

SAGGI E NOTE

ANNO 2020



TCRS 2020

Teoria e Critica

della Regolazione Sociale

SAGGI E NOTE

Questo volume raccoglie in ordine cronologico gli articoli già pubblicati, durante il 2020, nella sezione *Saggi e Note* della rivista “Teoria e Critica della Regolazione Sociale”.

ISSN: 1970-5476

Teoria e Critica della Regolazione Sociale
Centro TCRS, Università di Catania e del Piemonte Orientale
tcrs@mimesisedizioni.it
<https://mimesisjournals.com/ojs/index.php/tcrs/index>

Indice

Saggi	1
<i>Virginia Bilotta</i> Il diritto all'identità personale: un diritto esigibile per tutti? Il problema dell'identità del minore disabile abbandonato alla nascita	2
<i>Giorgio Lorenzo Beltramo</i> Nomopoiesi. Una proposta concettuale	23
<i>Emilio Riccioli</i> Umano e Post-umano. Pollock, Lacan, Foucault e il neoliberismo: riflessioni per la clinica contemporanea	46
<i>Christian Crocetta</i> A partire da Dewey: didattica del diritto e cittadinanza democratica	68
<i>Tommaso Greco</i> Il <i>Magnificat</i> di Machiavelli. Un inno di lotta per la giustizia	89
<i>Persio Tincani</i> Il folle volo. Ulisse e l'ultimo inganno	101
<i>Ferdinando G. Menga</i> E se fosse questione di tempo? La posta in gioco dell'umano nel contesto di una responsabilità intergenerazionale	122
<i>Ilario Belloni</i> La pena tra filosofia e diritto. Spunti per una discussione critica	140
<i>Tommaso Gazzolo</i> Dalla differenza sessuale ai diritti "soggettivi"	156
<i>Andrea Favaro</i> Autonomia del singolo e autorità dello stato	182
<i>Martina Violante</i> Il concetto irriducibile di "Terzietà" nella filosofia del diritto	201
<i>Alessandro Campo</i> Deconstructing Santi Romano	216
<i>Federico Olivieri</i> Dalla "razza" alla razzializzazione. Una proposta teorico-metodologica per comprendere e contrastare i razzismi contemporanei	234

Note	250
<i>Valentina Chiesi</i> Riflessioni a partire dal <i>Manuale di disobbedienza digitale</i> di Nicola Zamperini: l'a- neutralità della rete	251
<i>Piero Marino</i> La Legge violata. A proposito di R. Scevola <i>Norimberga. Il male sotto accusa</i>	270
<i>Ulderico Pomarici</i> Il ritorno del progresso ? L'ottimismo della ragione senza il pessimismo della volontà	285

Saggi

Virginia Bilotta¹

Il diritto all'identità personale: un diritto esigibile per tutti? Il caso di Giovannino, minore disabile abbandonato alla nascita

ABSTRACT

When we refer to the category of so-called disadvantaged people, the topic of personal identity, already complex and characterized by a series of limits and criticalities still unresolved, shows all its shortcomings and its uncertain position within the current system of fundamental individual rights. The construction of personal identity follows a more or less linear path for each normal person, while it is not so for certain categories of people. An emblematic case is the situation in which a disabled minor is abandoned after his birth because of his condition. The intention is to analyze how these three conditions affect the construction of his identity.

The analysis of the normative data and the jurisprudence that has dealt with the issue of identity aims to understand its place within the system of sources. One wonders, therefore, whether the right itself is a "single" and circumscribed right or, on the contrary, a general right from which others derive.

The examination of disciplines other than law will help to understand the difficulty of the subject and the case in point.

KEYWORDS

Right to personal identity, identity, disability, disabled child, autosomal recessive congenital ichthyosis.

1. La costruzione dell'identità personale: un percorso critico per il minore disabile abbandonato.

Il concetto di identità personale è strettamente collegato all'articolato percorso posto in essere dall'individuo nella strutturazione e disvelamento della propria essenza.

La nozione è connessa all'azione ed al ripetersi di pratiche che riguardano necessariamente l'universo delle relazioni con gli altri individui ma, allo stesso tempo, sono indirizzate alla ricerca di un equilibrio interiore, nell'obiettivo di addivenire ad una sintesi tra le due componenti, in un processo costantemente in formazione per tutta la durata della vita². In altre parole, assunto che l'identità non sia data e conosciuta priori da ognuno ma anzi sia il processo di una costruzione che

¹ Virginia Bilotta, Cultrice della materia presso l'università degli Studi del Piemonte Orientale.

² Rapporto sulla condizione dell'infanzia e dell'adolescenza, 1997: 19-38.

prende forma grazie a un reciproco riconoscimento dell'altro e del proprio individualismo, è sempre in formazione e mai arrivata nel percorso della vita³.

Bauman, a tal proposito, afferma che l'idea di identità nasce da una crisi di appartenenza e dallo sforzo che si innesca per colmare il divario tra ciò che dovrebbe essere e ciò che invece è⁴. Nonostante la sua riflessione attenga al concetto di identità nazionale, forse è possibile estenderla anche all'identità personale, se si considera che ricercare la propria identità è, in ogni caso, un'azione che spesso ha origine da una situazione di conflitto interiore e che, in ogni caso, richiede alla persona un grande sforzo di introspezione e ricerca.

Nella costruzione dell'identità personale assume particolare rilevanza la comprensione e accettazione del fatto che le manifestazioni esteriori della stessa possono, in concreto, essere molteplici poiché originate dalle relazioni sociali⁵: la maggior parte degli studi in materia identitaria, a tal proposito, afferma che in ogni individuo le identità sono il portato di una pluralità di costruzioni culturali che, seppur diverse tra loro, le rendono intercambiabili ed "indossabili" a seconda delle situazioni che le persone si trovano a vivere⁶. In questo contesto l'identità personale acquisisce, peraltro, un'importanza preminente rispetto alle altre manifestazioni di identità e, se vacilla o è incompleta, può portare ricadute negative sulla costruzione delle altre tipologie identitarie che appartengono alla singola persona. Questo processo pone al centro l'interrogativo "chi sono io", in una ricerca che trova una prima risposta nel rapporto primordiale e genetico, quello con il padre e la madre⁷.

Non serve una specifica formazione psicopedagogica per riconoscere che il processo di formazione dell'identità ha inizio nei primi anni di vita del bambino; per tal ragione, è importante che le tappe del suo sviluppo ed il rapporto con i genitori avvengano rispettando i tempi e le esigenze dello stesso⁸. Nella prima fase di identificazione, per creare l'immagine di sé il bambino si basa su quanto è in grado di recepire dal mondo circostante, osservando e apprendendo dagli adulti per lui significativi che, normalmente individua nei genitori biologici. Successivamente, il bambino porrà inconsueta attenzione alle caratteristiche che lo distinguono dagli altri. Nella sintesi di queste due fasi si avvierà il processo che porterà gradualmente alla formazione della propria identità personale. La ricerca di un equilibrio tra la componente "individualistica" e quella "altruistica" funziona nella maggior parte dei casi, ovvero quando sin dalla nascita il rapporto con i genitori, e con la madre in particolare, appare adeguato e senza particolari turbative⁹.

Vi sono, tuttavia, alcuni bambini che non hanno la fortuna di avere nei loro primissimi anni di vita un percorso di costruzione lineare del proprio io, nel quale gli affetti più significativi giochino quel ruolo che, in via di prognosi, dovrebbe consentire loro di acquisire una personalità adulta adeguatamente formata. Questo influisce o meno sulla costruzione della propria identità personale? Se assumiamo come vero il dato che l'identità di un individuo sia il risultato della sintesi tra il

³ Remotti 2010: 20.

⁴ Bauman 2003: 19

⁵ Cuzzo, Guidi 2013: 9-10.

⁶ Hobsbawm 1996.

⁷ Hewstone, Fincham e Foster: 2005.

⁸ D'Amato 2008: 87-94.

⁹ Per un'introduzione al tema si veda P. Molina, *Il bambino, il riflesso, l'identità. L'immagine allo specchio e la costruzione della coscienza di sé*, La nuova Italia, Firenze, 1999 e A. Ferraris, *La ricerca dell'identità*, Firenze, Giunti, Firenze, 2002.

rapporto con i genitori e l'interazione con il mondo esterno, non si può prescindere dall'interrogarsi su questo rapporto, poiché all'origine di ogni storia personale ed individuale¹⁰.

Una categoria di minori svantaggiata è sicuramente quella dei minori abbandonati, ancor più se disabili: questi bambini, normalmente privi dei propri genitori biologici sin dalla nascita, incontrano rilevanti difficoltà nel momento in cui devono rapportarsi con il prossimo nel raccontare il proprio io. I tratti identificativi che li caratterizzano nel contesto sociale (bambino disabile abbandonato) descrivono certamente una situazione di fatto, ma celano spesso un indiretto giudizio di valore che l'interlocutore assume nel connotarne l'identità. Ciò cagiona una lesione ad un diritto fondamentale ed una sofferenza, per lo meno latente ed inconscia, nella persona la cui identità viene superficialmente connotata poiché ciò comporta una negazione aprioristica alla possibilità di autodefinirsi, con il possibile emergere di successive difficoltà nella relazione originate dal fatto che l'interazione tra colui che definisce e colui che viene definito sarà veicolata dal giudizio aprioristicamente fornito.

Si richiamano a tal proposito le parole di Pino: "Affermare che una convinzione, una credenza, una scelta fa parte dell'identità di una persona, significa assumere un rapporto di identificazione tra quella convinzione, credenza, scelta e quella persona: è come se quella convinzione, credenza, scelta *facesse parte* di quella persona – del suo essere più profondo, della sua personalità¹¹". Allo stesso modo, definire una persona come bambino, disabile, abbandonato equivale a identificarlo.

Il profilo della rappresentazione sociale e mediatica dell'identità emerge quindi come il tratto centrale che spiega la necessità di una tutela giuridica delle implicazioni identitarie dell'immagine che viene diffusa. Il caso cui ci si riferirà mostrerà le connessioni tra questi differenti piani (individuale/ sociale, filosofico e sociologico/giuridico) del discorso. Proprio quest'articolazione – è la tesi che l'articolo vuole suggerire a partire dall'analisi di Pino – appare ancora aporetica.

Se infatti nella vita di un bambino sono i genitori a guidarlo e ad aiutarlo nella costruzione di una propria identità, ciò non potrà avvenire nel caso del minore abbandonato: tale mancanza avrà, inevitabilmente, ripercussioni sulla sua persona, sul modo in cui si presenterà agli altri e anche sul modo in cui gli altri lo vedranno o lo descriveranno. Come afferma un'autorevole dottrina, infatti, quando i tipici luoghi di appartenenza come la famiglia non sono disponibili come fonte per la ricerca identitaria è quasi sempre impossibile compensare la paura della solitudine che ne deriva e che è collegata in maniera inevitabile alla constatazione di essere stato abbandonato¹².

Nel momento in cui si pensa ad un minore disabile abbandonato, è necessario non trascurare il fatto che la definizione di identità eterodeterminata che egli normalmente reca con sé contribuisce a rafforzare l'immagine, già molto diffusa, del disabile come soggetto che non ha diritto a scegliere.

2. Identità disabile: problematiche e criticità.

Partendo da un approccio che tiene conto della teoria della rappresentazione sociale associata ad una visione di una prospettiva dialogica della persona, quando si parla di identità disabile ci si

¹⁰ Bigazzi e Nencini 2008.

¹¹ Pino 2015.

¹² Bauman 2003: 33.

riferisce a quella necessità di dar senso all'altro in quando diverso tentando di assimilarlo a qualcosa di già conosciuto e, per ciò, di più agevole comprensione e gestione¹³.

L'identità disabile, in tal modo, viene a rivestire una posizione significativa nell'ambito delle tipizzazioni identitarie disponibili a livello sociale a causa della complessa, quanto potente, forza classificatoria e di immediata percezione che deriva, innanzitutto, dal senso comune il quale anticipa, nella narrazione, ciò che la persona stessa avrebbe il diritto di narrare autonomamente, con i propri tempi e seguendo la propria storia personale.

Si narra ciò che la persona stessa avrebbe il diritto di narrare, in futuro, con i propri tempi e seguendo la propria storia personale.

Tale discorso appare poco ragionevole, oltre che eticamente ingiusto: il mondo esterno decide, a priori, che quell'individuo è disabile e questa considerazione definisce in gran parte la sua identità di persona¹⁴. In tal modo si indirizza la persona verso un unico ruolo sociale circoscritto alla sua particolare condizione, senza che il suo parere venga in alcun modo tenuto in considerazione e ciò avviene in misura maggiore quando ci si confronti con la disabilità psichica.¹⁵

Per comprendere meglio la condizione in cui versa il disabile psichico è utile richiamare alla mente una situazione nella quale si incontra una persona disabile; nella maggior parte dei casi non si parla al disabile, ma al suo accompagnatore e una delle prime informazioni che quest'ultimo fornisce, insieme al nome della persona, è l'indicazione della malattia/sindrome/deficit/handicap di cui è portatore. Questo esempio può aiutare a comprendere meglio come, per il disabile, l'identità personale sia già costruita dal mondo che lo circonda, se pur inconsciamente e senza la volontà di ferire o di mancare di rispetto.

Questo modo di concepire una persona lede inevitabilmente la sua dignità, elemento fondante nella costruzione dei diritti della personalità, ai quali l'individualità appartiene; nonché, più in generale, pregiudica la relazione con gli altri che rappresenta, materialmente, il mezzo con cui la dignità personale viene ad esistenza¹⁶. Non vi può, dunque, essere una tutela dell'identità personale senza che vi sia, ancor prima, una tutela della dignità dell'individuo, tutelata nella considerazione che egli ha di se stesso e che di lui hanno i terzi nonché, più in generale, nel riconoscimento che viene attribuito a tale processo¹⁷.

Questo stato di cose è suscettibile di avere inevitabili ripercussioni anche nel settore delle regole di diritto, dal momento che il bambino disabile abbandonato si potrà ritrovare sottomesso, se non alla mercé, di una articolata e chiusa burocrazia non sempre provvista di strumenti adeguati a riconoscerli gli stessi diritti garantiti a tutti i consociati, *in primis* il diritto all'identità personale.

Per il disabile minore di età, figura ulteriormente debole per la sua natura di minore, l'incertezza circa le origini assume una connotazione culturale ed esistenziale aggravata. Colui che viene abbandonato alla nascita per la sua condizione di disabilità si ritroverà a far convivere al suo interno tempi diversi, il tempo personale e quello sociale, che esaspereranno le sue fragilità derivanti dalla condizione vissuta, indotta da una malattia che lo ha reso diverso. Egli dovrà, dunque, più degli altri

¹³ Moscovici 1988.

¹⁴ Si veda Monceri 2017.

¹⁵ Contarello, Nencini, Sarrica, 2007: 131-152.

¹⁶ Per un approfondimento sul tema si veda P. Heritier, *La dignità disabile. Estetica giuridica del dono e dello scambio*, Dehoniane, Bologna, 2014.

¹⁷ Rossi 2015: 329 – 385.

bambini, abitare uno spazio nuovo sapendo già, in anticipo, che una delle relazioni basilari che connotano l'esistenza di ogni individuo, è per lui, mancante¹⁸.

3. Giovannino e l'ittiosi arlecchino; un caso emblematico di minore disabile abbandonato alla nascita

Nel mese di Agosto 2019 presso l'Ospedale Sant'Anna di Torino è nato Giovannino¹⁹, un bambino affetto da una grave e rara patologia, l'ittiosi arlecchino, abbandonato alla nascita dai genitori naturali. A distanza di qualche mese, la vicenda ha assunto connotati mediatici poiché un gran numero di testate giornalistiche del Nord Italia e non solo ha cominciato ad interessarsi alla storia del piccolo.

Secondo la letteratura scientifica, l'ittiosi arlecchino è la variante più grave dell'ittiosi congenita autosomica recessiva (ARCI): alla nascita i bambini affetti da questa malattia presentano grandi squame su tutto il corpo, contratture, sinechie dei padiglioni auricolari e/o delle dita dei piedi con potenziale rischio di auto amputazione. La mortalità nel periodo neonatale è molto alta in quanto i bambini non sono in grado di autoregolare la temperatura interna. Spesso sopraggiungono, inoltre, problemi alimentari, infezioni e disturbi respiratori. E anche quando i piccoli sopravvivono, la membrana di collodio che li avvolge dalla nascita si stacca dopo poche settimane e si trasforma in una eritrodermia con desquamazione grave ed ectropion persistente²⁰. Altri segni clinici spesso presenti sono il cheratoderma palmoplantare, il ritardo della crescita, la bassa statura, le malformazioni delle orecchie e delle dita, le anomalie ungueali e l'alopecia.²¹

Le informazioni medico scientifiche sommariamente richiamate risultano differenti rispetto a quanto riportato dalla maggior parte dei giornali che, spesso, si riferivano al bambino evidenziandone i tratti "mostruosi", il viso deforme, quasi irriconoscibile; e sottolineavano come lo stesso non avrebbe mai potuto uscire alla luce del sole e, verosimilmente, neppure sarebbe sopravvissuto.²² Tale modus operandi, oltre che assolutamente alieno da un equilibrato e professionale esercizio del diritto di cronaca, non trovava se non marginale riscontro nei dati di carattere medico scientifico.

Oltre alla sindrome del minore, all'epoca a destare scalpore fu l'abbandono dello stesso da parte dei suoi genitori biologici a causa della *disfunzione congenita*²³.

¹⁸ Lizzola 2015: 171-180.

¹⁹ Nome di fantasia.

²⁰ L'ectropion è un disturbo che comporta la rotazione verso l'esterno della palpebra inferiore.

²¹ Le informazioni cliniche sulla malattia sono tratte da [https://www.orpha.net/consor/cgi-bin/Disease_Search.php?lng=IT&data_id=2139&Disease_Search_diseaseGroup=ittiosi-arlecchino&Disease_Search_diseaseType=Pat&Malattia\(e\)/%20gruppo%20di%20malattie=Ittiosi-Arlecchino&title=Ittiosi%20Arlecchino&search=Disease_Search_Simple](https://www.orpha.net/consor/cgi-bin/Disease_Search.php?lng=IT&data_id=2139&Disease_Search_diseaseGroup=ittiosi-arlecchino&Disease_Search_diseaseType=Pat&Malattia(e)/%20gruppo%20di%20malattie=Ittiosi-Arlecchino&title=Ittiosi%20Arlecchino&search=Disease_Search_Simple)

²² Si veda ad esempio: <https://www.youreduaction.it/giovannino-e-nato-con-una-grave-malattia-inguaribile-che-lo-rende-deforme-genitori-lo-abbandonano-in-ospedale/> ; <https://www.vesuviolive.it/ultime-notizie/312533-neonato-ittiosi-arlecchino/>

²³ Di Seguito alcuni articoli che narrano la vicenda del minore.

<https://www.lastampa.it/topnews/primo-piano/2019/11/06/news/torino-bimbo-nato-con-malattia-rara-e-incurabile-abbandonato-dai-genitori-in-ospedale-1.37845666>

<https://www.ilfattoquotidiano.it/2019/11/06/torino-bimbo-affetto-da-malattia-genetica-incurabile-abbandonato-in-ospedale-dopo-la-nascita/5550280/>

È importante sottolineare, preliminarmente, il canale attraverso il quale la comunità dei consociati venne a conoscenza della storia del bambino: organi di stampa e, successivamente, social network, ove furono grandi le critiche mosse ai genitori naturali, accusati di aver “comprato” il bambino attraverso la fecondazione assistita e di averlo successivamente scartato in quanto “difettoso”²⁴.

Sempre i social network, resero pubbliche le dichiarazioni espresse da uno dei medici che aveva avuto in cura il bambino e che era personalmente intervenuto, per il tramite del proprio profilo facebook, in difesa dei genitori naturali con alcune controverse dichiarazioni che diedero origine anche ad un provvedimento disciplinare a suo danno da parte del dipartimento di Ostetricia e Ginecologia del Sant'Anna-Città della Salute per "non conformità del comportamento al regolamento disciplinare e al codice etico", con riferimenti anche al mancato rispetto della direttiva aziendale in materia di tutela della privacy²⁵.

La vicenda ha assunto connotati ulteriormente significativi poiché, a dispetto del fosco scenario dipinto intorno a lui, Giovannino ha superato la prima crisi neonatale, tipica della grave patologia dalla quale è affetto, e ha continuato a vivere, presso l'Ospedale Regina Margherita di Torino. Tenuto conto della sua condizione e, in particolare, dopo averne accertato lo stato di abbandono immediatamente successivo alla nascita, infatti, il Tribunale per i Minorenni di Torino ha dichiarato il minore adottabile.

L'escalation mediatica di questa vicenda ha raggiunto l'apice quando il tema è stato trattato anche da alcuni programmi televisivi e il dibattito sull'argomento si è interrotto solo a seguito delle dichiarazioni rilasciate dal Tutore del minore il quale, nel novembre 2019, ha invitato tutti gli organi di stampa ad abbassare i toni per permettere al bambino di proseguire la sua vita senza ulteriori intrusioni esterne²⁶.

I bambini affetti da questa patologia possono aspirare ad uno stile di vita “normale”, seppur con una serie di accortezze che si rendono necessarie, tenuto conto della delicatezza della loro pelle: sarà così anche per Giovannino, anche alla luce di tutto ciò che lo ha accompagnato sin dalla sua nascita?

L'adozione dei bambini con disabilità è, infatti, un percorso certamente più difficoltoso e complesso dell'adozione di bambini non disabili, che pur presenta già una serie di connotati delicati e problematici.²⁷ Il breve racconto di questo caso legittima alcune riflessioni in merito al tema della costruzione dell'identità per il bambino disabile abbandonato, specie quando la sua storia venga sfruttata e portata all'attenzione del grande pubblico. La sua identità, infatti, dovrà necessariamente costruirsi partendo dall'idea che di lui ha già il mondo che lo circonda. Nel prosieguo si tenterà di approfondire il tema sia sotto il profilo del diritto positivo, sia allargando il campo della riflessione all'ambito antropologico e psicologico. L'intento è quello di verificare se il diritto positivo sia in grado di dare risposta ad alcuni interrogativi connessi alla questione identitaria o se sia necessario ricercare soluzioni alternative rispetto a quelle fornite dalla Giurisprudenza e dal Legislatore, eventualmente anche in ambito extra giuridico.

²⁴ Numerose sono state le notizie circa il concepimento del minore, secondo alcuni avvenuto tramite FIVET e, per altri, attraverso l'inseminazione artificiale.

²⁵ <http://www.torinotoday.it/cronaca/Giovannino-Sant-Anna-Silvio-Viale.html>

²⁶ È qui consultabile per intero il comunicato del tutore del minore <http://www.torinoclick.it/?p=86322>

²⁷ Marra 2010.

4. Il diritto all'identità personale a partire da un approccio positivistico

Il nostro ordinamento giuridico riconosce un diritto in riferimento all'identità, seppur di origine giurisprudenziale e non normativa e, in quanto tale, in continua evoluzione. Prima di poter parlare di diritto all'identità personale, la Giurisprudenza ha a lungo riflettuto sul tema dei diritti della personalità, che appaiono dotati di autonomia propria seppur riconducibili ad una comune categoria.

Il diritto all'identità viene individuato, per la prima volta, in una "storica" pronuncia della Pretura di Roma del 1974, che lo qualifica come diritto *"a non vedersi travisare la propria personalità individuale"*²⁸. Nella sentenza, i giudici - chiamati a pronunciarsi in merito al ricorso presentato da un uomo ed una donna i quali lamentavano che, senza saperlo, era stata usata una loro immagine in un manifesto al fine di sostenere il voto a favore del referendum - specificano che, nel caso di specie, non era stato violato soltanto il diritto all'immagine, già conosciuto tramite il dato normativo e quello giurisprudenziale, quanto, piuttosto, anche un altro tipo di diritto: l'allora sconosciuto diritto all'identità²⁹. A distanza di circa dieci anni di questo "nuovo diritto" si occupa anche la Corte di Cassazione nella sentenza n. 3769 del 22.06.1985, ricordata come il c.d. Caso Veronesi, che ha consacrato il diritto all'identità quale *"l'interesse del soggetto, ritenuto generalmente meritevole di tutela giuridica, di essere rappresentato, nella vita di relazione, con la sua vera identità, così come questa nella realtà sociale, generale o particolare, è conosciuta o poteva essere riconosciuta con l'esplicazione dei criteri della normale diligenza e della buona fede oggettiva"*³⁰.

Il diritto all'identità diviene, dunque, diritto all'identità personale e viene espressamente sancito come diritto soggettivo accanto ai già citati diritti al nome, all'immagine ed all'onore. In questa sede

²⁸ Già nel 1960, peraltro, la Corte di Cassazione si era occupata di identità, senza però slegare e rendere autonomo uno specifico diritto ma facendo riferimento ai già noti diritti all'onore, alla riservatezza ed al decoro. Cass. Civile, Sez. O, 7 Dicembre 1960, n. 3199 FI, I, 43/44- 47/48.

²⁹ *"Costituisce violazione del diritto all'immagine l'affissione di un manifesto per la propaganda a favore dell'abrogazione della legge sul divorzio, nel quale Siri tratta l'immagine di persone che avevano prestato il consenso alla funzione della loro immagine molti anni addietro e per una utilizzazione con finalità diverse da quella perseguita con l'applicazione affissione del Manifesto inoltre costituisce violazione del diritto all'identità personale inteso come Diritto non vedere travisare la propria personalità individuale per piscine di un manifesto per la propaganda a favore dell'abrogazione della legge sul divorzio nel quale sia ritratta l'immagine di persone che pur essendo fautori dell'Istituto del divorzio vengono fatte apparire quali esponenti abrogazionisti"*. Pret. Roma 06.05.1975, pubblicata in GI, 1975, I, 2, 514.M. Sella 2007: 493.

³⁰ Il famoso caso Veronesi ha visto protagonista il dott. Veronesi, che, nel 1978 durante un'intervista circa i rapporti tra fumo e cancro ha risposto ad una domanda sull'esistenza di sigarette innocue "sono state prodotte sigarette leggere meno nocive (le HarafulCigarettes), che però non eliminano i pericoli denunciati... tutto sarebbe più semplice se la gente si convincesse a non fumare". A seguito di questa intervista, un periodico ha diffuso una pubblicità delle sigarette Milde Sorte con il testo *"Secondo il prof. Umberto Veronesi, direttore dell'Istituto dei Tumori di Milano, questo tipo di sigarette riduce quasi della metà il rischio del cancro!"*. Per tale azione il dott. Veronesi, unitamente all'Istituto Nazionale per lo studio e la Cura dei Tumori hanno citato la Austria T.G, società produttrice delle sigarette Milde Sorte e l'editore del periodico che aveva pubblicato la pubblicità, dinnanzi al Tribunale di Milano, con richiesta di risarcire il danno che la loro pubblicità aveva causato alla loro immagine. I Giudici di prime cure hanno condannato i convenuti e la sentenza è stata confermata dalla Corte d'Appello di Milano, per giungere poi fino in Cassazione. Pardolesi, R. "Sezione I Civile; Sentenza 22 Giugno 1985, n. 3769; Pres. Falcone, Est. Tilocca, P. M. La Valva (Concl. Conf.); Soc. Austria TabakwerkeGmbH (Avv. Dente) c. Veronesi (Avv. Carbone, Faggioni) e Istituto Nazionale per Lo Studio e La Cura Dei Tumori (Avv. Dondina). Conferma App. Milano 2 Novembre 1982." *Il Foro Italiano*, vol. 108, no. 9, 1985, pp. 2211/2212-2217/2218. [JSTOR, www.jstor.org/stable/23177978](http://www.jstor.org/stable/23177978).

il diritto all'identità personale viene definito come lo specifico bene-valore costituito dalla proiezione sociale della complessiva personalità dell'individuo, alla base del quale si colloca l'interesse del soggetto ad essere rappresentato, nella sua vita di relazione, con la sua vera identità e, dunque, a non vedere modificato, offuscato o, comunque, alterato all'esterno il proprio patrimonio intellettuale, ideologico, politico, etico, religioso, professionale ecc., come già estrinsecatosi (o destinato comunque ad estrinsecarsi) nell'ambiente sociale e, ciò, secondo indici di previsione costituiti da circostanze obiettive ed univoche³¹.

Secondo i giudici della Cassazione i dati normativi presenti consentono di parlare di alcuni diritti tra cui, per esempio, il diritto al nome, il diritto all'immagine, il diritto all'onore; in nessuno di questi diritti si tutela però la persona nella sua interezza. Vi è un elemento mancante, che metta assieme tutti i diritti già esistenti e si elevi a diritto superiore al fine di tutelare la persona nella sua totalità. La Corte ha individuato tale nuovo diritto nel diritto all'identità personale.

In definitiva, il diritto all'identità è stato frutto di una lunga elaborazione giurisprudenziale che nel tempo si è evoluta e prosegue tuttora. Il percorso compiuto dai giudici ha, nel tempo, portato ad una nuova pronuncia da parte della stessa Suprema Corte la quale, con la sentenza n. 978 del 7.2.1996, ha modificato parzialmente quanto detto in precedenza dagli Ermellini.

Nel medesimo periodo per la prima volta il diritto all'identità compare anche in un testo normativo; infatti con la l. 675/1996 nasce una legislazione a tutela dei dati personali, poi confluita nel successivo d.lgs. n 196/2003, comunemente definito Codice Privacy³².

L'art. 1 co. 1 della L. 675/1996, nella sua formulazione originaria, recitava, infatti: *“La presente legge garantisce che il trattamento dei dati personali si svolga nel rispetto dei diritti, delle libertà fondamentali, nonché della dignità delle persone fisiche, con particolare riferimento alla riservatezza e all'identità personale; garantisce altresì i diritti delle persone giuridiche e di ogni altro ente o associazione”*, in tal modo istituendo un legame tra i dati personali e l'identità della persona e sottolineando l'appartenenza dei dati alla persona non in quanto tale, ma in riferimento all'identità che essi contribuiscono a costituire³³.

Assecondando tale ricostruzione ed evoluzione, è possibile sostenere che i vecchi diritti siano confluiti in questo grande nuovo diritto o, addirittura, che ne siano divenuti un'estrinsecazione? E, in questo contesto, permangono altri diritti dotati di autonoma essenza, che consente loro di affrancarsi dal grande “contenitore” identitario? Prima delle pronunce sopra citate sarebbe stato estremamente difficile dare una risposta a tali quesiti, poiché nessuno aveva mai definito i confini dell'identità personale in materia di diritto³⁴. Sebbene la materia entro cui tutti i diritti menzionati

³¹ Cass., 22-6-1985, n. 3769, FI, 1985, I, 2211.

³² Nella stessa direzione si muoveva la normativa Europea; infatti con la Direttiva 95/46/CE anche l'Europa pone le basi per una tutela del diritto all'identità personale. Il nuovo d.lgs 196/2003 recita oggi: «Il presente testo unico, di seguito denominato “codice”, garantisce che il trattamento dei dati personali si svolga nel rispetto dei diritti e delle libertà fondamentali, nonché della dignità dell'interessato, con particolare riferimento alla riservatezza, all'identità personale e al diritto alla protezione dei dati personali». Per un approfondimento - Privacy e il diritto europeo alla protezione dei dati personali: Dalla Direttiva 95/46 al Nuovo regolamento Europeo di Franco Pizzetti. Per il testo della Direttiva <https://www.garanteprivacy.it/web/guest/home/docweb/-/docweb-display/docweb/432175>

³³ In senso opposto, ossia circa la qualificazione dell'identità personale come mero interesse e non diritto, non condiviso in questa sede, si veda Vecchi, sub art. 1, in Tutela della privacy-Commentario, a cura di Bianca-Busnelli-Bellelli-Luiso-Navarretta-Patti-Vecchi, NLCC, 1999, 235.

³⁴ Il concetto di identità ha assunto negli anni grande rilevanza, anche per quanto riguarda la giurisprudenza penale, con particolare riferimento alla sua accezione intesa come totalità di informazioni volte ad identificare un individuo. Vista l'importanza di tale connotazione in materia penale la giurisprudenza si è più volte espressa in tale ambito. Ne

si muovono sia affine, è necessario sottolineare come il diritto all'identità personale sia da considerarsi autonomo rispetto ai già citati diritti alla riservatezza, al nome, all'immagine, seppur nella consapevolezza che essi appartengono ad un bacino comune³⁵.

Nonostante tali considerazioni siano state sviluppate dalla giurisprudenza e dalla più autorevole dottrina, non sembra del tutto condivisibile l'orientamento per cui la materia dell'identità debba essere ricondotta ad un insieme di diritti che tra loro si sfiorano ma la cui indipendenza rimane chiara e definita l'una dei confronti dell'altro. Pare, al contrario, più in linea con lo stesso ragionamento fin qui sviluppato considerare il processo di costruzione dell'identità come un complicato pensiero che porta ogni essere umano a costruirsi autonomamente qualcosa di proprio e peculiare e, in tal modo, unico. Attraverso questo processo la persona diventa soggetto di diritto meritevole di una tutela grazie all'ausilio di uno strumento, identificato oggi nel diritto all'identità personale. Quanto appena ipotizzato, peraltro, contrasta con il dato finale cui sono giunte le pronunce giurisprudenziali e poi il legislatore; nonostante ciò quanto è da considerare rilevante risulta essere l'idea di soggetto di diritto posto alla base della tutela. Tale considerazione non è di poco conto poiché se assumiamo per vero che la finalità ultima è quella di garantire un diritto, è parimenti importante il percorso logico che conduce al diritto stesso in quanto suscettibile di ampliare o meno i profili di tutela a più destinatari finali. Se, infatti, dall'impalcatura concettuale creata dalle Corti per sostenere il diritto all'identità emerge un diritto, è anche vero che nel modo in cui è stato costruito esso risulta statico e poco adattabile a situazioni che non corrispondono pienamente alle strette maglie definite.

A tal proposito, Bauman ha autorevolmente sostenuto che la composizione della propria identità è paragonabile solamente in parte ai disegni di un puzzle e in questo meccanismo la biografia di un individuo rappresenta un elemento dell'insieme a volte difettoso. Secondo l'autore, in particolare, sorge una ulteriore difficoltà in capo a ogni individuo poiché non è possibile consultare l'immagine di riferimento come avviene invece quando veramente si crea un puzzle. Se è vero che vi sono tanti piccoli pezzi che in un modo o nell'altro si cercano di fare combaciare per ottenere un insieme dotato di senso compiuto, l'immagine finale non viene in alcun modo fornita in anticipo e quindi non si può sapere se si abbiano a disposizione tutti i pezzi necessari, se alcuni siano danneggiati e neppure se gli stessi siano stati montati in maniera corretta. Se, dunque, la soluzione dei puzzle acquistati in un negozio è orientata all'obiettivo dato dall'immagine finale, non si può affermare lo stesso per la costruzione della propria identità personale³⁶. Le criticità emerse dalla costruzione svolta da parte della giurisprudenza possono essere ben riassunte con quanto appena richiamato: i giudici hanno posto alla base del loro orientamento il fatto che ognuno di noi possedesse in anticipo l'immagine finale a cui deve arrivare e avesse a disposizione tutti i pezzi e le abilità necessarie per farlo, quando invece non è così. Tale impostazione giustifica il parziale fallimento della costruzione del diritto all'identità personale in riferimento a tutte quelle persone che in un modo o nell'altro si ritrovano ad avere "pezzi mancanti".

Il positivismo giuridico, al contrario, ha inteso l'intera identità come risultato finale a cui prima o poi l'individuo giunge, seppur senza specificare per quale via. Questo modo di procedere, tuttavia, non tiene assolutamente in considerazione la dimensione evolutiva aperta dell'identità. Quando

sono esempio i casi circa il reato di rifiuto di fornire indicazioni sulla propria identità personale di cui all'art. 651 c.p. A titolo esemplificativo Cass. pen., sez. V, 13-10-1977, CP, 1979, 594 e Cass. pen., sez. VI, 10-10-1981, CP, 1983, 316; Cass. pen., sez. III, 7-6-2007, n. 34903.

³⁵ Per un approfondimento si veda Zencovich, 1985: 343 ss.

³⁶ Bauman 2003: 55-56.

Levinas sostiene che siamo circondati da esseri e da cose con i quali intratteniamo relazioni evidenzia che nella stessa relazione noi siamo con gli altri attraverso i sensi, come la vista, le emozioni l'empatia. In questo contesto siamo in grado di toccare un oggetto, lo vediamo come altro, ma senza identificarci con l'altro, perché non lo siamo. Secondo l'autore tra esseri ci si può scambiare tutto tranne l'esistere e con ciò si esprime pienamente la portata dell'io che appartiene ad ogni persona e che comprende il rapporto con l'altro, descrivendo lucidamente e dinamicamente il concetto di identità personale, senza tentare di darne una definizione cristallizzata³⁷.

Affermare l'esistenza di un diritto finito e fruibile da tutti è attività certamente più semplice rispetto al tentare di costruire un ragionamento ed una impalcatura stabile che permettano poi di allargare le maglie del diritto stesso a seconda delle esigenze individuali, ma questo modo di procedere non è stato seguito, per lo meno nel caso in questione, dalla nostra giurisprudenza.

Nella ricostruzione del processo storico, di matrice essenzialmente giurisprudenziale, di costruzione del diritto all'identità personale meritano di essere segnalati anche alcuni interventi della Corte Costituzionale, intervenuta a più riprese per evidenziare la valenza del diritto in oggetto e, in particolare, per tentare di ricondurlo al testo Costituzionale ed alla relativa tutela³⁸.

I giudici della Suprema Corte e della Corte Costituzionale hanno trovato fondamento Costituzionale per l'identità personale negli artt. 2 e 3, ma anche nel successivo art. 21 Cost³⁹.

Se quanto affermato sino ad ora rende più semplice pensare al diritto identitario in riferimento agli artt. 2 e 3 della Cost. visto lo stretto legame dello stesso con la garanzia del pieno sviluppo della personalità individuale e della partecipazione all'organizzazione politica e sociale del Paese, più complicato appare invece ricondurlo ai dettami dell'art. 21 Cost. Per comprendere come mai autorevole dottrina ne abbia parlato in questi termini è utile soffermarsi sulla *ratio* del diritto alla libertà di espressione: quando un individuo esprime proprie idee e opinioni, le stesse assumono la paternità di colui che le ha espresse, quando ciò non avviene -ossia nel caso in cui vengano attribuite a taluno idee o opinioni dallo stesso non esplicitate- allora il suo diritto costituzionalmente riconosciuto a non manifestare tali idee o opinioni viene violato⁴⁰. Anche nel professare o meno idee e opinioni risiede, dunque, il diritto del singolo a costruire una propria identità personale, o quanto meno, la scelta di decidere quale parte di sé mostrare alla collettività e dunque quale identità scegliere di condividere al di fuori della propria persona.

Il fondamento Costituzionale del diritto all'identità personale elaborato dalla giurisprudenza di Cassazione, e non solo, ha successivamente permesso al legislatore di fornire delle basi solide sulle quali costruire il Codice della Privacy, ponendo i dati personali in posizione centrale rispetto alla tutela del diritto in questione. È interessante osservare, a tal proposito, come il Codice Privacy ponga la tutela della riservatezza del singolo e l'identità personale quali *ratio* della norma stessa, attribuendo ad entrambi i diritti rilevante e pari valore.

³⁷ Levinas 1984, [1973].

³⁸ Corte costituzionale n. 13/1994, Giur Cost, 1994, 95; Corte costituzionale n. 297/1996, Giur Cost, 1996, 2475.

³⁹ A titolo esemplificativo *"E' certamente vero che tra i diritti che formano il patrimonio irretrattabile della persona umana l'art. 2 Cost. riconosce e garantisce anche il diritto all'identità personale. Si tratta – come efficacemente è stato affermato – del diritto ad essere sé stesso, inteso come rispetto dell'immagine di partecipe alla vita associata, con le acquisizioni di idee ed esperienze, con le convinzioni ideologiche, religiose, morali e sociali che differenziano, ed al tempo stesso qualificano, l'individuo. L'identità personale costituisce quindi un bene per sé medesima, indipendentemente dalla condizione personale e sociale, dai pregi e dai difetti del soggetto, di guisa che a ciascuno è riconosciuto il diritto a che la sua individualità sia preservata."* (Corte Costituzionale 3.2.1994, n. 13, FI, 1994, I, 1668)

⁴⁰ Pace 2003.

A tal proposito sono assolutamente condivisibili le osservazioni di Busnelli che ha definito parola-chiave della legge 675/1996 la dignità della persona⁴¹. Parlare di identità significa infatti entrare in una dimensione privata del singolo; questo passaggio che va dall'identità, intesa come insieme dei dati oggettivi che individuano la persona, all'identità comprensiva della proiezione sociale che il singolo ha di sé e intende mostrare al mondo esterno, permette di associare al termine identità la specificazione di personale. In questo articolato pensiero è necessario, tuttavia, che vi sia una sorta di mediazione tra l'identità personale come proiezione che l'individuo ha di sé e l'insieme dei dati che compongono l'identità in senso oggettivo, poiché è possibile che le due immagini non corrispondano, ossia che la persona abbia una propria immagine di sé che non corrisponde a quanto vuole mostrare. In base a ciò, l'identità personale come diritto non può essere definita semplicemente quale l'immagine che il soggetto ha di sé né, tanto meno, come il mero insieme dei dati oggettivi riferibili al soggetto poiché queste definizioni, prese in maniera isolata, rischiano di risultare incomplete; si deve operare, al contrario, una sintesi tra le due immagini di cui è dotato il soggetto stesso⁴².

5. La legge tutela tutti i cittadini: zone grigie nel panorama dei diritti

Nonostante la giurisprudenza prima e la normativa poi abbiano effettuato un lungo percorso per arrivare a definire l'identità personale, ci si trova oggi dinnanzi ad alcune zone grigie, a cui non è stata ancora data una soluzione e permangono categorie di persone per le quali il diritto all'identità personale, così come attualmente connotato, va incontro ad una serie di criticità a livello applicativo e di tutela.

Le maggiori difficoltà nascono per il fatto che queste situazioni non sono state oggetto di trattazione né preventiva valutazione sul piano giurisprudenziale o su quello legislativo: è come se fossero state dimenticate, poiché quando il diritto in questione è stato pensato e ha preso vita, non è stato contestualmente valutato in relazione alle peculiarità ed alle particolari esigenze di tutela di tutte quelle persone che appartengono alle categorie dei c.d. invisibili.

Parlare di minore età e di disabilità implica riferirsi a situazioni di diseguaglianza sociale e ciò porta, inevitabilmente, a parlare non solo di un problema che coinvolge l'identità di queste persone, ma ancora prima di giustizia sociale⁴³. Le teorie che si sono occupate della giustizia hanno generalmente escluso il tema della disabilità, con qualche eccezione, dal novero delle questioni da trattare; le poche che, al contrario, includono all'interno del loro argomentare anche la disabilità permettono di valutare quale sia il trattamento riservato alle persone disabili e quali condizioni di giustizia ne originino⁴⁴. Significativo è, ad esempio, che Rawls nella teorizzazione della sua teoria di giustizia escluda gli individui disabili effettuando una scelta di campo che appare frutto di una consapevole presa di posizione e non, invece, di una "dimenticanza": per la società giusta che immagina Rawls non vi è spazio per chi non corrisponde ai criteri della normalità. Con il principio di differenza e soprattutto con quello di riparazione Rawls introduce la figura dei membri meno avvantaggiati nella società, spiegando che il sistema può essere modificato in modo da favorire chi è meno fortunato o

⁴¹ Busnelli 1999: 229-230.

⁴² Ricciuto 1985 (nota a sentenza): 225.

⁴³ Zanichelli 2012: 209-211.

⁴⁴ Anderson 1999: 336.

ha meno doti degli altri. E se questo secondo principio potrebbe essere ricondotto ad una logica riparatoria, così non è poiché i disabili non rientrano nel novero degli individui che hanno partecipato alla posizione originaria e al velo di ignoranza⁴⁵.

Dupuy, al contrario, critica e destruttura il sistema messo in piedi da Rawls, accusando quest'ultimo di aver proposto una teoria della giustizia che ha l'effetto di contribuire alla creazione di una società intrisa di risentimento e male nascosto; nella società di Rawls le disuguaglianze sociali possono essere tollerate solo se considerate naturali e tra le stesse rientra certamente la condizione del disabile, il cui status di individuo diverso, svantaggiato ed inferiore agli altri consociati è il risultato di un dramma personale normalmente non voluto e/o cagionato e, in quanto tale, assolutamente giustificabile⁴⁶. Successivamente, Rawls⁴⁷ rivedrà parzialmente questa sua visione della società, ammettendo che la sua teoria si scontra con alcune condizioni esistenziali, tra le quali la disabilità, ma non prospetterà alcuna visione alternativa. Nonostante l'autore ammetta tali limiti, egli afferma che questi siano temi rispetto ai quali la giustizia come equità può fallire, sostanzialmente accettando tale mancanza. Ciò che invece non emerge è un'ammissione della debolezza delle premesse alla base della sua teoria, proprio come è già emerso a proposito della costruzione che giudici e legislatore nazionali hanno elaborato in merito a diritto all'identità; prevedere una società creata per persone normodotate nella quale, con alcuni minimi correttivi, si pensa di poter "includere" anche chi normodotato non è, accanto alla declamazione di un diritto elaborato per tutti, ma che non trova applicazione per tutte le possibili categorie di destinatari.

Diversamente da Rawls, Sen tenta un approccio differente attraverso l'introduzione delle capacità come libertà individuali e considerando ogni individuo come un fine. L'interrogativo, per Sen, non è tanto la ricerca finalizzata al raggiungimento di un benessere totale o medio, bensì quali siano le opportunità disponibili e volute da ciascuno dei componenti della società⁴⁸.

Partendo dal pensiero di Sen si può tentare un parallelismo con il diritto all'identità, che non dovrebbe essere il risultato omogeneo da garantire a tutti quanto, piuttosto, un diritto modellabile e fruibile da ciascuno in base alle rispettive possibilità. Affinché tale ragionamento funzioni sarà, tuttavia, necessario considerare l'identità non come un prodotto predefinito a cui aspirare bensì come un'aspirazione in continua evoluzione.

Circa l'attuazione del diritto, Sen ricorda come non sia sufficiente che lo stesso sia formalmente sancito all'interno di un qualsiasi documento di diritto positivo affinché possa trasformarsi in funzionamenti sociali (insieme di capacità) ed essere, conseguentemente, applicato; ed aggiunge che, in ogni caso, le capacità individuali non possono manifestarsi se il contesto non ne permette una libera attivazione⁴⁹. L'approccio di Sen fa emergere l'importanza di una visione focalizzata sulla centralità del potere di definizione di sé e che ponga, conseguentemente, specifica attenzione all'identità individuale ed al diritto di ogni individuo a poterla autonomamente costruire, anche se l'individuo in questione è un bambino disabile, abbandonato alla nascita.

⁴⁵ Rawls 2008, [1971].

Unica eccezione a questa concezione classista in Rawls è data, in *Giustizia come equità*, dall'ipotesi in cui alcuni cittadini, soggetti di giustizia, temporaneamente si vengano a trovare sotto la soglia minima di capacità essenziali necessarie per essere membri pienamente cooperativi. Solo in questo caso Rawls ammette che la società debba fornire assistenza medica in modo da ripristinare il pieno funzionamento dell'individuo.

⁴⁶ Dupuy 2010: 49-57.

⁴⁷ Rawls, 2012 [1993].

⁴⁸ Sen 2000: 5-6.

⁴⁹ Sabatino 2010: 70.

L'innovazione proposta nel modello di Sen e presente anche nella visione di Nussbaum⁵⁰ è il grado del poter essere e del conseguente potere realmente agire connessi alla condizione di individuo in quanto tale, a prescindere dalle caratteristiche umane che possono rendere lo stesso, nel concreto, diversamente abile. Per questa via viene posto al centro il ruolo attivo del soggetto nel contesto sociale, seppur senza trascurare che la società deve rendere materialmente possibile la realizzazione di questa aspirazione e non, al contrario, originare meccanismi di pensiero sociale negativi, tali da limitare e marginalizzare la vita della persona attraverso stereotipi e pregiudizi. Perché si realizzi questo meccanismo virtuoso e, insieme, garantista è fondamentale *«creare una situazione, un ambiente, in cui le persone, individualmente e collettivamente, siano in grado di sviluppare pienamente le proprie potenzialità e abbiano ragionevoli probabilità di condurre una vita produttiva e creativa a misura delle proprie necessità e dei propri interessi»*⁵¹. In un simile contesto anche l'apparato istituzionale, dovrebbe contribuire a rendere possibile ad ogni individuo sviluppare aspettative, desideri ed ambizioni che possano essere, per lo meno astrattamente, perseguibili; e ciò soprattutto in quelle persone etichettate come diverse dal corpo sociale. Affinché ciò possa avvenire sembra indispensabile superare la concezione della giustizia come entità meramente distributiva, costruendo un sistema nel quale le figure dell'individuo e del soggetto preposto alla verifica del rispetto delle regole siano necessari ma non sufficienti; in caso contrario si corre il rischio di giungere ad effetti collaterali dannosi per l'uomo, come la non fruibilità, in concreto, dei diritti fondamentali⁵².

Un approccio di questo tipo avrebbe l'ulteriore pregio di scardinare una serie di situazioni in cui le categorie del diritto positivo non hanno dato prova di effettivo buon funzionamento. Numerose pronunce giurisprudenziali, unitamente alla legislazione vigente ed alla dottrina hanno, infatti, sottolineato l'importanza che assume nella vita di una persona il poter definire la propria identità secondo le proprie convinzioni e la propria storia personale, anche se vi sono casi, come quello in esame, in cui il percorso è estremamente complicato⁵³.

Il pensiero sul riconoscimento di un diritto all'identità personale è certo più complesso rispetto alle motivazioni che hanno condotto la giurisprudenza alla sua elaborazione. Le sentenze che hanno affrontato la tematica dagli anni 70 ad oggi non hanno elaborato una nuova visione della giustizia come strumento in grado di risolvere problematiche di questo tenore ma, ciò nonostante l'assenza della teorizzazione di un percorso finalizzato alla costruzione del diritto all'identità non ha impedito l'individuazione di un tratto comune a tutte le sentenze: l'idea che mancasse una tutela rispetto ad alcuni diritti formalmente individuati e normati.

Per comprendere meglio, pare utile richiamare il ragionamento svolto da Pino⁵⁴, il quale si sofferma sul rapporto diritto e filosofia in materia di identità. L'autore, dopo aver analizzato con precisione il percorso giurisprudenziale e normativo che ha condotto all'affermarsi del diritto all'identità personale, svolge alcune importanti considerazioni circa il modo di intendere i concetti nelle due diverse discipline. Se infatti, è ben conscio delle somiglianze presenti nel linguaggio del diritto e della filosofia, d'altra parte afferma come il tecnicismo della materia positivista spesso

⁵⁰ Nussbaum 2007.

⁵¹ Nussbaum in Alessandrini 2014: 24.

⁵² Sequeri 2017: 32 ss.

⁵³ Per un primo approccio si veda Mancini T., Psicologia dell'identità, Il Mulino, 2010.

⁵⁴ Pino 2003.

conduca i giuristi ad utilizzare alcuni termini e alcune nozioni in maniera “ingenua e fuorviante”⁵⁵. Questa affermazione deriva dalla constatazione per cui, nella formulazione del diritto all'identità personale, emerge come i giuristi non abbiano tenuto conto delle teorie sull'identità personale presenti nella filosofia⁵⁶. Tale non è priva di significato se si considera che, secondo Pino, “i giuristi hanno da sempre ignorato il dibattito filosofico”⁵⁷ e forse, proprio per tale ragione, il concetto di identità personale, oggi affermato nel diritto positivo, appare problematico e ambiguo, tanto da non risultare applicabile a tutti, come invece dovrebbe. Pino, in chiusa, afferma che a suo parere il problema non è dato tanto dalla eccessiva semplificazione operata dai giuristi, quanto piuttosto dalla mancanza di criteri specifici legati alla definizione del diritto all'identità personale. La giustificazione ammessa per superare tale mancanza sarebbe da ricercare nel significato dell'operato giurisprudenziale, non avendo la definizione del diritto all'identità personale finalità conoscitive quanto piuttosto prescrittive. Considerato ciò si giunge all'affermazione per cui esiste un diritto all'identità personale dotato di rilevanza per il diritto ma nulla di più. In un'ottica di tal tipo, il diritto all'identità personale non pretende di ergersi a diritto completo, definito e perfettamente applicabile, in quanto, proprio per come è stato costituito, appare monco. La scelta di avere un diritto all'identità personale nasce dalla necessità di avere certezza nel diritto stesso, con il limite, da riconoscere, per cui il suo contenuto è indeterminato e “mal definito in diritto”⁵⁸.

Seguendo le pronunce sull'identità e provando a far rientrare nella categoria degli aventi diritto a esigerne l'attuazione una persona minore di età e disabile, ben si comprende come tutte le considerazioni di cui alle sentenze incontrino grandi limiti e siano nella loro essenza di difficile applicazione; ed il quadro si complica ulteriormente quando come soggetti di diritto ci si riferisca ai minori disabili che, in ragione della loro condizione, siano stati abbandonati alla nascita. Se pur questa casistica è marginale, non è giustificabile omettere una riflessione che coinvolga anche questi soggetti ed il loro legittimo diritto ad acquisire una propria dimensione identitaria.

Al contrario, l'esclusione di alcune categorie svantaggiate da questo percorso rappresenterebbe, così come affermato dalla dottrina più autorevole, il fallimento del modello prescelto e la necessità di un ripensamento del concetto di giustizia, in modo da ricreare una società inclusiva della categoria disabile, nella quale siano eque non soltanto le premesse teoriche, ma anche i principi applicativi. Se ciò non dovesse realizzarsi, la teoria stessa ne rimarrebbe inevitabilmente limitata, con l'ulteriore grave conseguenza che chi non rientra all'interno del modello sociale applicato non potrà far valere alcun diritto poiché ciò non gli spetta e la comune percezione ritiene giusta questa privazione a suo carico, come emerso nel caso di Giovannino, la cui identità non sembra rappresentare, allo stato attuale, un diritto da lui potenzialmente fruibile in modo pieno ed effettivo⁵⁹.

⁵⁵ Pino 2003: 181 ss.

⁵⁶ Pino affronta per sommi capi le teorie della filosofia della mente e della filosofia politica per spiegare al lettore che l'identità personale è materia ampiamente studiata nella disciplina della filosofia. Pino 2003: 182.

⁵⁷ Pino 2003: 188.

⁵⁸ Pino 2003: 189.

⁵⁹ Nussbaum 2007: 355.

6. L'identità rileva per tutti gli individui o rappresenta una veste che solo alcune categorie sociali sono legittimate ad indossare? Alcune riflessioni conclusive sulla vicenda di Giovannino.

Freud scriveva che l'identità è un principio cognitivo e regolativo per il quale un soggetto si orienta nell'azione scegliendo tra più alternative possibili, e preservando la sua coerenza psichica e culturale. L'accento veniva posto sulle rotture e sulle resistenze attraverso le quali la cultura si evolve insieme all'uomo.

In questo quadro, l'identità offre quel corredo culturale di cui sono forniti i soggetti nella comunità costituendo l'apparato simbolico, normativo e strumentale attraverso il quale un soggetto si colloca in un determinato contesto individuato nel tempo e nello spazio⁶⁰.

Volendo provare ad estendere queste considerazioni al caso di Giovannino non sembra azzardato affermare come il contesto culturale nel quale è nato abbia già deciso la sua collocazione nel mondo: un bambino nato difettoso e, per questa ragione, "scartato" ed abbandonato. Ed il giudizio del corpo sociale si estende anche ai suoi genitori biologici, accusati di aver commesso un crimine poiché non sono stati in grado di accettare il loro stesso figlio. E, indirettamente, un giudizio sembra sia stato effettuato anche nei confronti di chi, prima o poi, si troverà a crescere questo bambino: le nuove potenziali figure di riferimento di Giovannino vengono, infatti, descritte con un connotato aulico, come gli "eroi" che interverranno per rivestire il ruolo di chi avrebbe dovuto ma non ha, per scelta, voluto. In un contesto già così definito, come è possibile per l'identità di questo bambino farsi spazio liberamente e crescere, se risulta già sostanzialmente compromessa?

Vi sono categorie di persone alle quali viene preclusa la possibilità di poter fruire di un diritto, quello all'identità personale, che assume un'importanza fondamentale nella costruzione del proprio io. Questa esclusione è tale ed esiste poiché sostanzialmente il diritto stesso non è stato pensato come fruibile da tutti, ma solo dalle persone che, avendo determinate caratteristiche, posseggono gli strumenti per attivarne la fruizione. Vi è, dunque, una linea che separa gli individui e che colloca i soggetti privi di diritto e, conseguentemente, di tutele all'interno di una zona non definita, dimenticata.

In questo senso, emerge come il problema dell'identità chiami in causa la rappresentazione sociale e mediatica che se ne effettua. Proprio l'aver riconosciuto questo spazio problematico, su cui l'articolo insiste, potrebbe individuare una linea di ricerca volta a connettere la riflessione filosofica sulla nozione di identità con la costruzione difficile della nozione giuridica.

Appare a questo fine utile rendere più complessa la classificazione concettuale, provando a oltrepassare la distinzione positivista tra legalità e illegalità. A questo proposito, è possibile riferirsi a un'impostazione teorica di autori che provano a rendere più complesso lo scenario, anche al fine di individuare un legame tra teorie antropologiche come quelle di Nussbaum e di Sen e la contemporanea teoria del diritto.

Lindahl articola il suo pensiero a partire dalla rappresentazione delle azioni collettive e dei movimenti comunitaristici o antiglobalistici "che postulano un accesso diretto a un'unità o un'identità originaria tale da fugare ogni dubbio su ciò che, in ultima analisi, costituirebbe la nostra vera e propria – autentica- forma d'essere"⁶¹. Parlando di globalizzazione Lindahl, dopo aver definito

⁶⁰ Freud 1989: 479- 480; 488.

⁶¹ Lindahl [2019]2020: 107.

quale sia il contesto della legalità, introduce una ulteriore riflessione sulle differenze tra le situazioni di a-legalità e illegalità, sostanzialmente muovendosi tra inclusione ed esclusione in materia di confini⁶².

Secondo l'autore, la legalità è rinvenibile là ove "Un ordinamento giuridico, nella stessa misura in cui rende possibile e limita il dove, il quando e il cosa di un comportamento, nel (a) distinguere e interconnettere soggettività giuridiche, (b) rende altresì possibile e limita il chi di un comportamento⁶³".

Quando si utilizzano categorie di legalità ci si ritrova in situazione per le quali "il diritto ordina nella misura in cui delinea i confini spaziali, temporali materiali e soggettivi di un comportamento", sostanzialmente affermando che ciò che si sta facendo è giusto perché previsto dall'ordinamento. In tal modo si esplicita che quanto è "dentro" il sistema di diritto può essere compiuto proprio perché previsto.

Quando, al contrario, ci si muove nell'alveo della illegalità vi è "una interruzione dell'ordinamento giuridico⁶⁴", con conseguente emersione di una diversa prospettiva nella quale tutti i confini della legalità vengono violati. Lindahl si sofferma sulla importanza del comportamento posto in essere dal soggetto specificando che lo stesso assume rilevanza nella illegalità proprio per il fatto di aver violato la norma.

Se questi due scenari, legalità e illegalità sono conosciuti a tutti, così non è per la a-legalità, costruzione nella quale il punto focale è rappresentato da una "rottura" rispetto alla illegalità in quanto "la a-legalità designa un comportamento che mette in discussione la distinzione stesa fra legalità e illegalità operata dall'ordinamento giuridico in una determinata situazione⁶⁵".

Qual è il tratto peculiare di questo ulteriore possibile scenario sociale? Non risulta chiaro quale sia la norma applicabile, vi è un "buco" all'interno del sistema, irrisolvibile con le categorie conosciute della legalità e della illegalità. Lindahl si concentra, a tal proposito, sulla inclusione ed esclusione normativa che genererebbero, messe in relazione tra loro, una vera e propria marginalizzazione con l'effetto per cui tutto ciò che non rientra nella legalità o illegalità genera una posizione di chiusura. Il risultato è il grande "disorientamento normativo" dato dalla a-legalità, ove la "a" non ha funzione privativa con carattere negativo, ma anzi, al contrario sottolinea la presenza di un elemento estraneo e sconosciuto all'ordinamento.

Il nuovo approccio utilizzato da Lindahl si può estendere anche al discorso identitario, se si pensa ad una situazione, come quella di Giovannino, in cui siamo di fronte ad un non riconoscimento di un diritto, che automaticamente porta il non fruitore ad essere escluso e tagliato fuori perché non rientrante nelle categorie normativamente e, ancor più, socialmente previste.

Per questa via la categoria della a-legalità, può essere utilizzata per far emergere tutte quelle situazioni alle quali le categorie del diritto, così come oggi staticamente elaborate, non sono in grado di dare risposta, al fine di tentare di farle coesistere con il sistema di diritto attualmente vigente.

"Il comportamento a-legale contesta la distinzione fra legale e illegale così come questa viene concretamente determinata da un determinato ordinamento giuridico⁶⁶".

⁶² Lindahl [2019]2020: 85 ss.

⁶³ Lindahl [2019]2020: 49 ss.

⁶⁴ Lindahl [2019]2020: 52.

⁶⁵ Lindahl [2019]2020: 58 ss.

⁶⁶ Lindahl [2019]2020: 70.

In definitiva, il diritto all'identità, che secondo le categorie del diritto positivo dovrebbe essere un diritto a cui può legittimamente aspirare ogni individuo, non è esigibile da tutti indistintamente. Il caso del minore disabile abbandonato alla nascita è solo un esempio e si potrebbe estendere il ragionamento a qualsiasi altra categoria c.d. svantaggiata: l'immigrato, il minore straniero non accompagnato, la persona disabile in generale. Seguendo questo modo di pensare sarebbe forse più corretto affermare che, nella sostanza, esistono più diritti all'identità personale, differenziati a seconda delle categorie di persone alle quali ineriscono. Ma se, al contrario, si vuole sostenere la tesi che esista oggi un unico diritto all'identità personale, che può e deve essere fatto valere da chiunque, bisogna farlo con la consapevolezza che questa affermazione presenta ampie zone grigie. Tutto ciò considerato, nell'attuale contesto normativo nazionale non sembrano esistere elementi certi per poter affermare che il diritto all'identità personale, seppur più volte rielaborato dalla giurisprudenza e dalla normativa, possa effettivamente essere considerato "diritto" secondo le categorie del diritto positivo. Questa tesi, seppur tristemente estrema, è il risultato di un'analisi su un sistema di relazioni sociali all'interno del quale, attualmente, non sembra che tutti i potenziali destinatari del diritto preso in esame abbiano la possibilità di accedere a strumenti tali da poter costruire, effettivamente, la propria identità personale; e ciò in ragione del fatto che il resto dei consociati vi ha già provveduto, in violazione e spregio dell'altrui libertà ad autodeterminarsi e senza tenere in alcuna considerazione che non esiste alcun diritto a costruire l'identità altrui.

BIBLIOGRAFIA

- Alessandrini G. 2014, *La pedagogia di Martha Nussbaum. Approccio alle capacità e sfide educative*, Franco Angeli, Milano.
- Anderson E. 1999, *Whatis the Poin of Equality?* In *Ethics*, Vol. 109, n. 2, Chicago, The University of Chicago Press.
- Andolfi M. Cigoli V. 2003, *La famiglia d'origine*, Milano, Angeli.
- Bauman Z. 2003, *Intervista sull'identità*, Roma- Bari, Laterza.
- Belotti V., Onelli P. *Un volto o una maschera? Rapporto sulla condizione dell'Infanzia e dell'adolescenza in Italia*, Firenze Istituto degli Innocenti, 1997.
- Bianca C. M., Busnelli F.D. 1999, *Spunti per un inquadramento sistematico, Tutela della privacy-Commentario*, in *Nuove leggi Civ. Comm.*, Padova, Cedam.
- Bigazzi S. Nencini A. 2008, *How evaluations construct identities: the psycholinguistic model of evaluation.*.Budapest, Élmény, tötrénet–a történetekélménye.ù
- Bobbio N. 2011, *Giusnaturalismo e positivismo giuridico*, Roma- Bari, Laterza.
- Boccacin, L., Marta, E. 2003 *Giovani-adulti, famiglia e volontariato. Itinerari di costruzione dell'identità personale e sociale*, UNICOPLI, Milano.
- Borsari, R. 2013, *Profili critici del diritto penale tributario*, Padova, University Press.
- Bowlby J. 1999, *Attaccamento e perdita. L'attaccamento alla madre*, Torino, Boringhieri.
- Contarello A., Nencini A., Sarrica, M. 2007, *Sé, identità e cultura*. In B.M. Mazzara, *Prospettive di psicologia culturale. Modelli teorici e contesti di azione*. Roma, Carocci.
- Cuozzo M. Guidi A. 2013, *Archeologia delle identità e delle differenze*, Roma, Carocci.

Dupuy J. P. 2010, *Avevamo dimenticato il male? Pensare la politica dopo l'11 settembre*, Postfazione di P. HERITIER, Traduzione di E. SCATTOLINI, Tôb. Collana di antropologia ed estetica giuridica 2, diretta da Paolo Heritier- Pierangelo Sequeri, Torino, Giappichelli.

Ferraris A. 2002, *La ricerca dell'identità*, Firenze, Giunti.

Finocchiaro G., *Identità personale (diritto alla)* Estratto da: DIGESTO delle Discipline Privatistiche Sezione Civile Aggiornamento, Milano, Utet.

Fiorelli F. 2007, *L'identità tra individuo e società. Erik. H. Erikson e gli studi su io, sé e identità*, Roma, Armando.

Freud S. 1989, *L'io e L'Es e altri scritti*, in *Opere*, vol. 9, Torino, Boringhieri.

Heritier P. 2014, *La dignità disabile. Estetica giuridica del dono e dello scambio*, Bologna, Dehoniane.

Hewstone M. Fincham F., Foster J. 2005, *Psychology*, London, Wiley.

Hobsbawn E. 1996, *Ethnicity and Nationalism Today*, in G. Balakrishnam, London, Mapping the Nation.

Leonelli S. 2003, *Molteplicità: l'identità personale tra narrazione e costruzione*, Bologna, Clueb.

Levinas E. 1973, *Autrement qu' être ou au- delà de l'essence*. Nijhoff. La Haye, trad. it, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, 1984 Jaca Book, Milano.

Lindahl H. 2019, *A-legalità, Autorità, Riconoscimento. Riconfigurazioni giuridiche nell'epoca della globalizzazione*- trad. it. e cura di Menga F.G, Torino, Giappichelli.

Lizzola I. 2010, *Di generazione in generazione. L'esperienza educativa tra consegna e nuovo inizio*, Milano, Franco Angeli.

Mancini T. 2010, *Psicologia dell'identità*, Bologna, Il Mulino.

Molina P. 1999, *Il bambino, il riflesso, l'identità. L'immagine allo specchio e la costruzione della coscienza di sé*, Firenze, La nuova Italia.

Monceri F. 2017, *Etica e disabilità*, Brescia, Morcellana.

Montuschi F. 2008, *L'identità del bambino*, in *Per un'idea di bambini*, di D'amato M. 2008, Roma, Armando.

Moscovici S. 1988, *Le rappresentazioni sociali*. In Ugazio V. (a cura di), *La costruzione della conoscenza: l'approccio europeo alla cognizione del sociale*, Milano, Franco Angeli.

Pace A. 2003, *Problematica delle libertà costituzionali. Parte generale*, Padova, Cedam.

Nussbaum M. 2002, *Bisogni di cura e diritti umani*, in *Giustizia sociale e dignità umana*, Bologna, Il Mulino.

Nussbaum M. 2007, *Nascondere l'umanità. Il disgusto, la vergogna, la legge*, Carocci, Roma.

Nussbaum M., 2010 *Le nuove frontiere della giustizia. Disabilità, nazionalità, appartenenza di specie*, Bologna, Il Mulino.

Nussbaum M. 2011, *Non per profitto. Perché le democrazie hanno bisogno della cultura umanistica*, Bologna, Il Mulino.

Nussbaum M. 2012, *Creating Capabilities. The Human Development Approach*, Bologna, Il Mulino.

Pino G. 2003, *Il diritto all'identità personale. Interpretazione costituzionale e creatività giurisprudenziale*, Bologna, Il Mulino.

Pino G. 2003, *Il diritto all'identità personale nel diritto privato italiano: interpretazione costituzionale e diritti giudiziari*, Bologna, Il mulino.

Pino G. 2006, *Il diritto all'identità personale ieri e oggi. Informazione, mercato, dati personali*, Milano, Giuffrè.

Pino G. 2015, *Sulla rilevanza giuridica e costituzionale dell'identità religiosa*, in *Ragion Pratica*, vol. 2, Bologna, Il mulino.

Pino G., Schiavello, A., Villa V. 2013, *Filosofia del diritto. Introduzione critica al pensiero giuridico e al diritto positivo*, Torino, Giappichelli.

Pizzetti F. 2016, *Privacy e il diritto europeo alla protezione dei dati personali: Dalla Direttiva 95/46 al Nuovo regolamento Europeo*, Torino, Giappichelli

Rawls J. 2008, [1971], *Una teoria della giustizia*, Feltrinelli, Milano.

Rawls J. 2012, [1993], *Liberalismo politico*, Einaudi, Torino.

Remotti F. 2010, *L'ossessione identitaria*, Roma- Bari, Laterza.

Ricciuto V. 1985, *Diritto di rettifica, identità personale e danno patrimoniale all'uomo politico*, nota a Trib. Roma, 7 novembre 1984, su rivista *Il diritto dell'informazione e dell'informatica*, Milano, Giuffrè.

Rossi S. 2015, *La salute mentale tra libertà e dignità, Un dialogo Costituzionale*, Milano, Franco Angeli.

Sabatino F. 2010, *L'omologazione selvaggia. Per una critica biopolitica della violenza*, Libreria universitaria, Padova.

Sella M. 2007, *La responsabilità civile nei nuovi orientamenti giurisprudenziali*, Milano, Giuffrè.

Sen A. 2000, *La diseguaglianza, Un riesame critico*, Il mulino, Bologna.

Sequeri P. 2017, *Retractationes, Unità di violenza e potere come cifra della moderna ragione critica*, in *Deontologia del Fondamento, Seguito da verso una svolta affettiva nelle Law and Humanities e nelle neuroscienze*, a cura di P. HERITIER, Giappichelli, Torino.

Stern D.N. 1987, *Il Mondo interpersonale del bambino*, Torino, Boringhieri.

Zanichelli M. 2012, *Paradigmi di giustizia alla prova della disabilità*, Brescia, Queriniana.

Zencovich Z. 1985, *Onore e reputazione nel sistema del diritto civile*, Napoli, Jovene.

Zenovich Z., *Identità personale*, Estratto da *Digesto delle Discipline Privatistiche*, IV Edizione, vol. IX civile, Milano, Utet.

Giorgio Lorenzo Beltramo¹

Nomopoiesi. Una proposta concettuale

ABSTRACT

In the nineties of the last century, Italian anthropologist Francesco Remotti created a useful and active popular frame, that sums up an image of making humanity: anthropopoiesis. In brief, this theory states that every society pictures a human in his image and likeness, whether consciously or not, whether the poetical process is explicit or implicit.

Starting in France from jurist Pierre Legendre, the dogmatic anthropology (i.e. focused on the fiduciary power of images) will lead to the legal aesthetics theory of the fictional foundation of law. The law, and the society moulded on it, is based on a foundation people give credence to. However, as it is impossible to prove the truth of it, there comes the fiction - the founding place is dogmatic, mythical and always "elsewhere".

Nomopoiesis aims to be a bridge-frame for these two theories, a linkage that is as yet untested. I intend to demonstrate that the foundation is the same one and push together the theoretical contributions of the two disciplines.

KEYWORDS

Power, fiction, foundation, image, institution.

1. L'antropopoiesi

I. Etimo ed eco

Il termine 'antropopòiesi' è costruito sulle due parole greche *anthropos*, 'essere umano', e *poiesis*, 'costruzione', ma anche 'composizione poetica'. Quest'ultima deriva dal verbo *poieiv*, che significa 'fare', 'fabbricare', ma anche 'comporre' o 'raffigurare' in poesia.

Per la teoria è illuminante l'accostamento del verbo greco *poieiv* con quello latino *fingere*: dal tronco di 'formare', 'modellare', il suo significato si dirama ora in 'adornare', ora in 'educare', ora in 'inventare', ora in 'simulare' e dunque 'fingere'. Il participio perfetto è *fictus*, 'finto', 'inventato'; mentre il nome derivato *fictio* significa 'formazione', 'creazione', ma anche 'supposizione', e infine 'finzione', da cui anche 'finzione legale' (la *fictio iuris*).

¹ Dottore in Giurisprudenza e in Lettere. beltramogl@gmail.com

In nuce, allora, la parola ‘antropopoiesi’ racchiude in sé gli elementi essenziali della teoria: l’uomo con la sua ‘umanità’, e la *poiesis* ossia la *fictio* di essa, in un senso ancora tutto da chiarire².

II. Prodromi teorici

Tre sono i principali anticipatori della teoria antropopoietica.

Primo, l’idea costruttivistica del *fare*, che pensa il soggetto come artefice, cioè colui che crea, che costruisce: in ogni aspetto della sua vita – da quello fisico a quello psichico a quello gnoseologico a quello morale – il *focus* è il soggetto e la sua comunità, come autori e coautori³.

Secondo, l’*incompletezza biologica*: l’uomo nasce nudo – per dirla con Kroeber – e tutti i suoi discendenti “nascono nudi e fisicamente inermi tanto quanto lui e il suo centesimo ascendente”⁴. Problema inizialmente ritenuto ‘naturale’ e risolto proprio dalla cultura (Geertz è stato uno dei principali sostenitori del completamento culturale⁵), la sua eziologia è oggi invertita: è la cultura la causa. Nel processo evolutivo che ha separato i primi esemplari della specie *homo* dagli altri ominidi, l’effetto di ritorno continuo tra la scelta (culturale) e la possibilità (fisica) ha plasmato l’essere umano di oggi: un essere biologicamente predisposto alla cultura e bisognoso di essa⁶.

Terzo, dunque, l’*incompletamento culturale*. Questo è il termine che sceglie Remotti per qualificare l’effetto dell’umana attività: un’arte del rattoppo, del *bricolage* – immagine cara a Lévi-Strauss⁷ –, per un’opera sempre incompleta.

Fare costruttivistico, incompletezza biologica e incompletamento culturale sono le corde che si incrociano nel nuovo nodo teorico, quando le esperienze etnografiche di alcuni studiosi – tra cui quella di Remotti presso i Banande del Nord Kivu (attuale Repubblica Democratica del Congo) – cominciano a riportare numerose testimonianze “riguardanti l’idea indigena del fare umanità”. Precisa l’antropologo: “Questo elemento ha un particolare valore fondativo dell’intera prospettiva, in quanto spiegherebbe la sua imprescindibilità e la sua universalità”⁸.

² Visto il carattere necessariamente riassuntivo dell’articolo, si potrà qui fornire solo un’idea semplificata e incompleta dell’antropopoiesi remottiana; ciò valga altresì per l’antropologia dogmatica e per il fondamento finzionale del diritto.

Francesco Remotti è tra le voci più importanti dell’antropologia culturale contemporanea. Il suo contributo al dibattito teorico è impossibile da riassumere in questa sede; ma proprio il metodo euristico dello studioso, che procede per emblemi concettuali forti e risonanti, ci permette almeno di citare i più importanti. Contro l’“ossessione identitaria” del mondo (1996, 2010) egli oppone la somiglianza del “condividuo”, come unica via per la “convivenza” (2019); nel pensiero assoluto e nella condanna del “contro natura” (2008), egli scorge una perdita di “complessità” culturale, un “impoverimento” ed un “ottundimento” (2011); contro il paradigma della contemporaneità interno alla sua scienza, rivendica un’“antropologia inattuale” che non tralasci di indagare le “sopravvivenze” del passato (2014); sua è l’immagine della “rete di connessioni” tra culture, quale scopo dell’antropologia culturale (2000, 2009).

Per una più ampia inquadratura del pensiero remottiano e per una critica dell’antropologia culturale – metodo, oggetto, scopo e paradigma scientifici – nonché del suo possibile contributo alla filosofia del diritto, rimando al mio lavoro di tesi: Beltramo 2019.

³ Remotti 2013. Remotti 2002.

⁴ Kroeber 1974: 46. Cfr. Remotti 2011: 10.

⁵ Geertz 1987. Cfr. Remotti 2013: 9-10.

⁶ Remotti 2011: 116-117. Vedi *infra* (1.III).

⁷ Lévi-Strauss 1964: cap. I. Cfr. Borutti S. 1999: 156.

⁸ Remotti 2002: 3.

III. Dato pratico

Il punto di partenza è la novità, ogni volta, dell'uomo che nasce. Kroeber – lo abbiamo visto – ne afferma la nudità fisica; ma la metafora classica della cultura come *habitus* (da cui 'abitudine'), nonché la portata semantica del verbo latino *colĕre* che ammette anche 'abbellire', 'adornare' (e *cultus* è l'uomo elegante e raffinato), ci dovrebbero suggerire che quella nudità è altresì culturale⁹.

Prodotto sociale per eccellenza, la cultura è l'informazione comunicata di un apprendimento altrui (oltre alla memoria del proprio). Il vantaggio rispetto all'ereditarietà informativa sta nella velocità, che potenzia l'aspetto adattivo e creativo; al contrario, lo svantaggio di una comunicazione sta nella sua esternalità, in parte risolto e in parte aumentato nella specie umana dalla scrittura. Due caratteristiche della nostra specie valgono da esempio: la *neotenia*, per cui un bambino non può non essere acculturato, pena il mancato sviluppo cerebrale¹⁰; la *pubertà linguistica*, per la quale egli non può non essere istruito, pena l'incapacità di leggere la cultura¹¹.

Autore e portatore del proprio mondo conoscitivo, l'animale sociale compie allora un azzardo tanto rischioso quanto necessario. Non c'è – se non nella cultura stessa – una guida alla cultura; e la scelta, ogni scelta, è un'esclusione di possibilità alternative. L'*etero-riferimento culturale* è la scommessa evolutiva dell'animale parlante: una scommessa doppia, se è vero che non solo l'uomo si è reso dipendente dalla cultura, ma per averla dipende dagli altri; e tutto ciò che vince è poter partecipare della società e della cultura a sua volta.

La consapevolezza della strettoia vitale genera il timore di sbagliare, e sbagliare una scelta tanto importante come vivere è forse il timore più grande. La cultura – lo si capisce presto – non copre mai tutto lo scoperto: la cultura non completa.

La società tutta è così costantemente impegnata nella lotta contro la sua paura più grande, la paura del vuoto di senso; in questo, essa è sostenuta dalla sua più grande speranza, la pienezza di senso di vivere. Come si figuri questo senso, quale sia il fondamento che lo origina, è questione che spetta ad ogni società affrontare e (continuare a) risolvere.

IV. Fede

L'idea che ciascuna società ha dell'uomo è strettamente legata all'idea che ha del mondo: si dirà allora che ogni società ha una sua *antropologia* e una sua *cosmologia*, e che sulla base di queste prende le sue decisioni. Un aspetto appare subito di vitale importanza: occorre crederci.

⁹ Remotti 2011 3-4.

¹⁰ Conosciuta anche come giovanilizzazione, altricialità o fetalizzazione della forma, la neotenia è il mantenimento nell'adulto di tratti tipici dello stato infantile, con particolare riferimento alla neuroplasticità. Il cervello dell'*Homo sapiens*, in misura oltremodo maggiore rispetto a quanto accade per qualsiasi altra specie, ritarda il suo sviluppo fino a molti anni dopo la nascita (si parla di quasi due decenni di formazione massiva). Questa lentezza nell'ominazione (lo sviluppo dell'organismo umano) rende il nostro cervello molto più esposto all'impronta di fattori ambientali e sociali di quanto non avvenga per gli altri animali. Un vantaggio evolutivo enorme, ma anche un enorme rischio. Vedi Lutri, Acerbi, Tonutti 2009: 25. Rizzolatti, Gnoli 2016: 68. Morin 2016: 29.

¹¹ Sul punto si veda Berruto: "Se entro l'età di 11-12 anni un essere umano non è stato esposto a stimoli linguistici provenienti dall'ambiente culturale in cui vive, lo sviluppo della lingua è praticamente bloccato", Berruto 2006: 20.

È questo il problema del “*valore fiduciario*” che concerne qualsiasi informazione – come afferma Paolo Heritier¹² – e che implica un’attenzione particolare non solo alla logica dell’informazione stessa, alla sua *ratio*, bensì anche alla retorica informativa, alla sua *fictio*.

Non è un caso, allora, che ogni società supporti la fiducia nelle sue informazioni fondamentali istituendone la verità, cioè garantendo con strumenti ‘ufficiali’ quelle idee dell’uomo e del mondo che devono apparire evidenti, ovvie, addirittura ‘naturali’.

L’antropologia e la cosmologia sono dunque un sistema di teorie e valori credute vere dalla società che le ha create: in altre parole, esse sono un *mito*. Come ogni credenza, avranno bisogno di organizzare ruoli (rispetto all’autorità, e prima fra tutti l’autorità stessa), discipline (lecito e illecito), pratiche (liturgie e rituali), immagini (simboli, feticci)¹³.

Federico Ferrari ricorda che il *sacro* è “proprio ciò che è messo da parte, ciò che è separato, distinto”¹⁴. Ora, la creazione di un’immagine (anche di un’immagine mentale, qual è un’idea) è sempre una separazione della cosa raffigurata dal flusso corruttibile del reale; le icone e gli idoli testimoniano del potere mitizzante dell’immagine (e dell’immaginazione).

A fortiori, non c’è immagine più sacra – dice Ferrari – di quella che viene *detta* sacra: la parola è qui *figura* rafforzativa del processo di separazione finzionale. Tale rafforzamento, però, funziona in modo contro-intuitivo, occultando la *mano* dell’uomo e distogliendo il soggetto dal suo ruolo, dalla consapevolezza artistica¹⁵; in termini ferrariani, dalla coscienza del proprio sguardo. ‘Sacro’ è una parola performativa solo se non lo si sa.

Il *rito*, allora, è propriamente quello strumento che “mette in scena” il sacro, garantendo un effetto sociale di senso. “I miti – ci dice Marc Augé – sviluppano le cosmologie e i riti le mettono in pratica: le vite individuali si ordinano essenzialmente sul modello così delineato. Quanto più è forte l’adesione a questo modello, tanta meno libertà è presente, mentre è presente tanto più senso”¹⁶.

V. Surplus

Nel volume *Cultura*, Remotti ritorna spesso sul concetto di surplus o “in più” culturale: esso è descritto come un dispendio di energie ulteriore, da parte di una società, rispetto a quello profuso nella risposta ai bisogni primari, quelli biologici.

Ogni cultura ha bisogno di stabilità per sopravvivere e deve dunque far fronte al continuo mutamento del reale per guadagnare un minimo di replicabilità nel tempo. Nello specifico, la cultura ha bisogno di essere *adatta*, ossia adeguata ai problemi che deve risolvere; *riconoscibile*, ossia comprensibile e distinguibile dalle altre possibilità; infine *riproducibile*, cioè non esaurire l’utilità dello sforzo inventivo nel breve tempo¹⁷.

¹² Heritier 2012b: 41.

¹³ Cfr. Fabietti 2014.

¹⁴ Ferrari 2013: 18.

¹⁵ Sull’occultamento della mano artefice, specialmente in icone sacre dette *acheropite*, “ossia non fatte da mano umana”, vedi Latour 2009: 287 e ss.

¹⁶ Augé 2017: 11. Si noti che Legendre descrive la formazione della società in uno “spazio normativo” con gli stessi termini: il *mito* (figurazioni simboliche o “*figuralia*”) si realizza come legame nelle *comunità* (effetti o “*practica*”) attraverso lo strumento mediatore del *rito* (istituzione) nel quale si manifesta e agisce il *potere* (2005: 200). È quest’ultimo, infatti, l’interprete di quelle figure mitiche che “danno forma e plasmano”, e assume così il ruolo del demiurgo, ossia etimologicamente dell’artigiano del popolo. Sui *figuralia* come “nomogrammi” vedi *infra* (3.II.).

¹⁷ Remotti 2011: 69.

Questa esigenza può essere affrontata in molti modi, ma – dice l’antropologo – è inevitabile il ricorso alla *finzione*. Occorre cioè occultare l’aspetto forse più fragile di ogni scelta culturale, la consapevolezza delle possibilità alternative, e con esso la domanda critica sulla validità, l’opportunità, finanche il senso di quella che appare presto essere solo un’opzione fra le altre¹⁸.

L’*occultamento* è uno dei poteri della *fictio*, e può manifestarsi – per citare gli esempi più tipici – in una *naturalizzazione* della scelta, in una *reificazione* del suo prodotto, in una *incorporazione* dei suoi effetti, in una *personificazione* del suo processo, in una *sacralizzazione* della sua origine, in un’*ostentazione* del suo segreto o della sua evidenza, in una *banalizzazione* o *rimozione* dell’umano intervento, in una *proibizione* conoscitiva (tabù), in un’*emarginazione* informativa, e infine – ovviamente – in *ignoranza*.

Quest’ultima è forse l’unica a non essere in più, ma semmai in meno; tuttavia è evidente come l’occultamento, qualsiasi sia l’effetto scenico creato con quel surplus di energia, miri a nascondere un’informazione destabilizzante. La finzione, cioè, risponde ad un profondo e quasi inconfessabile *disagio* dell’uomo¹⁹.

Benché dunque essa non sia evitabile, possono essere diversi gli approcci psicologici e comportamentali. Nell’impostazione di Remotti, anche lo sguardo autocritico sulla propria cultura è cultura: per essere precisi, è “metacultura”, un aspetto che anzi aumenta la densità e la complessità del pensiero sociale. Al contrario, la difficoltà o il rifiuto di uno sguardo su di sé è visto da Remotti come sintomo di esiguità culturale e di impoverimento: per essere precisi, esso è foriero di “ottundimento”²⁰.

VI. Potere

La teoria antropopoietica riconosce l’assenza di un *modello* umano dato. Impegnato nella costruzione di sé, spinto a scegliere che cosa fare, che cosa dire, che cosa imporre e vietare, l’uomo non ha altro modello se non quello altrui, di altri uomini come lui.

Attraverso la finzione del fondamento (il surplus che la cultura mette in campo) è possibile invocare la natura, la divinità, la normalità, la tradizione, la storia; non ha importanza, da una prospettiva antropopoietica questo attiene all’occultamento di una scelta, e questa scelta è sempre e solo umana²¹. Da ciò segue che quel dire, quel ‘si dice’ in tema di fondamento ha valore performativo: è una tecnica scenica, anzi poetica; è una creazione artistica.

Ugo Fabietti ha dedicato due studi al ruolo della *memoria* e dell’*oblio* nella costruzione culturale di una società: operazioni di selezione, di esclusione, di enfasi e finanche di trasformazione del passato sono alla base delle comunità. Non solo: la storia può addirittura cambiare in relazione ai bisogni contingenti, con l’effetto ineffabile delle nazioni fondate sull’errore²².

L’assenza del modello libera un posto, questo sì molto reale: il posto di colui che ha il *potere* di fingere. Su questo delicatissimo tassello si gioca buona parte della tenuta del sistema. Il luogo del potere è ovviamente luogo di *responsabilità*; e al problema invero enorme della sua bontà e qualità, le società rispondono con gli accorgimenti più disparati. Scomporre il potere in autorità diverse in

¹⁸ *Ivi*: 72.

¹⁹ *Ivi*: 103.

²⁰ *Ivi*: 163-164, 243.

²¹ Remotti 2013: 52-53.

²² Fabietti 2018. Fabietti, Matera 2018.

modo che si controllino e bilancino a vicenda, fissare per iscritto alcuni principi fondamentali e inviolabili, rifarsi ad una primigenia investitura popolare la cui insondabilità si perde di là dal tempo sistematico è la nostra scelta.

Esiste una “semplicissima verità”, dice Remotti: fare la propria umanità è compito irrinunciabile per ogni uomo e per ogni società²³. A mio parere, però, la verità è semplice se ‘guardata da lontano’, secondo i dettami dell’antropologia; ma dal ‘punto di vista dei nativi’ è una verità occultata e può risultare molto difficile²⁴. A partire forse proprio dal fatto che tale scelta è *irrinunciabile* pur essendo *alienabile*: intendo che, in campo antropopoietico, scegliere di non scegliere non elimina quel compito, ma lo affida sempre a qualcun altro; significa cioè disporre del posto del potere con un atto di audace liberalità.

La scelta spaventa; l’ostacolo appare insormontabile, il compito è troppo arduo. È per esprimere questa sensazione di dubbio sulle proprie capacità, se non di timore di fronte alla responsabilità antropopoietica, che Remotti parla di “drammi dell’antropopoiesi”²⁵. È il dramma vero e falso di ogni società e di ogni uomo.

VII. *Fictio*

L’antropopoiesi è una teoria della *finzione*, nata nel paradigma relativista dell’antropologia²⁶.

Essa parte da un dato banale: l’efficacia della scelta. Là dove il comportamento non è necessitato dall’unicità della risposta innata, bensì è scelto tra una molteplicità di risposte possibili, quella scelta è certo interpretabile come cultura²⁷. Ogni scelta culturale, ad efficacia variabile a seconda della sua portata, ci plasma.

Da un primo punto di vista, dunque, la finzione teorizzata è propriamente il modellamento culturale dell’uomo, a partire forse dal suo cervello (si pensi alla plasticità cerebrale)²⁸. *Fingere*, qui, significa ‘dare forma’ alla materia.

A questo dato di fatto, l’antropopoiesi applica il proprio paradigma e vede la scelta come relativa. Non c’è una verità data, non un modello sovraumano etico o estetico. Il dramma nasce allora dall’esigenza umana di stabilità, a cui le società rispondono con un surplus culturale che occulta quella relatività sotto un’idea fondamentale, e ottiene la fede.

Da un secondo punto di vista, dunque, la finzione dell’antropopoiesi è il fondamento culturale dell’uomo: l’atto è sacrale, cioè propriamente una separazione da ‘qui’ e un riposizionamento in un posto ‘altrove’. *Fingere*, in questo caso, significa ‘dare forma’ alle idee.

²³ Remotti 2013: 212-217.

²⁴ È il “paradosso” dell’osservazione partecipante dell’antropologia, come lo chiama Fabietti: da un lato l’osservazione, che è distaccata (lo sguardo da lontano sostenuto da Lévi-Strauss), dall’altro la partecipazione, che è coinvolgente (e permette di accedere al punto di vista del nativo). Vedi Fabietti 1999: 26-27.

²⁵ Remotti 2013.

²⁶ Oltre all’insuperabile Fabietti e alla sua proposta di guardare al relativismo come ad un *metodo*, un’intenzione cosciente, uno sforzo concettuale: lo sforzo di sospendere il giudizio, per lasciarsi aperta – lottando ogni nostra abituale e morale resistenza – la possibilità di cambiare idea (1999: 25); vedi anche Remotti 2008: 27-36 e *passim*; Barba 2008; Biscaldi 2009.

²⁷ Remotti 2011: 61.

²⁸ Sulla plasticità cerebrale si veda Lakoff 2019: 4-6 e *passim*; Fabbro 2010: 34; Changeux 2018: 36-37 e *passim*; Rizzolatti, Gnoli 2016: 67-71 e *passim*.

Le idee così formate diventano il *modello* della materia. L'uomo prende cioè coscienza della plasticità che lo caratterizza e decide di orientarla, a partire dall'elemento più malleabile: il pensiero²⁹. Si creerà allora un'idea sociale di umanità confacente alla rete di idee etiche ed estetiche della società, e su quella (oltre che su altre incalcolabili possibili influenze) ogni singolo si formerà la propria. Infine, in base a quel modello, si giudicherà la conformità di ognuno, la sua adeguatezza: la *dignità* umana.

L'uomo ha un bisogno di fiducia inconfessabile, e mai per nessun motivo lo lascerà insoddisfatto. Quel posto nel suo intimo vuole essere occupato: e chiunque o qualunque cosa meriti quella fiducia, 'ne va' della sua vita. È questo il posto del *potere*, di chi si fa interprete del fondamento e garante dello *status quo*.

L'antropopoiesi è dunque la teoria della finzione che genera l'uomo: una finzione necessaria e reale, cioè irrinunciabile ed efficace.

2. L'antropologia dogmatica

La teoria del fondamento finzionale del diritto deriva dal lavoro teorico di Pierre Legendre, storico del diritto canonico e psicanalista francese, e dalla sua proposta di un'*antropologia dogmatica*, rielaborata in ambito italiano soprattutto da Paolo Heritier e Luisa Avitabile³⁰. Essa è un metodo d'indagine dell'*humanum*, valido per ogni società e ogni cultura, che poggia su un dato antropologico universale o, meglio, su una rete di universali umani: la parola, l'immagine, l'istituzione (del soggetto e della società), la finzione, il potere di verità, l'emblema, il riferimento fondatore, la struttura ternaria dell'identità (soggettiva e sociale)³¹.

I. Etimo ed eco

La parola greca *dogma* significa 'opinione', 'credenza' e può dunque estendersi a qualificare sia una filosofia sia una religione sia una decisione o un decreto. L'origine risale al verbo *dokein* che significa 'sembrare', 'essere considerato', facilmente inteso in senso positivo come 'sembrar bene', anche se ad incolmabile distanza rispetto all'essere, *einai*, a cui anzi può trovarsi contrapposto: un conto è apparire, insomma, un altro è essere.

Da questa origine del termine, si può dire che Legendre riprenda i contenuti essenziali (*l'apparenza* come distinta dalla realtà, ma la quasi innata fiducia nella *bontà* del sembrare), traendo dal significato negativo che il termine ha successivamente assunto (imposizione teorica indiscutibile) per così dire solo la sua forza, ma non il suo carattere 'doloso'.

Il dogma, per Legendre, è l'immagine creduta, e tale credenza si realizza in modo pre-logico, quasi naturale: per l'innata predisposizione umana ad attribuire fiducia a ciò che vede, ossia a credere nell'immagine. Per dirla con le parole di Legendre, "l'immagine è il dogma"³².

²⁹ Cfr. Favole A., Allovio S., "Plasticità e incompletezza tra etnografia e neuroscienze", in Remotti 2002: 167-205.

³⁰ Avitabile 2005.

³¹ Legendre 2005.

³² Legendre 2009a: 64.

II. (Fede) Specchio

Il dato è il carattere auto-affermativo dell'immagine, che si impone con la sua stessa "presenza" – come dice Fabrizio Desideri –: essa è "qualcosa che si offre pubblicamente allo sguardo", e la sua sfacciata evidenza mette in difficoltà chi voglia indagarne il senso³³. L'immagine c'è, si fa guardare e si fa credere, nel senso che noi vediamo (davvero) quello che l'immagine mostra (vero o falso che sia ciò che mostra). In un certo senso, noi le diamo credito.

Il *potere fiduciario* dell'immagine e il suo essere presente e rendere presente ciò che raffigura danno ad essa – dice Legendre – un *effetto normativo*. La "*dimensione dogmatica*, la dimensione delle *evidenze sostenute dalla finzione*" è specifica dell'immagine. Esempio è lo specchio, sul quale compare un' "immagine, che non ha bisogno di alcuna prova affinché il soggetto aderisca alla verità"³⁴. Auto-affermativa, dunque, cioè auto-fondativa: ecco il dogma.

Illuminante è la metafora dello specchio scelta da Legendre, il luogo terzo – luogo di riferimento per noi – per vedere la verità (noi) attraverso l'immagine (la nostra). Il problema disarmante – la presa di coscienza del proprio limite – nasce qui: non è forse, quell'immagine che sono io, l'immagine dello specchio? Non mi vedo io forse "*in virtù dello Specchio*"³⁵?

Lo specchio è allora l'oggetto – e, in generale, il posto – del potere dell'immagine, che è potere di *verità*: è lui che mi parla, è lui che garantisce, è lui il mio riferimento. Insomma, lo specchio mi assicura che quella che vedo è la mia immagine (prima garanzia) e che quell'immagine corrisponde al vero, cioè a come sono io (seconda garanzia). Il problema è che io non ho alternative se non credere e affidarmi, perché non potrei mai guardarmi, se non – appunto – tramite qualcosa o qualcuno che funga da specchio: ecco il mio *limite*.

Si rivela qui "*l'esigenza di legittimità*" propria dell'uomo: il bisogno di sapere se ciò che vede è vero o falso, ma infine – questo è il punto debitore – il bisogno che ciò che vede sia vero³⁶. 'Chi sono io?', 'chi siamo noi?', pronunciate dal singolo e dalla società, sono domande troppo importanti per lasciare a lungo il dubbio sedere sul trono della verità. Il riferimento fondatore è allora una necessità, come lo specchio: perché lo specchio, precisamente,

è liberarsi dalle spiegazioni; è la *fede nelle immagini*, la fede nella propria identità e nella presenza umana del mondo – nella presenza di un mondo che in qualche misura ci riguarda³⁷.

Quando in questione c'è la nostra forma, siamo dipendenti da qualcosa o qualcuno che non siamo noi per vedere la nostra immagine. In termini legendriani, la nostra "identità" è intrinsecamente relazionale³⁸.

³³ Desideri 2018: 39-40.

³⁴ Legendre 2009a: 64.

³⁵ *Ivi*: 65.

³⁶ *Ivi*: 53.

³⁷ *Ivi*: 49.

³⁸ *Ivi*: 31. Sulla deriva individualistica propria della modernità, come rifiuto dell'origine relazionale dell'uomo, vedi *infra* (2.VI.).

III. (Surplus) Istituzione

La *parola* è per l'uomo un dato, perché anch'essa è indisponibile, nel senso che l'uomo è l'unico "animale parlante" e non può non esserlo: la parola gli è insegnata fin da bambino ed egli impara presto a maneggiare questo utensile sonoro o grafico, impara cioè a vivere nel mondo detto o scritto. Non potrebbe vivere diversamente.

La parola come si sa è un *segno*, ossia un legame tra un significante (il suono, l'immagine) e un significato (il concetto astratto). Legendre qualifica quel legame come dogmatico, per via del suo carattere convenzionale. Esso cioè appartiene alla "dimensione delle *evidenze sostenute dalla finzione*", creando un nesso molto simile a quello creato dallo specchio tra il soggetto e la sua immagine: è un dato da accettare, da credere vero, senza bisogno di qualche prova³⁹.

È possibile comprendere il ruolo dello specchio e il ruolo del segno come ruoli di distanza e vicinanza, cioè – nelle parole di Legendre – di "scarto" e di "legame": scarto che, tra significante e significato, si fa abissale (il loro legame è pura convenzione: la fisica non salva il verbo)⁴⁰.

Occorre allora una finzione che sappia guardare per noi nell'abisso. Questa finzione capace di spingersi oltre la materia, oltre la "constatazione banale della materialità del corpo e della presenza, anch'essa materializzata, delle parole", è l'*istituzione sociale*⁴¹.

Derivato di una lunga catena etimologica che da va da *stare* ('stare in piedi') a *sistère* ('porre' o 'porsi') a *statuère* ('fissare', 'erigere') a *instituère* ('fondare', 'costruire', e figuratamente 'stabilire'), l'istituzione è – potremmo dire – l'atto del fondare, quando il fondamento ne è ovviamente l'effetto. Legendre la descrive come il "montaggio" teatrale della società: ciò che serve a "*far tenere*" insieme la platea (il *laós*, il popolo come unità mistica)⁴². L'istituzione è il trucco – in termini remottiani, quel qualcosa "in più" – che produce la magia⁴³.

IV. Potere

Ma allora chi tiene lo specchio? Chi intercede col riferimento fondatore? E chi ci dice qual è? In somma, chi ha il *potere*?

Tra le due scene – quella dell'uomo vivente (o della società come insieme di uomini) e quella della sua immagine – si libera il posto dell'*interprete*, colui che conosce le virtù del supporto riflessivo, ossia del luogo sacro della verità, e ne svela i segreti. In un attimo, la verità del riferimento s'è fatta ermetica; *in suo nome*, l'interprete dice la verità⁴⁴.

In questa messa in scena, in questa teatralizzazione della verità concessa dal riferimento mitico fondatore (ma in sé quasi automatica nella normatività dogmatica dell'immagine), il soggetto teatrale e quello reale coincidono. L' "*incanto*", allora, deve tenere, il cielo di carta deve "*aver l'aria*

³⁹ *Ivi*, pag. 45 e ss. Legendre 2005: 50 e ss.

⁴⁰ Legendre 2009a: 42-46.

⁴¹ *Ivi*, pag. 43.

⁴² Legendre 2005: 46: "Tocchiamo qui il *potere di istituire la vita*, il fondo strutturale della disposizione civilizzatrice, tramite l'instaurazione di questa scena che regge l'edificio sociale, supporto delle finzioni che ci autorizza a pensare l'ordine normativo a partire da una teatralizzazione strutturante".

⁴³ Legendre 2009a: 54-55, 70 e ss.; Legendre 2005: 61 e ss.; Legendre 2009b: 26 e ss. Sul rapporto tra l'istituzione e il corpo mistico vedi Kantorowicz 2012.

⁴⁴ Legendre 2005: 57.

di reggersi” da sé; e perché ciò avvenga, il fondo del teatro – il fondamento – deve essere dimenticato come problema: è ovvio che tiene⁴⁵.

Quel posto – per usare le parole di Legendre – è all’uomo “indisponibile [...] è il posto assoluto”. Esso è rappresentato da figure emblematiche, quali le tende nel teatro, la bandiera o la corona in uno stato, il testo sacro in una religione: ecco l’*emblema*, la figura dell’oltre, dell’insondabile, dell’“abisso”; quando non è del “nulla”⁴⁶.

L’interprete ha il compito di parlare in nome dell’assoluto: il suo potere deriva dal rapporto esclusivo con esso. Si pensi qui ai chierici rispetto ai laici, agli scienziati rispetto ai profani (interessante metafora religiosa: profano è, propriamente, colui che sta fuori dal tempio, *pro fano*, dunque non iniziato alle sacre verità), ai giuristi rispetto ai cittadini, ai maestri rispetto agli allievi, agli adulti rispetto ai bambini.

V. (*Fictio*) Fondamento

L’“immagine di sé”, che fonda il singolo e la società in una relazione estetica con essa, si struttura – com’è proprio per un’immagine – in modo *ternario*: c’è il soggetto, c’è la figura e – nascosto, invisibile, “rimosso” dalla coscienza – il riferimento fondatore della sua verità. Questa è la finzione su cui si regge, oggi come ieri, il senso di vivere⁴⁷. Non è cambiato nulla nello schema di base, perché esso funziona qualunque sia il riferimento scelto per occupare quel posto mitico: perché quello è un *posto vuoto*, reso disponibile dall’esigenza umana di affidarsi.

Malleabile, sostituibile, “secolarizzabile” – nella terminologia di Heritier⁴⁸ –, il riferimento potrà allora cambiare (divinità, stato, scienza... in una *genealogia* che sarà allora specifica e da indagare per ogni cultura); ma il luogo terzo mitico rimane: perché – questo il paradosso – la sua finzione è all’uomo indisponibile.

Della società come testo significa allora della società come istituzione discorsiva, e l’antropologia dogmatica si propone di analizzarla dal punto di vista della struttura ternaria che la tiene insieme: dal punto di vista, cioè, della finzione estetica e dogmatica.

Da una prospettiva più propriamente psicoanalitica, l’antropologia di Legendre si può anche vedere come un’antropologia del “resto attivo” – come lo chiama nel volumetto *Lo sfregio* –, ossia di ciò che è rimosso ma che resta nell’inconscio sociale, ‘riserva di senso’ a cui ci si affida senza rendercene conto⁴⁹. La cecità di fronte a questo precipitato storico-culturale è precisamente ciò che l’antropologia dogmatica intende risolvere.

VI. Esempio: la modernità in Remotti e Legendre

⁴⁵ Per la finzione di “*aver l’aria di reggersi in piedi*” (il “*montaggio*” scenico della società) vedi Legendre 2005: 61-63. Sul “*punto di riferimento di civiltà*” che ha la funzione di “*far tenere in piedi*”, cfr. anche Legendre 2009b: 35.

⁴⁶ Legendre 2009a: 68. Per l’“abisso” e il “nulla” vedi Legendre 2009b: 147.

⁴⁷ Legendre 2009a: 28 e ss.

⁴⁸ Heritier 2012a.

⁴⁹ Legendre 2009b: 11 e ss.

Propongo ora un esempio applicativo delle tesi remottiana e legendriana: un tema storico-culturale su cui entrambi gli autori tornano in più d'una occasione; fatto che dimostra certo l'importanza del tema stesso, ma altresì la forte vicinanza di vedute.

Dall'avverbio latino *modo*, 'ora', 'adesso', la modernità è un'epoca teoricamente semplicissima da individuare: è sempre quella in cui ci si trova. Più che un tempo mitico, la modernità è il mito dell'assenza di tempo: essa sembra aver risolto il problema della storia (problema genealogico) eliminandolo; è assoluta⁵⁰. Tuttavia, il mito moderno – dice Remotti – ha dovuto *fondarsi* come diverso, separandosi da ciò che veniva prima (“una nuova conformità definita *in opposizione* all'antica”, dice Legendre⁵¹). Non solo, ma oramai è costretto ad aggiornarsi continuamente, e il prezzo che paga per questa sete di progresso è l'obsolescenza continua di sé stesso, la sua stessa perdita⁵².

È questa una finzione a fondamento di cui la modernità non si accorge. Anzi, nella sua assoluta alterità – denuncia Remotti –, essa crede di poter fare a meno della finzione antropopoietica: “non c'è bisogno di arrovellarsi troppo sul tipo di umanità che si vuole realizzare”; finalmente, è venuto il tempo della consapevolezza, del progresso tecnologico e del pensiero libero: ormai sappiamo che cos'è l'uomo⁵³. Se l'antropopoiesi è una finzione – nota l'antropologo –, fingere di non averne bisogno grazie all'evidenza della verità è una finzione duplice. La modernità non fugge, non può fuggire da una propria *relativa* antropologia; semplicemente crede di farlo⁵⁴.

La pericolosità di questo “rimosso” – come lo chiama Legendre, legando tale rimozione proprio al problema genealogico⁵⁵ – sta nel non prendere coscienza della propria responsabilità. La presunzione della certezza getta la modernità in un'allarmante impreparazione di fronte al compito antropopoietico: il compito di rispondere alla domanda umana di senso⁵⁶.

È questa una perdita di riferimento: l'effetto di una *reductio* prospettica, una chiusura di campo visivo al confine privato del proprio *corpus* (di livello istituzionale prima, poi personale), del proprio io. Più che una liberazione del singolo, che Legendre ironicamente chiama “Soggetto-Re” o “individuo mini-stato”⁵⁷, essa appare un suo abbandono. Quello che l'individuo moderno, *homo* narcisisticamente *sapiens*, finalmente “tutto per se stesso”, perde è infatti il legame sociale. Ora è “il Dio affrancato dalla logica dello Specchio”, dunque dalla relazione⁵⁸.

Ma la 'riserva di senso' sociale è indisponibile all'unico⁵⁹. Chi ha creduto di poter fare da sé il fondamento ha dimenticato che esso nasce sì dall'uomo, dunque è antropologico, ma nella relazione, dunque è affettivo. Ed è proprio questa *impreparazione culturale alla relazione* che genera il problema tutto moderno del *credere*, legato al suddetto valore fiduciario

⁵⁰ Legendre 2009a: 13: “la dimensione fuori tempo all'occidentale, il mito tradizionale europeo al quale è appesa la Modernità è un *mito senza contenuto*”.

⁵¹ Legendre 2005: 145.

⁵² Remotti 2009: 250. Remotti 2008: 38-39.

⁵³ Remotti 2013: 153.

⁵⁴ Remotti 2000: 168.

⁵⁵ Legendre 2005: 75. La rimozione appare “una dimensione di negatività correlativa all'apprensione del tempo, dimensione indissociabile dall'interrogazione sull'origine e il divenire in seno a ogni cultura”.

⁵⁶ REMOTTI 2013: 155.

⁵⁷ Legendre 2005: 203. Legendre 2009a: 74.

⁵⁸ Legendre 2009a: 74.

⁵⁹ Mi limito a notare, per ragioni di spazio, la convergenza di due pensieri tanto diversi, seppur visitati dalla filosofia del diritto, quali quello dell'antropologo culturale Remotti (2019: 304 e ss.) e quello del teologo fondamentale Sequeri (2016: 49 e ss.) sul libro di Max Stirner, *L'unico e la sua proprietà*.

dell'informazione. L'unico si scopre fragile e si affida a chi promette di più: a chiunque gli fornisca un facile surrogato di quella fiducia, di cui ogni uomo ha estremo bisogno.

3. Il fondamento finzionale del diritto

I. Diritto

Sul paradigma dell'antropologia dogmatica si delinea la teoria del *fondamento finzionale del diritto*.

Il diritto richiede sempre una fiducia: non è mai un mero "sapere", ma è sempre anche un "credere". È questo un "problema rimosso" (almeno per la nostra società) che l'estetica giuridica intende far recuperare, con un'analisi o psicoanalisi del pensiero sociale; pensiero che, con Legendre, abbiamo definito genealogico⁶⁰.

È il diritto a rendere possibili i nostri rapporti sociali, garantendo per me e per l'altro la tenuta del sistema, il regolo della legge: il diritto, cioè, è il terzo nella relazione umana, così come lo è il linguaggio. Essi sono 'entità' che devono tenere, devono stare in piedi: sono – appunto – le istituzioni della società.

Proprio perché tale compito è fondamentale, e non può essere affidato banalmente ad 'altri', esso viene affidato al totalmente Altro. Torna allora utile la precisazione di Ferrari circa il "gesto" sacro: il gesto che separa, che distingue. Gesto che, con Legendre, possiamo ora definire dogmatico. Il diritto viene allora visto e usato come terzo della relazione sociale; ma il Terzo (l'Altro) su cui il diritto si fonda è nel posto sacro del riferimento.

Come ci ricorda Stefano Rodotà proprio rifacendosi a Legendre, è al diritto che "spetta il compito di difendere le categorie antropologiche fondamentali, la stratificazione delle esperienze umane"⁶¹. Perché è nel diritto e – si noti – *per* il diritto (ossia per la sua stabilità, che è anche la nostra) che l'uomo si arrischia a guardare nell' "abisso"⁶².

Possiamo così vedere, nella finzione del fondamento del diritto, un affidamento della domanda di senso dell'uomo, una 'procura' per la ricerca del fondamento umano. Tale compito – sentito al tempo come umanamente doveroso ma sovraumano nella sua difficoltà – è così messo nelle mani di un ente mitico, anzi sacro: un *corpo* istituito che – proprio come una *persona* umana – sappia guardare 'di là' senza la paura della morte⁶³.

II. Rete di nomogrammi

È ovvio oggi che non si possa pensare al diritto solo come insieme di regole codificate. La prospettiva estetico-giuridica indaga l'effetto normativo – effetto di potere – anche di altri sistemi

⁶⁰ Vedi Legendre 2005: 72 e passim.

⁶¹ Rodotà 2012: 199.

⁶² Sulla *dignità del diritto*, per il quale spendiamo buona parte di quel surplus energetico di cui parla Remotti, vedi *infra* (4.V.).

⁶³ Cfr. Legendre 2005: 163. Il *corpus iuris* si comporta proprio come una *persona* umana, ma senza le sue debolezze vitali: è a tutti gli effetti un personaggio, una maschera.

oltre quello giuridico (si pensi alla scienza, alla tecnologia e al mercato, per citare i più evidenti): sono i cosiddetti “sistemi informativo-normativi o *ordini* presenti nella società complessa” individuati da Enrico di Robilant⁶⁴.

Rispetto ad essi, il diritto crede – dogmaticamente e ingenuamente; con Remotti diremmo: per “ottundimento” – di essere il superiore, “quello posto al vertice, allorché nessuno può pretendere una posizione di supremazia rispetto agli altri”⁶⁵. Questi sistemi di potere vivono nel gioco – per noi animali parlanti, un giogo – estetico-dogmatico della verità evidente (compreso da sempre dalla pubblicità e dalla propaganda, ma solo recentemente analizzato dalla filosofia nella sua veste nomografica) e formano una rete. La *rete del diritto*.

Siamo qui in presenza (“immagini-presenza” – direbbe Desideri – da cui discendono le nostre “immagini-rappresentazione”⁶⁶) di informazioni normative, o meglio di comunicazioni seduttive che creano, proprio a partire dall’insondabilità della distanza dell’immagine, la normatività. È un mondo (il Mondo 0) che Heritier, seguendo di Robilant, definisce “autopoietico”: il suo potere ordinatore nasce dal porsi dogmatico dei suoi attori, in una posizione seduttiva e affascinante da cui il discorso suona inconsciamente persuasivo⁶⁷.

La dimensione del normativo si allarga, dunque, ed è doveroso per il diritto dotarsi degli strumenti analitici e interpretativi adatti a ‘leggere’ la norma anche laddove essa non si presenti nella veste canonica di norma giuridica. Uno di questi utensili specifici dell’estetica giuridica è la figura dei *nomogrammi* proposta da Legendre: figura di figure, dacché è la metafora con cui Legendre individua le immagini normative. Lo sintetizza bene Heritier, auspicando per l’estetica giuridica il compito di disegnare una mappa dei nomogrammi,

ovvero di tutte le *forme di scrittura normativa che hanno influenza sui dispositivi sociali e istituzionali* nei quali si muove l’individuo contemporaneo e che influenzano il suo agire, di cui il sapere giuridico, nelle sue interrelazioni con i saperi economico e politico, non può più non tenere conto⁶⁸.

Un nomogramma può essere un rito (religioso o laico), un libro (quand’è fonte di un ‘è scritto’ dogmatico), una comunicazione autorevole (fonte di un ‘si dice’, equivalente all’*ipse dixit*), un emblema, persino un posto (il Quirinale, il tribunale). I nomogrammi sono un sistema di figure, “sono le cose che danno forma e modellano”, assieme ai concetti, il diritto⁶⁹.

III. Mondo 0

Il diritto, finzionalmente, si dà e ci dà il riferimento fondativo; così facendo, istituisce non solo la società e dunque le relazioni tra gli uomini, ma altresì la loro verità e la loro ragione. “Sospeso tra ragnatele di significati” – come voleva Geertz⁷⁰ – l’uomo ha bisogno che la ragnatela significhi la

⁶⁴ Robilant 1976.

⁶⁵ Heritier 2009: 60.

⁶⁶ Desideri 2018: 39.

⁶⁷ Heritier 2009: 66. Sul Mondo 0 vedi *infra* (3.III.).

⁶⁸ Heritier 2012b: 146.

⁶⁹ Legendre 2005: 153. Usando un termine di formulazione canonica medioevale caro allo studioso, i nomogrammi possono essere descritti come i *figuralia* del diritto, quelle “forme figurate” che plasmano la “messa in scena”.

⁷⁰ Geertz 1987.

verità, o cadrebbe nel vuoto. Il diritto, come il linguaggio, come l'immagine – il diritto che è linguaggio (logica e retorica) e immagine (estetica) – opera una divisione di piani, se non di mondi.

Il mondo del diritto è allora il mondo del normativo: un mondo che si impone come dato pur essendo – com'è proprio per ogni istituzione – creato; insomma, un mondo dogmatico, a cui crediamo per l'evidenza del suo fondamento. Nella teoria di Paolo Heritier, quello del normativo è il "Mondo 0", finzionalmente (estheticamente e dogmaticamente) precedente a tutti gli altri mondi, perfino a quello fisico, perfino a quello psichico, perfino a quello affettivo⁷¹.

L'idea del Mondo 0 è una *figura*, ossia uno schema estetico, una metafora che – come direbbe Legendre – "incrosta" i nostri pensieri. È un "emblema"⁷². Come ogni teoria generalizzante, e in linea con l'antropologia dogmatica da cui deriva, ha bisogno di presupporre degli universali umani: un '*umano comune*' che renda coerente la teoria stessa.

Uno di questi è, a mio parere, di carattere antropologico e storico: le nostre scelte, orientate da qualsivoglia normatività (anche quella che non appare come diritto, o non appare affatto), ci fanno, in senso antropopoietico, ossia ci fanno uomini.

Un altro è di carattere estetico-giuridico e psicologico: noi abbiamo bisogno di credere che il fondamento sia – tautologicamente – fondamentale, ossia 'prima di tutto'. Per dirla con le parole di Heritier, intendiamo il "Mondo 0 come figura dogmatica eestetica del normativo presente nel comportamento umano"⁷³.

4. La nomopoiesi

Ciò che propongo è un *concetto* che possa, come anticipato, fare da ponte tra la teoria antropologica dell'antropopoiesi e quella estetico-giuridica del fondamento finzionale del diritto, unendone le posizioni più vicine. Da qui, propongo una *figura* di ragionamento, un primo abbozzo di una teoria ancora in evoluzione, che sia capace di tenere assieme una pluralità di fonti: le due teorie qui analizzate, ma anche quella estetico-filosofica e quella retorica, che mi limiterò a menzionare senza poterle sviluppare compiutamente.

Oltre al concetto legendriano di *emblema*, come qualcosa che metaforicamente "incrosta nell'uomo un segno"⁷⁴, mi rifaccio qui al concetto di *frame* in Lakoff: una di quelle "cornici mentali che determinano la nostra visione del mondo", sufficientemente semplici da poter "essere evocate con una o due parole"⁷⁵.

La nomopoiesi vuole allora fungere da *frame*, da emblema concettuale per una teoria del 'fare normativo'.

I. Etimo ed eco

Il termine 'nomopòiesi' gioca ovviamente sul termine 'antropopòiesi': di quello mantiene l'azione del fare, la *poiesis*, ma la piega dall'uomo, l'*anthropos*, al *nomos*, il diritto. In un primo e intuitivo

⁷¹ Heritier 2012a: 43, 61, 81 e *passim*.

⁷² Vedi Legendre 2009a: 68.

⁷³ Heritier 2012a: 86.

⁷⁴ Legendre 2009a: 68.

⁷⁵ Lakoff 2019: 6, 43.

senso, dunque, il vocabolo indica l'atto di fare il diritto, tanto quanto l'altro indica l'atto di fare l'uomo.

Dovendo collocare le due azioni fra loro, una prima raffigurazione vedrebbe la nomopoiesi sotto, come un iponimo, mentre sopra situerebbe l'antropopoiesi, come un iperonimo. Da un primo punto di vista, è l'uomo a fare il diritto, dunque l'uomo lo precede. La nomopoiesi sarebbe allora un'attività successiva e dipendente dall'antropopoiesi.

È forse intuibile che questa rappresentazione non regge proprio dal punto di vista antropopoietico. L' 'uomo' come completezza o anche solo come sufficienza di umanità per compiere qualsivoglia azione umana è un concetto sbagliato. Nella prospettiva antropopoietica, noi non aspettiamo di essere uomini per fare, ché farci è appunto la nostra modalità di esistenza. E questa esistenza è necessariamente sociale: non potremmo mai diventare uomini senza i nostri simili. Dunque la società deve già essere presente; e quello che ne permette l'istituzione è proprio il diritto.

Abbiamo allora bisogno di invertire le posizioni iniziali: la nomopoiesi ora appare come un *prius*, ché il diritto è indispensabile alla convivenza sociale, mentre l'antropopoiesi come un *posterius*, ché l'uomo si fa e vive solo nella società. La proposta di una nomopoiesi, da pensare a fianco dell'antropopoiesi, è quella di vedere in essa una costante *normatività*. È questa proposta allora che va vagliata.

II. Fare e fondare

Colta dalla prospettiva di *fare* o di *fondare*, la teoria antropopoietica e quella estetico-giuridica del fondamento guardano entrambe ad una *finzione*: rispettivamente, dell'uomo e del diritto. Un primo effetto dell'accostamento teorico è quindi una comunicazione di azioni: in antropopoiesi, l'uomo si fa ma altresì si fonda; in estetica giuridica, il diritto si fonda, ma altresì si fa. Entrambe le azioni sono finzioni⁷⁶.

Il *fare*, che l'antropopoiesi concepisce come un'azione (vera e falsa) dell'uomo sull'uomo, occorre a questi per vivere e vivere in società. È cioè un atto continuo di creazione di *ordine*: nel duplice senso di invenzione di ordine e disordine (fondare) e di conformazione, di organizzazione rispetto a quell'immagine (fare). Sulla base della propria idea di umanità – che cosa significhi, quale sia il suo senso, su che cosa si fondi – le società si riordinano continuamente: si sceglierà allora un sistema di valori e disvalori, si distinguerà il lecito dall'illecito, si percepirà un fatto come normale (o conforme alla norma) e un fatto come anormale (o contrario alla norma). Non solo, ma si darà anche alla società un'organizzazione gerarchica, con un sistema di poteri e di ruoli: con l'assegnazione a ciascuno di un posto rispetto agli altri. L'effetto dell'azione antropopoietica è dunque un effetto normativo; anzi, il proprio dell'immagine fondativa dell'umano è precisamente essere dogmatica, ossia l'immagine di una verità indiscutibile nella sua evidenza.

Il *fondare*, che l'estetica giuridica concepisce come un'azione (vera e falsa) dell'uomo sul diritto, occorre anch'esso per vivere e vivere in società. Senza il fondamento, il diritto crollerebbe nell'incredulità generale, nella disattenzione che deriva dalla totale mancanza di fiducia. Ma è

⁷⁶ Sul diritto come finzione, si vedano queste parole di Heritier (2012b: 37): "Tale è l'effetto dell'operare del linguaggio sull'animale parlante; per così dire le istituzioni e il diritto sono finzioni fatte della stessa pasta dello schermo del cinema: convenzioni divenute realtà e come tale da trattare, ma la cui origine è finzionale".

appunto nel diritto (e per il diritto) che l'uomo si rivolge alla domanda fondamentale: che cos'è che tiene insieme una società? che cos'è importante per 'noi'? La risposta a questa domanda è una risposta prettamente antropologica, ma è stimolata dall'esigenza del vivere assieme, dall'organizzazione della relazione con l'altro: è la risposta cercata e creata dall'uomo giuridico. Il fondamento del diritto per una società è dunque inseparabile dal fondamento dell'uomo per la società stessa, è anzi lo stesso fondamento.

Mi pare allora non casuale, bensì un indice concettuale profondo, la quasi omonimia interlinguistica: il fatto cioè che la *poiesis* antropologica sia la traduzione della *fictio* filosofica.

III. Corpo sociale

“L'essenza della metafora è comprendere e vivere un tipo di cosa in termini di un'altra”, dicono Lakoff e Johnson, e quest'altra cosa per l'uomo è quasi sempre il corpo⁷⁷. Nelle parole di Giacomo Rizzolatti, si tratterebbe dunque di un' “embodied cognition”⁷⁸. Questa preferenza dell'uomo per il corpo è visibilissima anche nel diritto. Nulla è più ‘naturale’ – ricorda Legendre – che nominare ‘corpo’ la nostra comunità (il corpo sociale) o l'immagine ideale del diritto (il *corpus iuris*) o la nostra difesa (il corpo armato)⁷⁹.

Non sorprende che l'uomo faccia del diritto un mondo a sua immagine e somiglianza: è infatti un mondo in cui l'uomo deve ritrovarsi, nel senso forte di ritrovare se stesso. Come dice Legendre, “il potere poetico diviene mediazione, che fa della finzione una *figura di verità* per il soggetto che vi si ritrova”⁸⁰. La finzione del diritto è, insomma, credibile e dunque efficace se risponde alle esigenze umane, legate alla vita (esigenze corporee) e al suo senso (esigenze affettive). Persino rispetto all'esistenza di più sistemi di potere normativo, “la scienza, la tecnologia, la religione, l'economia, l'informatica, la comunicazione”, Heritier nota come “il senso dei rapporti tra sistemi è fornito dal riferirsi all'uomo e alle sue esigenze”⁸¹.

La *personificazione* più importante per un uomo è la sua comunità: un *corpo istituito* a cui si dà un nome proprio, presto accompagnato da simboli ed emblemi che ne esaltano la distanza e l'insondabilità: in una parola, la *sovrumanità* di quel corpo⁸².

Il rischio è allora la *reductio ad symbolum*. Il singolo essere umano può ridursi a mera parte del *corpus* (emblematico il Leviatano di Hobbes); la comunità, a sua volta, a un nome (Italia), un simbolo (Tricolore) o un emblema (Costituzione). In ognuno di questi *errori* estetici e retorici (una riduzione metonimica di cui non si coglie più lo scambio di nome⁸³) si nasconde una bruttura concettuale:

⁷⁷ Lakoff, Johnson 2004.

⁷⁸ Rizzolatti, Gnoli, 2016: 114-115.

⁷⁹ Legendre 2005: 85 e ss, e *passim*.

⁸⁰ *Ivi*: 159.

⁸¹ Heritier 2009: 253.

⁸² Nelle prime pagine di *Contro l'identità*, Remotti (1996: 4-5) prende in considerazione la possibilità di attribuire un *nome proprio* anche a fenomeni atmosferici, per esempio agli uragani. In un certo senso, quei fenomeni (così come noi li vediamo) non esisterebbero se noi non li chiamassimo ‘uragani’, dando *a quella particolare selezione del flusso di eventi* quel nome (segno dogmatico). Allo stesso modo, quel singolo uragano sarebbe stato ignorato o presto dimenticato, come gli infiniti altri già verificatisi e ora ‘scomparsi’, se non avessimo assegnato ad esso un nome diverso dagli altri, solo suo: un segno maiuscolo, ‘personale’.

⁸³ Propriamente, la metonimia è uno scambio (*meta-*) di un nome (*onoma*) con un altro, legato all'area semantica del primo con rapporto di dipendenza. Cfr. Mortara Garavelli 2018: 212 e ss.

l'immagine si è fatta idolo, catalizza solo su di sé lo sguardo e non lo trasferisce più sulla comunità, non riferisce ormai che di se stessa.

Definibile come una reificazione in materiale umano (o sovraumano), dunque una personificazione, l'idolatria è sempre una metafora sfuggita di mano. Come insegna Marco Aime, la "metafora, se particolarmente forte, finisce per trasformarsi in un dispositivo di autorità e diventare una sorta di dogma a cui tutti fanno fede"⁸⁴. Se la reificazione è l'attribuzione di qualità fisiche a un'idea, tra le quali sommamente la realtà probante e incontestabile, i confini rigidi, la stabilità nel tempo; così la personificazione è l'attribuzione del valore umano a una cosa, tra cui sommamente la sua dignità evidente e pretenziosa, il potere di volontà e di azione, l'autorità.

Il nome sociale è allora un esempio di surplus istituzionale, cioè di finzione sull'organizzazione giuridica, con un effetto fondativo dell'idea di sé per i membri della società. È un atto nomopoietico.

IV. Cultura normativa

Sul lato più propriamente antropologico, la nomopoiesi vuole farsi modello d'indagine del mondo culturale come mondo d'immagini, ognuna delle quali è un potenziale nomogramma. È cioè una prospettiva di analisi estetico-dogmatica della cultura, concepita come una rete di schematismi ad effetto normativo.

La cultura appare allora come un'autorità sociale taciuta e invisibile: in termini legendriani, un'autorità rimossa, un resto attivo. Essa riduce la complessità, definisce e dà forma alla molteplicità: in-forma esteticamente e retoricamente, ma anche schematicamente e incorporalmente. La cultura crea la propria realtà e la posiziona secondo un ordine: essa riordina e semplifica⁸⁵.

La realtà così disposta acquista senso. Al contrario, gli eventi che escono dal modello di riferimento sono senza senso: qualcosa di difettoso che la cultura cercherà continuamente di normare. Il mondo umano si presenta allora come una rete sensata di immagini e schemi normativi, i cui filamenti convergono verso un luogo oltre portata, che fonda l'ordinamento e lo garantisce con il dispositivo dogmatico dell'evidenza.

Il linguista Ezio Raimondi ci ricorda come la retorica, nutrita dalla memoria letteraria, conservi "l'insieme delle grandi immagini costitutive che vivono nel tempo, i topoi"⁸⁶. Essi sono immagini emblematiche, immagini-tipo che fungono da condensatori di significato: schemi mentali evidentemente veri e persuasivi, proprio in virtù della loro diffusione sociale pacifica e piacevole. In una parola, sono immagini normative, nomogrammi. "La letteratura le codifica attraverso la retorica – dice Raimondi –, ma la loro origine è al di là della letteratura stessa e le loro radici affondano nella memoria comune, nell'immaginario collettivo"⁸⁷.

Il linguista afferma che è proprio della retorica considerare "la teatralità e l'emozionalità come elementi costitutivi del nostro essere uomini, il che rappresenta al tempo stesso un pericolo e un'opportunità". Lo stesso pericolo e la stessa opportunità che l'estetica giuridica vede nell'effetto

⁸⁴ Aime, "Si dice cultura, si pensa razza", in Aime 2016: 47.

⁸⁵ Sugli schematismi e sull'ordine insito in ogni cosmologia (e conseguentemente in ogni antropologia), vedi il magistrale *Oltre natura e cultura* di Descola (2014) nonché i suoi due volumetti divulgativi (2011; 2013).

⁸⁶ Raimondi 2002: 47.

⁸⁷ *Ibidem*.

dogmatico del riferimento del diritto; gli stessi che vede l'antropologia nel fondamento antropopoietico delle società.

La consapevolezza del rischio e l'assunzione del compito sono allora indispensabili: "la responsabilità è nostra: sta a noi, per quanto ne siamo capaci, nutrire l'esistenza dei progetti in cui decidiamo di credere"⁸⁸, conclude Raimondi.

La nomopoiesi intende portare la consapevolezza dell'effetto dogmatico insito nello strumento retorico ed estetico, evidenziando il suo potere normativo. Una normatività tanto più influente e potenzialmente pericolosa quanto meno appariscente, insita in un elemento ignorato o dato per scontato: la cultura. Il *focus* sul potere normativo aiuta a interpretare il rapporto dell'uomo con l'immagine culturale come un rapporto di adesione e rispetto, se non di conformità e dovere.

V. Bellezza necessaria

Sul lato, invece, più propriamente estetico-giuridico, la nomopoiesi vuole farsi portatrice dell'elemento artistico insito nel diritto, cogliendone la natura affettiva che è costitutiva dell'uomo.

La *poiesis*, infatti, apre alla dimensione artistica e poetica in un modo molto più 'fidato' di quanto non faccia l'analogo latino *fictio*, che una lingua neolatina riconduce quasi intuitivamente alla falsità.

Il filosofo Edgar Morin afferma che solo nella finzione artistica è possibile contemporaneamente essere se stessi e qualcun altro, in un'esperienza di "ispirazione" (nell'atto creativo) o "semi-possessione" (nell'interpretazione di un personaggio) che tuttavia non perdono mai il controllo dell'"attività cosciente"⁸⁹. Nel momento estetico della finzione siamo "come 'disinnescati'" dal reale, pur sapendo che "questa realtà rientra nella finzione"; siamo "sdoppiati" tra un io fisico e un io immaginario, provando allo stesso tempo le sensazioni del primo e le emozioni del secondo⁹⁰. È un gioco di limiti in cui il divertimento è il loro continuo sconfinamento, il rischio controllato di diventare solo *homo* o solo *persona*.

Un particolare è essenziale. L'estetica di Edgar Morin e la retorica di Ezio Raimondi convergono su un punto, che ha molte implicazioni con la tesi remottiana dell'antropopoiesi. La tesi comune è l'influenza mimetica di ritorno dell'arte su chi esperisce l'arte: la plasticità della finzione, cioè, non è solo e banalmente passiva, modellata com'è dalle mani dell'uomo; essa è straordinariamente attiva e può influenzare chi ne faccia esperienza⁹¹.

Con l'arte possiamo fare ciò che non possiamo fare. Nel diritto, per esempio, possiamo rappresentare una nazione (articolo 67 della Costituzione), seppur "dopo una tenzone elettorale senza esclusione di colpi", nota Heritier⁹²; possiamo giudicare con equidistanza le parole dell'attore e del convenuto, pur provando sentimenti e preferenze come ogni uomo. In antropologia, possiamo guardare con relativismo alla cultura dell'altro, pur partendo dalla nostra.

L'arte è una tecnica espressiva e comunicativa formidabile e necessaria. Senza la finzionalità, senza la nostra capacità poietica, mimetica, performativa, e senza la nostra plasticità di ritorno, la creatività e la socialità umane non sarebbero probabilmente possibili⁹³.

⁸⁸ *Ivi*: 70.

⁸⁹ Morin 2019: 93.

⁹⁰ *Ivi*: 69-70.

⁹¹ Morin 2019: 112-113. Raimondi 2002: 28-32.

⁹² Heritier 2014: 11.

⁹³ Sul punto, cfr. Rizzolatti, Gnoli, 2016: 7.

In un certo senso, noi siamo più umani, ossia più conformi alla nostra idea di umanità, *quando esprimiamo quella nostra migliore immagine*. La figura del giudice imparziale, quella dell'antropologo relativista sono immagini positive e degne per noi che, in questa cultura, le abbiamo create e abbiamo imparato ad apprezzarle⁹⁴. L'esperienza della bellezza mira a risvegliare – secondo Morin – il bello dentro di noi: “Siamo migliori nella partecipazione estetica”⁹⁵.

Tale capacità poetica dell'artificio può essere usata o bene o male, ma non può essere evitata: non è possibile infatti separare con una linea il reale dal finzionale, ché fingere (nel senso di creare e dare forma) la realtà fa parte della nostra realtà: noi viviamo fingendo, già semplicemente col linguaggio.

Il nome 'nomopoiesi' può allora essere per l'estetica giuridica un utile emblema per risvegliare quella che, con Heritier, chiamiamo *affectio iuris*⁹⁶. La dimensione affettiva ed emotiva è essenziale nell'uomo, ed è allora ovvio che essa sia di primaria importanza nel diritto, a partire dal senso di giustizia e dalla credenza nel senso del diritto.

L'estetica del diritto mira appunto a risvegliare la coscienza giuridica su due fronti principali: *l'affettività* come tratto umano comune, irriducibile a nulla che si possa calcolare o dedurre; la *dogmaticità* degli strumenti del diritto, sia di quelli più esplicitamente iconici (la Bandiera, la Corte) sia di quelli ritenuti invece propriamente positivi (il Codice, la Costituzione).

La nomopoiesi allora, nel richiamo interno alla poetica, vuole ricordare al diritto il valore fondamentale della dimensione estetica come dimensione comunitaria, potendo fungere da schema mentale coerente con la prospettiva dell'*affectio iuris*, nel richiamo alla bellezza come ricerca propriamente sociale e costitutiva dell'*humanum*.

VI. Uomo istituito e istituzione umana

Infine, come già anticipato, vorrei soffermarmi sulla vicinanza più vistosa delle due teorie da cui proviene la nomopoiesi. Il fondamento è finto in entrambe, ma qui si afferma che è il medesimo fondamento. Cogliere la doppia capacità produttiva, di umanità e di normatività, significa anche cogliere l'aspetto profondamente istituito dell'uomo e profondamente umano del diritto. Significa, insomma, legare il nucleo teorico dell'antropopoiesi di Remotti al concetto di “dignità” del diritto proposto da Heritier: “il diritto rinvia a una concezione antropologica che lo sorregge, elemento che chiama in causa il lessico della grazia antropologica”⁹⁷.

La nomopoiesi, in quanto 'fare diritto' proprio dell'uomo, chiama in causa la *responsabilità* del singolo, in un modo infinitamente più forte e carico di speranza (la speranza poetica) rispetto al richiamo subdolo e infido, francamente nichilista, che non si riesce ad esorcizzare dalla *fictio* nel

⁹⁴ Sulla *dignità* come qualità di ciò che l'uomo fa e non di ciò che l'uomo è, quindi di ciò che l'uomo finge (crea, plasma, costruisce) e non della sua natura, si veda la proposta di “dignità del diritto” in Heritier. Una dignità che, dal filosofo, viene definita provocatoriamente “disabile”, perché non uniformabile al concetto positivistico (nel diritto) o materialistico-consumista (nel mercato): “una nota stonata, un impedimento e un'inefficienza rispetto al funzionamento cosale e quantitativo, tecno-economico-scientifico, delle cose che ammettono l'equivalente e la sostituzione” (2014: 82). Il diritto ha, deve avere una dignità, percepibile in via affettiva (il sentimento di giustizia) e non misurabile numericamente, dunque non riducibile ad un calcolo costi/benefici, né deducibile con un mero ragionamento logico.

⁹⁵ Morin 2019: 112.

⁹⁶ Vedi in particolare Heritier 2016. Heritier 2013: 37-61.

⁹⁷ Heritier 2014: 101.

nome teorico del fondamento finzionale. D'altro canto, proprio per il legame con la dignità del diritto, essa è un monito per gli stessi antropologi, affinché nell'accostarsi alla dimensione normativa di una società sappiano di trattare con una creazione 'davvero' sacra.

La presa di coscienza della finzionalità e della struttura dogmatica può essere il *kairós* per la nostra maturità. Scoperta la "semplicissima verità" – come direbbe Remotti – della domanda *giuridica* ineludibile, quella sulla giustizia, possiamo allora prendere atto che quella domanda è importante per noi: è la domanda *umana* di senso.

Credo allora che tanto all'antropologia culturale quanto all'estetica giuridica la proposta teorica della nomopoiesi sia un utile strumento di analisi. Mi pare inoltre che la rete interdisciplinare sia una quasi ovvia soluzione per due discipline che hanno a che fare con le reti, quelle delle culture e quelle dei sistemi normativi. Sarà allora proprio nell'intreccio delle loro somiglianze – qui davvero evidenti – e delle loro differenze che potrà generarsi una maggiore robustezza del filo, *nella comune direzione di senso all'uomo*⁹⁸.

VII. Conclusioni

Richiamo qui brevemente alcuni possibili contributi del concetto di nomopoiesi.

Sul lato antropologico, l'attenzione alla *normatività* insita nella cultura: il testo sociale è leggibile come scrittura di nomogrammi e l'adesione ad essi ha da essere interpretata anche in termini deontici e dogmatici.

Sul lato giuridico, l'attenzione alla *poeticità* insita nel diritto: nell'esperienza corale della società, l'elemento affettivo è ineliminabile e contribuisce a plasmare l'immagine che l'uomo ha di sé, legando la domanda sulla giustizia a quella sul senso.

Non vi è risposta più dogmatica di quella che risolve la domanda antropopoietica: chi siamo noi? Né risposta più plastica per una società di quella che risolve la domanda sul fondamento e sul senso della sua regolazione.

'Nomo-poiesi' gioca sull'ambiguità del soggetto e dell'oggetto: è l'uomo a fare il diritto, ma è altresì il diritto a fare l'uomo; ciò è possibile in un *mondo* – quello estetico-giuridico – in cui realtà e finzione sono indissolubilmente legate.

⁹⁸ Sulla metafora della robustezza dell'intreccio in una rete di somiglianze e differenze, vedi Wittgenstein 2014: 65-75.

BIBLIOGRAFIA

- Aime M. (ed.) 2016, *Contro il razzismo*, Torino: Einaudi
- Augé M. 2017 [2003], *Perché viviamo?*, Milano: Meltemi
- Avitabile L. 2005, *La filosofia del diritto in Pierre Legendre*, Torino: Giappichelli
- Barba B. (ed.) 2008, *Tutto è relativo. La prospettiva in Antropologia*, Firenze: Seid
- Beltramo G. L. 2019, *Nomopoiesi. L'antropopoiesi di Remotti come fondamento finzionale del normativo*, tesi di laurea magistrale, UniTo Giurisprudenza, relatore Heritier Paolo
- Berruto G. 2006, *Corso elementare di linguistica generale*, Novara: Utet
- Biscaldi A. 2009, *Relativismo culturale. In difesa di un pensiero libero*, Novara: Utet
- Borutti S. 1999, *Filosofia delle scienze umane. Le categorie dell'Antropologia e della Sociologia*, Milano: Mondadori
- Changeux Jean-Pierre 2018 [2016], *Neuroscienze della bellezza*, Roma: Carocci
- Descola P. 2011 [2010], *Diversità di natura, diversità di cultura*, Milano: Book Time
- Descola P. 2013 [2011], *L'ecologia degli altri. L'antropologia e la questione della natura*, Roma: Linaria
- Descola P. 2014 [2005], *Oltre natura e cultura*, Firenze: Seid
- Desideri F. 2018, *Origine dell'estetico. Dalle emozioni al giudizio*, Roma: Carocci
- Fabbro F. 2010, *Neuropsicologia dell'esperienza religiosa*, Roma: Astrolabio
- Fabietti U. 1999, *Antropologia culturale. L'esperienza e l'interpretazione*, Roma-Bari: Laterza
- Fabietti U. 2014, *Materia sacra. Corpi, oggetti, feticci nella pratica religiosa*, Milano: Raffaello Cortina
- Fabietti U. 2018 [2013], *L'identità etnica. Storia e critica di un concetto equivoco*, Roma: Carocci
- Fabietti U., Matera V. 2018, *Memorie e identità*, Milano: Meltemi
- Ferrari F. 2013, *L'insieme vuoto. Per una pragmatica dell'immagine*, Monza: Johan & Levi

- Geertz C. 1987 [1973], *Interpretazione di culture*, Bologna: il Mulino
- Heritier P. (ed.) 2016, *Verso una svolta affettiva nelle law and humanities e nelle neuroscienze*, Torino: Giappichelli
- Heritier P. 2009, *Società post-hitleriane? Materiali didattici di antropologia ed estetica giuridica 2.0*, Torino: Giappichelli
- Heritier P. 2012a, *Estetica giuridica I. Primi elementi: dalla globalizzazione alla secolarizzazione*, Torino: Giappichelli
- Heritier P. 2012b, *Estetica giuridica II. A partire da Legendre. Il fondamento finzionale del diritto positivo*, Torino: Giappichelli
- Heritier P. 2013, "Affectio iuris: dalla "svolta linguistica" alla "svolta affettiva"?", in *Antropologia della giustizia. A partire da Pierangelo Sequeri*, Teoria e Critica della Regolazione Sociale 2013, Udine: Mimesis
- Heritier P. 2014, *La dignità disabile. Estetica giuridica del dono e dello scambio*, Bologna: EDB
- Kantorowicz E. 2012 [1957] *I due corpi del re*, Torino: Einaudi
- Kroeber A. L. 1974 [1952], *La natura della cultura*, Bologna: il Mulino
- Lakoff G. 2019 [2014], *Non pensare all'elefante!*, Milano: Chiarelettere
- Lakoff G., Johnson M. 2004 [1980], *Metafora e vita quotidiana*, Milano: Bompiani
- Latour B. 2009, "Che cos'è Iconoclash?", in Pinotti A., Somaini A. (eds.), *Teorie dell'immagine. Il dibattito contemporaneo*, Milano: Raffaello Cortina: 287-330
- Legendre P. 2005 [2001], *Della società come testo. Lineamenti di un'antropologia dogmatica*, Torino: Giappichelli
- Legendre P. 2009a [2004], *L'occidente invisibile*, Milano: Medusa
- Legendre P. 2009b [2007], *Lo sfregio. Alla gioventù desiderosa... Discorso ai giovani studenti sulla scienza e l'ignoranza*, Torino: Giappichelli
- Lévi-Strauss C. 1964 [1962], *Il pensiero selvaggio*, Milano: il Saggiatore
- Lutri A., Acerbi A., Tonutti S. (eds.) 2009, "Umano, troppo umano". *Riflessioni sull'opposizione natura/cultura in antropologia*, Firenze: Seid

- Morin E. 2016 [2015], *Sette lezioni sul pensiero globale*, Milano: Raffaello Cortina
- Morin E. 2019 [2016], *Sull'estetica*, Milano: Raffaello Cortina
- Mortara Garavelli B. 2018 [1988], *Manuale di retorica*, Firenze-Milano: Bompiani
- Raimondi E. 2002, *La retorica d'oggi*, Bologna: il Mulino
- Remotti F. (ed.) 2002, *Forme di umanità*, Milano: Mondadori
- Remotti F. 1996, *Contro l'identità*, Roma-Bari: Laterza
- Remotti F. 2000, *Prima lezione di antropologia*, Roma-Bari: Laterza
- Remotti F. 2008, *Contro natura. Una lettera al papa*, Roma-Bari: Laterza
- Remotti F. 2009 [1990], *Noi, primitivi. Lo specchio dell'antropologia*, Torino: Bollati Boringhieri
- Remotti F. 2010, *L'ossessione identitaria*, Roma-Bari: Laterza
- Remotti F. 2011, *Cultura. Dalla complessità all'impoverimento*, Roma-Bari: Laterza
- Remotti F. 2013, *Fare umanità. I drammi dell'antropopoiesi*, Roma-Bari: Laterza
- Remotti F. 2014, *Per un'antropologia inattuale*, Roma-Bari: Laterza
- Remotti F. 2019, *Somiglianze. Una via per la convivenza*, Roma-Bari: Laterza
- Rizzolatti G., Gnoli A. 2016, *In te mi specchio. Per una scienza dell'empatia*, Milano: Bur
- Robilant E., "La configurazione delle teorie nella scienza giuridica", in *Rivista internazionale di filosofia del diritto*, Milano: Giuffrè: 471-539
- Rodotà S. 2012, *Il diritto di avere diritti*, Roma-Bari: Laterza
- Sequeri P., *Deontologia del fondamento*, Torino: Giappichelli
- Wittgenstein L. 2014 [1953], *Ricerche filosofiche*, Torino: Einaudi

Emilio Riccioli*

Umano e Post-umano.

Pollock, Lacan, Foucault e il neoliberismo: riflessioni per la clinica contemporanea

“Magari si potesse misurare il dolore umano con numeri chiari e non con parole incerte. Magari ci fosse un modo di sapere quanto abbiamo sofferto, e il dolore fosse materiale e misurabile. Un giorno o l’altro ogni uomo finisce per affrontare l’inconsistenza del suo passaggio nel mondo. Ci sono esseri umani che riescono a sopportarlo, io non lo supporterò mai”.

(M. Vilas, *In tutto c’è stata bellezza*)

ABSTRACT

In questo scritto intendiamo fare una riflessione intorno alla mutazione della domanda di cura della società contemporanea. A partire dal contesto socio-economico, quello neoliberista, seguiremo il modo in cui è cambiata la percezione del benessere soggettivo e come questa variata percezione si rifletta sulla prassi clinica. L’ascolto attento di questo disagio ci interroga su come l’umano stia cambiando le sue coordinate e ci mette al cospetto di un soggetto ibridato con il cyber, dove alberga e cresce una nuova forma di vita fatta di dati ed informazioni. Foucault, Lacan e Pollock ci faranno da guida in questa esegesi.

PAROLE CHIAVE

Domanda Clinica, Sovversione dello sguardo, Neoliberismo, Nuovi concetti, Una nuova clinica, il Dataismo.

SOMMARIO

1. La domanda clinica – 2. Una trasformazione – 3. Sovversione dello sguardo – 4. Liberismo e neoliberismo – 5. Il mercato – 6. Neoliberali americani – 7. La competenza macchina – 8. Alcuni tornanti – 9. Relativismo dei valori – 10. Egoismo etico – 11. La relazione simmetrica – 12. Nuovi concetti: il cliente ed il soggetto – 13. C’è ancora posto per il soggetto nella società neoliberista? – 14. Una nuova clinica – 15. Una risemantizzazione del campo – 16. Il Dataismo, una filosofia in ascesa.

1. La domanda clinica

Partiamo dalla domanda che i pazienti pongono all’istituzione psicoterapia, qui intesa come quel luogo di cura che comprende tanto i Centri di ascolto pubblici, quali i Dipartimenti di Salute Mentale,

* Psicoterapeuta e Psicoanalista, Direttore Scuola Specializzazione SSPIG Palermo, Docente invitato presso Università Pontificia Salesiana di Roma e Università “G. D’Annunzio” Chieti Pescara.

le Cooperative private, i Centri Clinici, quanto la stanza di analisi o psicoterapia, in base all'orientamento teorico. L'ascolto delle richieste è orientato a comprendere come si stia evolvendo la clinica contemporanea e ci serve a formulare ipotesi e quesiti: per esempio se i sintomi, come i virus, siano soggetti a variazioni dell'ambiente e del tempo.

Che la domanda di cura stia cambiando lo rilevano tanti Autori, tra cui Ehrenberg¹, Benasayag² e Recalcati³. Pur partendo da diverse posizioni, questi teorici segnalano come le attuali richieste di cura siano sempre più orientate alla *performance*, all'adesione a quello che la realtà richiede: essere un soggetto veloce, di successo e funzionare al meglio delle proprie potenzialità.

Iniziando da Benasayag⁴, costui afferma che nella domanda di cura si può intravedere la sagoma di uomo che vuole diventare un *lupo performante*, senza faglie e fragilità e, quindi, capace di canalizzare le sue azioni ai fini di una vita più produttiva, ampia e gratificante. Analizzando da vicino questa richiesta d'aiuto, risulta evidente quanto il paziente voglia essere liberato da tutto ciò che lo frena ed essere districato da ogni negatività: vuole che lo si aiuti a cancellare ogni traccia di sintomo, di sofferenza. Memorie, angosce, paure diventano esperienze dalle quali è bene emendarsi, in quanto impediscono all'individuo di realizzare pienamente la sua potenza o ne frenano la portata e la velocità. Tratteggiano un individuo che brama di vincere il destino e che chiede di essere sostenuto, attraverso mirate strategie, per impadronirsi del suo *potere*; un individuo il cui campo da gioco è il mondo e il suo salario affettivo è volto a un adattamento e a una conquista attraverso cui sperimentare questo potere. E il suo potere è la libertà senza vincolo. Il limite, al contrario, è un'ingiustizia che viene dall'esterno e blocca le possibilità di realizzazione dei suoi bisogni.

Si è diffusa l'idea, complice la psicologia positiva⁵, secondo cui l'individuo sarebbe dotato di uno specifico corredo interiore, che può fiorire se messo nelle condizioni adatte. Lo sottolinea il filosofo B.-C. Han⁶, che stigmatizza l'epoca attuale come contraddistinta dal *positivo*, un atteggiamento mentale che ci rende resilienti, strategici, autonomi, temerari, allegri e focalizzati sugli obiettivi e che rigetta il negativo al punto da esorcizzarlo come se fosse demoniaco. Tristezza, depressione, pensiero lento, confusione e tutto ciò che innesca una ricerca di senso e impedisce di realizzare i propri bisogni faticano a trovare uno spazio. L'individuo postmoderno pensa che tutto sia possibile: basta volerlo. Si aggira quindi nelle istituzioni psicoterapeutiche come in un supermarket. Può scegliere quello che pensa gli serva per migliorare le sue performance e, se non lo ottiene, cambia negozio. Prima o poi troverà un rapporto qualità-prezzo-obiettivo che lo soddisferà. Vi è, a corredo, una vera e propria macchina narrativa, per la quale si possono acquisire determinate modalità relazionali, apprendere ad essere più socio-affettivi, migliorare in modo continuo e raggiungere assertivamente gli obiettivi prefissati. Chi non vi riesce è perché non ha abbracciato il pensiero positivo⁷, che rimuove tutte le emozioni negative.

Nella diffusione di questa mentalità, vengono ancora di più sottolineate dicotomie quali felicità-infelicità, amore-odio, buono-cattivo, sano-malato, positivo-negativo, che una volta pensavamo come il retro e il verso di un unico fenomeno. In realtà, nell'essenza non è cambiato nulla: la nostra esistenza ci restituisce sempre queste coppie binarie, sempre potenzialmente presenti. Ma la

¹ Ehrenberg 1999.

² Benasayag 2016.

³ Recalcati 2010.

⁴ Benasayag 2016.

⁵ Seligman 2017, Seligman, Csikszentmihalyi 2000.

⁶ Han 2016.

⁷ Ovvero, un atteggiamento mentale che ci rende resilienti, strategici, autonomi, temerari, allegri e focalizzati sugli obiettivi.

società neoliberale – che tra poco farà da guida a questi pensieri – tende ad allagare il gap tra queste dimensioni co-presenti in un concetto. Ne deriva che le due esperienze vengono messe in opposizione: o positivo o negativo, o amore o odio, e così via. Non esiste una terra di mezzo. Non è possibile che l'amore sia un tormento che porta con sé anche emozioni, definite da questo approccio "negative", come la gelosia e l'invidia. L'individuo postmoderno si vive *in purezza*, non può essere contaminato, mira a un sentire assoluto.

Per comprendere meglio quest'aspetto, facciamo un esempio. Dopo anni di ricerca e di fallimenti di diverse relazioni affettive, finalmente Aurora⁸ trova il suo amore, corrisposto. Un giorno, durante la consueta seduta di analisi, esordisce dicendo di avere un problema: prova gelosia⁹ e chiede di essere aiutata a superarla. Chiede di non avere questo fastidio: un'esperienza consustanziale all'esperienza dell'amore diventa per lei qualcosa da eliminare, un fastidio, appunto, da rimuovere. Ci troviamo, in sostanza, al cospetto di un individuo che ha smarrito la *dimensione epica* del tragico, ovvero la dimensione complessa, umana, mitica e contestuale dei suoi sintomi. L'umano sofferente pensa al suo, di dolore, il resto non lo riguarda e rimane lontano da sé. La dimensione tragica, che era a fondamento delle tragedie dove si drammatizzavano questioni e temi di tutti i cittadini dell'Ellade e attraverso cui si costruivano il senso comunitario e di Stato, è svanita ed è stata risucchiata della regione corporea e narcisistica del proprio Stato dell'Io. Una volta la richiesta di cura si aggirava intorno a "*Perché soffro? In quale storia si radica la mia sofferenza? Come mai ho questo sintomo, ovvero che appena prendo la parola in pubblico arrossisco o balbetto?*". Oggi sembra essere cambiata l'intenzione o il progetto che veicola la motivazione ad iniziare un percorso d'aiuto. È in atto una *de-soggettivazione*. All'ipotetico paziente non interessa più comprendere il messaggio che si nasconde dietro il sintomo – scrive ancora Benasayag¹⁰ su insegnamento di Freud e Lacan – e non è più disponibile ad alcuna ricerca di senso, che avverte come anacronistica e superflua. Non vuole accogliere il destino che gli è stato assegnato, come accade all'Edipo di Sofocle. Né è interessato a sapere quale sia la verità della sua singolare vita. L'uomo postmoderno infatti non può indugiare e i suoi sintomi sono fastidiosi sassolini da cui chiede di essere rapidamente liberato. Inoltre, vuole acquisire nuovi moduli da integrare affinché possano renderlo sempre più prestante e adatto alla realtà che lo circonda¹¹. L'interiorità diventa un orpello di cui sbarazzarsi. L'individuo si pensa come un modulo che non funziona. O, ancora, come colui che manca di quella competenza/informazione in grado di metterlo in condizione di realizzare sé stesso.

Il modello delle competenze/informazioni mancanti comincia ad essere un modello di rappresentazione dell'umano automa. Ad esempio, il modello di uomo come processore d'informazione si fonda sull'idea che tutto sia decodificabile e comprensibile. Molti studi oggi accostano un siffatto modello di uomo a un artefatto, a un personal computer: è un'informazione distorta dentro il tuo *hardware* che deve essere corretta o cancellata, è questa che ti impedisce di funzionare al meglio. Con la complicità delle scienze statistiche e delle neuroscienze, l'uomo viene ridotto alle sue funzioni, e queste vengono tradotte in numeri. L'interiorità viene oggettivata ed è possibile rappresentarla. Il sogno della psicologia si realizza: per accreditarsi come scienza, prova a uscire dallo stigma di *scienza dei parolai* che discutono di cose inesistenti. Grafici, numeri, tabelle e lucidi stilizzati sono lì a testimoniare che l'oggetto di studio è reale e concreto.

⁸ Il nome è di fantasia.

⁹ L'ha provata e risolta in venti minuti, come racconterò.

¹⁰ Benasayag, Schmit 2007.

¹¹ Cfr. Cabanas, Illouz 2019.

Siamo al cospetto di un riduzionismo dell'umano, nel quale si prendono dei punti, ad esempio le emozioni o il modo in cui si processano le informazioni in base alle quali l'individuo prende delle decisioni o, ancora, quel ricordo singolare che turba, che tiene svegli e insonni, e questi si confondono con l'umano *tout court*. Un ricordo tuttavia non è mai netto, isolato: è sempre caratterizzato dall'emozionalità di chi lo ricorda, dai suoi processi di rimozione, spostamento e occultamento. Per natura un artefatto è muto. Non è nelle sue facoltà cogliere il contesto e la territorializzazione. Per il suo livello d'astrazione, l'artefatto¹² desidera un'esistenza oggettiva prelevando dei punti, dei processi, come la memoria, le emozioni, le cognizioni, ovvero opera un riduzionismo utile a circoscrivere il suo oggetto di studio per meglio analizzarlo. Ma non solo questo. Quando riduciamo l'individuo alle sue singole funzioni, stiamo ritagliando una sua importante facoltà ma, allo stesso tempo, perdiamo la complessità nella quale tale facoltà si inserisce: una complessità umana, narrativa, storica, contestuale, culturale.

2. Una trasformazione

Ci troviamo di fronte a una trasformazione, a un cambiamento dell'umano, che Ehrenberg intercetta nel momento in cui scrive che le forme depressive della modernità sono mutate¹³. Non siamo più in presenza di un soggetto umano che si angoscia e deprime perché vessato da una morale coercitiva, incombente ed asfissiante, ma di un soggetto che non riesce a raggiungere la performance che la società gli chiede e impone. Siamo passati dall'“*lo voglio*” all'“*lo posso*”. Un soggetto situato sulla *libertà di potere*: l'lo diventa un progetto. Ora l'individuo, liberatosi del dovere¹⁴, si sottomette egli stesso a quella che pensa sia la sua libertà. Ha inghiottito il dovere, che una volta era una proibizione che arrivava dall'esterno. Se ne appropria e vuole gestirlo da dentro, con le sue linee guida che hanno come proscenio il mondo nel quale si dice che deve crescere e ottimizzare le sue risorse.

Siamo al cospetto di una diversa idea di libertà. Questa, infatti, essendo una libertà di potere, non incontra limiti. Una libertà, invero, che Isaiah Berlin chiamava *libertà negativa*: una libertà intesa, appunto, come assenza di vincoli che impediscono di fare ciò che altrimenti si potrebbe fare¹⁵. La libertà, a parere di molti, non si dà senza misura, senza limiti. La modernità ci sta consegnando un individuo che vuole essere indipendente, letteralmente senza alcuna dipendenza o vincolo. Se una volta la patologia che meglio precisava questa lotta tra limiti esterni e realizzazione dei propri desideri era la nevrosi, oggi ci troviamo di fronte alla figura della *perversione*, cioè di un soggetto che vuole godere del mondo senza la Legge e vuole fare a meno dell'Altro. La perversione non consiste tanto o solo in un'aberrazione delle pratiche sessuali (peraltro secondo Freud strutturalmente perverse) né in un puro e semplice impulso alla trasgressione della Legge (che non farebbe altro che confermarne il valore simbolico), quanto piuttosto nell'elevare a Legge il proprio stesso godimento. Ed è proprio un perverso imperativo di godimento a reggere il discorso neoliberista oggi imperante¹⁶. Ehrenberg precisa ancora che le forme della patologia, un tempo legate al senso di colpa, oggi si attualizzano attorno ai costrutti di inadeguatezza e vergogna e ciò è

¹² Come anche un modello o una teoria.

¹³ Ehrenberg 1999.

¹⁴ Per un'esegesi puntuale di questo passaggio della contemporaneità rimandiamo a Recalcati 2010.

¹⁵ Berlin 2000: 172.

¹⁶ Andronico 2017.

dovuto anche alle trasformazioni culturali che istituiscono nuove forme della soggettività¹⁷. Come scrive giustamente Lo Piccolo¹⁸, assistiamo a uno slittamento dalla coscienza morale all'io ideale ancorato al narcisismo dell'immagine, da una coscienza abitata da dilemmi su cosa è bene fare o non fare a un individuo che si sente depresso perché non riesce a far quello che vuole. Depressione e *burn-out* sono i due nuovi sintomi di questa perdita di libertà di potenza.

Ma come siamo arrivati sin qui? Vogliamo capire meglio la nostra posizione di clinici per comprendere come rispondere a queste nuove domande, partendo dai concetti di Umano e Umanesimo, che percorrono ed intersecano il campo della cura in psicoterapia e in psicoanalisi. Nel perseguire questo intento, iniziamo dal movimento umanista per ricordarci il contesto nel quale è nato e quali siano i concetti che lo precisano. L'Umanesimo inizia nel Rinascimento in Italia con Petrarca ed auspica un ritorno ai classici, nei quali si possono ritrovare le fondamenta dell'Umanesimo. Un filosofo su tutti, Protagora, sofista del V secolo a.C., ne riassume i caratteri essenziali attraverso questo aforisma: *"...di tutte le cose misura è l'uomo, di quelle che sono per ciò che sono, di quelle che non sono per ciò che non sono"*.

Mettiamo in cornice questo detto come direzione dell'approccio umanistico: l'uomo come metro di misura. Egli, dunque, diventa un punto di soglia o di equilibrio tra le cose che lo riguardano e tra quelle più distanti da lui. Per capire e intercettare questa natura dell'umano, contraddistinta da uno slittamento della volizione, abbiamo pensato di farci aiutare dal pensiero di tre importanti innovatori che ci hanno aiutato a sistematizzare lo sguardo. Ci siamo focalizzati su questi tre studiosi perché, a nostro avviso, hanno il tratto comune di aver avuto una visione eccentrica sul presente che stavano vivendo. Entriamo dentro una scena che li comprenda.

3. Sovversione dello sguardo

Un gesto rimase impresso come incipit di un movimento: via i pennelli, via il cavalletto, via la tavolozza. Prendiamo un tubetto o un barattolo di colore e lasciamolo sgocciolare direttamente su una tela ben stesa sul pavimento e vediamo cosa ne viene fuori¹⁹. Com'è noto, questo è ciò che ha fatto Jackson Pollock, vero e proprio mito dell'avanguardia americana degli anni Cinquanta. E in questo gesto si nasconde una lezione, che è la seguente: a volte non basta compiere nuove mosse, ma bisogna modificare il campo da gioco. Ci suggerisce Andronico: *"Ci sono momenti, insomma, in cui bisogna avere il coraggio di inventare nuove modalità di rappresentazione per rendere conto di un presente che non si presta più a essere compreso nelle forme del passato, anche a costo di fare storcere il naso a qualcuno. Bene, credo che il nostro sia uno di questi momenti"*²⁰, conclude l'A. e noi con lui. E crediamo che questa lezione valga anche per chi si sforza di comprendere, attraverso i concetti, le loro *mutazioni*, ciò che ci succede intorno. E non solo per chi si preoccupa di metterlo su una tela. Da qui l'idea di rivolgersi a Jacques Lacan, uno di quelli che è riuscito, appunto, a modificare il proprio campo e dal quale si può trarre qualche lezione di metodo.

Lacan era uno psicoanalista che, per compiere il suo lungo viaggio di ritorno a Freud, per ereditarne l'insegnamento, ha ritenuto opportuno mettere in valigia testi di Durkheim, Lévi-Strauss,

¹⁷ Ehrenberg 1999.

¹⁸ Cavalleri, Lo Piccolo, Ruvolo 2014.

¹⁹ Questa tecnica prese il nome di *Dripping*.

²⁰ Andronico 2017: 8-9.

Sofocle, Hegel, Kant, Sade, Joyce, Godel e di tantissimi altri che facevano un mestiere diverso dal suo. E anche qui c'è qualcosa da imparare: un'altra lezione di procedimento che ha a che fare con la costante ricerca di un *punto esterno*. Perché è proprio questo ciò di cui hai bisogno se vuoi modificare il tuo campo da gioco, magari proprio per ritrovare il senso autentico del tuo lavoro. Ed è proprio ciò che Lacan può rappresentare, oggi, per le scienze umane, un "punto esterno", così come abbiamo bisogno del GPS per capire dove siamo in una città che non conosciamo bene.

Il nostro terzo esegeta è Michel Foucault. Filosofo, storico, saggista, ha scritto testi memorabili sulla follia, sulla clinica, sul potere dello Stato e sulla *governamentalità*, ovvero un concetto che ibrida il tema del governo degli uomini con quello della mentalità. Foucault ha letteralmente inventato un'ontologia del presente, che è il modo di problematizzare l'ovvio, ciò che a tutti sembra scontato. Un esempio di questo pensare al rovescio o in maniera non scontata percorre tutta l'opera dell'insigne filosofo. Ricordiamo qui solo il libro *Gli Anormali*²¹, nel quale, tra le altre cose, egli ci mostra e dimostra come alcune credenze scientifiche vengano costruite dal discorso comune²² e soprattutto quale sia la posta in gioco tra Stato, famiglia ed individuo. Foucault ci aiuta dunque a decifrare quale regime di *veridizione* ci consenta di affermare che le cose sono vere. Egli pensa, infatti, che non ci dobbiamo preoccupare di inseguire la verità ma, piuttosto, di cogliere quale sia il meccanismo discorsivo che ci induce a credere cosa sia vero. Partendo da questo punto di vista, la sua lezione è quella di mettere in relazione il disagio della civiltà con il disagio individuale, spiegando come uno sia lo specchio dell'altro. Egli mostra come, in particolare, il disagio individuale sia il residuo patologico di un disagio della società civile, il suo sintomo.

I temi della ricerca di Foucault cui daremo adesso particolare attenzione sono quelli del neoliberalismo e del liberismo, che confluiscono nella sua idea di *biopolitica*, la politica del *Bios*, della vita²³. Le sue considerazioni ci sostengono nel comprendere come mai la domanda di cura sia caratterizzata dall'esigenza della performance e come alcuni concetti, quali quelli di desiderio, inconscio, sintomo, soggetto, si siano obliati e siano stati sostituiti da bisogno, memoria, problema, nelle loro varie articolazioni. Prima di sviluppare questo pensiero, ci pare opportuno soffermarci su ciò che ormai è un'acquisizione comune²⁴, e cioè che siamo nell'era del *liberismo* e del *neoliberismo*. Lo faremo cercando di dare dei riferimenti su cosa siano il liberismo e il neoliberalismo che contraddistinguono la modernità, intesa come l'ambiente economico-socio-politico che ci circonda.

4. Liberismo e neoliberalismo

La condizione liberale è un sistema socio-economico e politico di vivere e di pensare, inconcepibile senza l'assegnazione di un posto preminente agli interessi. Il *liberalismo*, ovvero la teoria economica del capitalismo, di cui John Locke fu il padre fondatore, è la teoria dello Stato liberale, mentre il *liberismo* è la teoria economica del capitalismo. Queste teorie sono per noi i due *punti esterni* che ci aiutano a comprendere i mutamenti in atto nella domanda di cura. Esse esprimono "la tendenza ad intrepetersi come la teoria scientifica della storia economica

²¹ Foucault 2000.

²² Ad esempio, nella seconda parte del libro si sofferma sulla credenza che procurarsi l'autoerotismo abbassi la vista sino a rendersi ciechi.

²³ Foucault 2000.

²⁴ Cfr. Benasayag 2015, Leghissa 2012, Sini 2011, Han 2016.

dell'umanità"²⁵. Ed è qui che trova un recapito la modernità. Il liberismo pone lo *scambio* alla base della vita sociale e professa la libertà di scambio come suo aspetto politico fondamentale. Lo scambio è l'azione umana per eccellenza, poco nota agli animali, precisa Sini²⁶. Facendo riferimento alla teoria di Ludwig von Mises, l'A. afferma che esso è il "*tentativo di sostituire uno stato di cose meno soddisfacente con uno più soddisfacente*"²⁷.

Come si è delineata storicamente questa teoria? Qui entra in campo Foucault con la sua esegesi²⁸. Attento studioso delle forme di governo, si interessa allo studio delle modalità e delle tecniche con cui Stati e sovrani possono governare individui, territori, spazi. Egli rileva che in passato le leggi e le corporazioni parastatali, come la polizia e i ministeri, costituivano l'apparato di governo principale per indirizzare e contenere diversi piani di intervento. Un tempo, la forma di governo di uno Stato si basava sul potere del sovrano e sulle sue leggi, sul rapporto tra diritti e doveri. *L'uomo del diritto* è colui che cede qualcosa all'altro ed è disposto a perdere una parte per il bene comune; in questa dinamica, si inserisce e interviene lo Stato come agente regolatore²⁹.

A causa dei cambiamenti geopolitici e culturali propri di ogni Stato-Nazione, si scivola pian piano verso nuove forme di comando. A un certo punto, i liberisti e ancor di più i neo-liberisti di Friburgo che si riuniscono intorno alla rivista *Ordo*, da qui detti *Ordoliberali*, rilanciano un nuovo modo di pensare il rapporto tra individuo e Stato. Essi elaborano un'idea di governo *digeribile* per i cittadini europei e americani, basata su un concetto di Stato inteso come presenza discreta e non autoritaria. Questa nuova forma di rapporto tra Stato e individuo nasce nel contesto culturale e politico successivo alla Seconda Guerra Mondiale. La sconfitta della Germania impone infatti la necessità di riprogrammare uno Stato e di risollevarne le sorti, con la consapevolezza negli stessi governanti di evitare le derive dittatoriali di uno Stato forte.

5. Il mercato

Foucault individua nell'economia politica, nuova disciplina che si affaccia nel XVII secolo, una nuova pratica di governo. In essa l'economia e la politica cominciano a dialogare e a cercare dei punti d'intersezione, che vengono trovati intorno ai concetti di *mercato* e di *scambio* quali nuovi luoghi di verità. Il campo dello scambio e del mercato, all'inizio, era sottoposto a una fitta regolamentazione; lo Stato, infatti, interveniva sugli oggetti da immettere, sul tipo di fabbricazione e sui prezzi fissati. È in questo territorio che si verifica un cambiamento epocale: alla metà del XVII secolo, il mercato non sembra più un luogo di giurisdizione. Siamo in un periodo nel quale le misure mercantilistiche entrano in crisi e il mercato diviene un campo sul quale sperimentare misure di governo non più gestibili dall'alto in maniera disciplinare. Le misure messe a punto dal governo per regolare l'approvvigionamento delle materie prime, come ad esempio il grano, si rivelano insufficienti. È qui che il fisiocrate Quesnay³⁰ propone di non imporre un prezzo ai cereali, un prezzo che prima era stabilito a monte dallo Stato e che scontentava produttori e consumatori, nonché lo Stato stesso. Egli si aspetta che il prezzo lasciato libero non salirà all'infinito ma, dopo qualche

²⁵ Sini 2011: 23-24.

²⁶ Sini 2011: 23-24.

²⁷ Sini 2011: 23-24.

²⁸ Foucault 2005.

²⁹ Hobbes 2001: 213-215.

³⁰ Leghissa 2012.

fluttuazione, raggiungerà il suo punto di equilibrio, in modo naturale. Ed è così che accade. Da questo momento, precisa Foucault, una potente macchina discorsiva si mette in moto per dimostrare che le forze che determinano i prezzi del mercato sono equiparabili a *forze naturali*, quindi analizzabili, studiabili, prevedibili. Nasce appunto l'economia politica come scienza che fa convergere la politica e l'economia.

Ed eccoci ai nostri giorni. Questo passaggio evidenzia e impone che le azioni di libero scambio abbiano successo. Il mercato diventa un luogo giusto e di *giustizia*: quando lo si lascia agire da sé, in base alla sua verità naturale, troverà il giusto prezzo e quindi la sua giustizia. È il mercato a rendere buono e giusto un governo e a decretare se agisce secondo la verità. Ne deriva, quindi, che se una cosa *funziona* è giusta e vera. Non ha senso metterla in discussione. È importante che tutto funzioni davvero. Al padrone interessa che la cosa funzioni sempre, a prescindere da quali intricati processi o atti illeciti il servo abbia usato per farla funzionare.

Quali altre verità porta il mercato? Innanzitutto un'idea di libertà *non più negoziabile*. La libertà si può produrre e fabbricare senza la pressione dello Stato, senza un terzo che ne limiti l'espansione. Lo slogan "*meno Stato più Mercato*" riassume questa tendenza. Dietro questo modo di intendere vi è l'empirismo inglese che si delinea appunto con Locke e che ci restituisce un soggetto contraddistinto dal fatto di poter compiere scelte individuali, non trasmissibili e soprattutto irriducibili. Per chiarire questo punto, riprendiamo da Foucault l'esempio tratto da Hume³¹. In questo esempio, l'illustre filosofo dice che se chiedete a qualcuno perché fa una determinata cosa, ad esempio perché faccia ginnastica, costui risponderà: "*Perché voglio restare sano*" - "*Perché vuoi restare sano?*" - "*Perché preferisco la salute alla malattia.*" - "*Perché preferisci la salute alla malattia?*" - "*Perché la malattia è dolorosa ed io non voglio star male.*" - "*E perché la malattia è dolorosa?*". Non potrà rispondere a questa domanda perché la scelta tra ciò che è doloroso e non doloroso è un *irriducibile* che non si rifà ad alcun giudizio o calcolo. Ci troviamo al cospetto di un arresto regressivo e inaccessibile. È un punto di libertà personale non ulteriormente riducibile. L'uomo diventa misura *delle sue cose*, come abbiamo visto con Protagora, e, in più, diventa il soggetto attivo e insindacabile dello scambio. Il lettore potrà già trasporre quanto stiamo dicendo alla stanza d'analisi. Regredendo all'infinito, le richieste del paziente postmoderno sono giuste e valide perché funzionano. Non hanno bisogno di ulteriori giustificazioni. Chiunque sarebbe d'accordo con quell'individuo che ha bisogno di sentirsi più assertivo con il proprio capo, di liberarsi della fastidiosa gelosia, di perfezionare la sua autostima o, ancora, di superare lo stress che gli causa il rapporto tra sua madre e la sua fidanzata. Lo Stato, la Legge, le norme fanno un passo indietro. Lo Stato deve occuparsi, semmai, che non ci sia un monopolio, in modo che gli scambi si moltiplichino. Deve solo far sì che il terreno di gioco sia preparato ad accogliere scambi utili per chi li propone. Il governo agisce sulle *condizioni* che possono rendere possibile la concorrenza: riduzione dei costi e aumento del profitto d'impresa. Bisogna intervenire con tecniche adeguate che mantengano il mercato dinamico e produttivo come, ad esempio, ridurre la popolazione agricola. Per raggiungere questo scopo l'educazione e la formazione intervengono per favorire la migrazione di questa popolazione in altri campi produttivi.

Trasponendo questo discorso in altri campi, si comprende come il counselling, la psicologia del lavoro e il marketing diventino una prima scelta rispetto alla psicoterapia e alla psicoanalisi. La pratica di governo che si instaura, scrive Foucault³², non si accontenta di garantire questa o quella libertà, ma fa molto di più. Consuma libertà: libertà del mercato, del venditore, del diritto di

³¹ Foucault 2005: 222.

³² Foucault 2005: 65.

proprietà, libertà d'espressione, di discussione. Lo Stato liberale procura ciò che serve per essere liberi alimentando la concorrenza e la diseguaglianza sociale, due prerequisiti che possono alimentare lo scambio e le relative transazioni. Potremmo riassumere tutto con le parole di Berenson, uno storico dell'arte che dice: "... Dio sa quanto temo la distruzione del mondo a causa della bomba atomica, ma c'è almeno una cosa che temo altrettanto ed è l'invasione dell'umanità ad opera dello Stato"³³.

L'influenza del mercato e il suo campo d'azione non sono più circoscritti dai confini nazionali. Il liberismo e ancor più il neoliberismo hanno come orizzonte non più i territori, ma i cittadini stessi: in sostanza, se prima il sovrano comandava sui territori, sulle terre da lui governate, nello Stato moderno la sua influenza si estende ai corpi, agli individui, perché i confini tra gli Stati non ci sono più. La società diventa complessa. Il sovrano si accorge che il soggetto è un corpo governabile: è una risorsa di cui adesso si deve tener conto, in quanto essa può essere gestita, tassata, indirizzata. Ma affinché il soggetto sia governabile deve "sottoporsi alla presa delle istituzioni e dei discorsi che ne governano la condotta"³⁴ e deve essere consapevole di sé. A questo punto, prendono piede tutte quelle *antropotecniche* utili a rendere il soggetto consapevole di sé stesso: più il soggetto è padrone di sé stesso, più potrà avviare lo scambio perché sa ciò che vuole e ciò di cui crede di aver bisogno. Un soggetto del genere si sottoporrà volontariamente a quello che pensa gli serva e lo Stato non dovrà fare nessun esercizio coercitivo. Basterà risemantizzare il campo in modo che valori come la performance, la competizione, il successo sociale, la capacità di esporsi, l'essere felice diventino valori positivi da raggiungere. E poi fornire gli strumenti per raggiungerli.

Ma il punto focale del neoliberismo, a nostro avviso, è che la società si costituisce sul modello dell'impresa. Il quadro economico deve consentire agli individui, che diventano vere e proprie imprese, di dedicarsi alle loro attività e ai loro progetti personali. Nelle società liberali, il vero soggetto economico è l'impresa-uomo, che non coincide con l'istituzione, ma con un modo concorrenziale di comportarsi nel campo economico, in funzione di piani, progetti e bisogni personali. In questo spazio sociale, gli individui-imprese, entrando in contatto, aumentano i campi di frizione, i conflitti e le diseguaglianze. Queste procurano sofferenze sul piano economico, giuridico, psicologico. Da qui le tecniche per risolvere queste dissimmetrie, che alimentano un altro mercato di scambio ad appannaggio di mediatori di ogni genere e specie. Sarà quindi utile comprendere quale paradigma istituzionale, quale discorso fa presa sui soggetti e come influisce su di essi.

L'istituzione psicoterapia è una forma culturale che può colludere con questo sistema ed essere cassa di risonanza di questo processo. Il corpo, infatti, diventa un luogo pubblico, un terreno di scontro. I concetti di salute e di cura diventano fondamentali in quanto, attraverso specifici interventi, possono favorire al massimo grado la vita delle persone per farle adattare al meglio. La vita entra a far parte del calcolo politico (*biopolitica*) come un bene che va gestito, salvaguardato. Per usare un termine in voga nel management delle organizzazioni, la persona diventa un *capitale umano*, e la salute un bene da perseguire. Si forma un intreccio tra il vitale, il politico e, soprattutto, l'economico. Tuttavia è bene ricordare con Sini³⁵ che *economia, politica e psicologia* non sono mai andate d'accordo, a meno che non si voglia eliminare la letteratura che va da Socrate sino a Freud. Queste discipline diventano un'area teorico-tecnica di interesse, in grado di indicare le specifiche forme scientifiche e razionali attraverso le quali rintracciare i bisogni degli individui. Per questo,

³³ Foucault 2005: 73.

³⁴ Foucault 2005: 73.

³⁵ Sini 2011

prende quota la psicologia positiva, che riceve importanti consensi e compensi da diverse corporazioni, soprattutto negli Stati Uniti d'America. È una corrente di pensiero che si prefigge di aiutare l'individuo a raggiungere i suoi obiettivi puntando sulle sue qualità positive e che, per far questo, suggerisce di abbandonare la mentalità del deficit, delle mancanze, del negativo. Anche se poi, a ben vedere, è proprio a partire da ciò che manca che si costruisce il suo apparato concettuale.

6. Neoliberali americani

Nel Nord America, durante la guerra d'Indipendenza, il liberalismo ha avuto lo stesso ruolo svolto nella Germania del 1948. Il neoliberalismo americano, di cui l'austriaco Hayeck fu uno degli ispiratori, è una vera e propria misura di essere e di pensare. Non è solo una tecnica, ma uno stile di pensiero, di analisi e di immaginazione, un tipo di rapporto tra governanti e governati, un sistema di vita e un modo d'intendere il mondo. Tra gli elementi importanti che Foucault mette a fuoco del neoliberalismo americano troviamo il concetto di *capitale umano* e il problema della delinquenza e della criminalità³⁶. Ci soffermiamo solo sul primo. Nel 1971, Theodor Schultz pubblica una serie di articoli che confluiscono nel libro *Investment in Human Capital*³⁷. Questo testo muove delle critiche alla dottrina di Marx, rea ai suoi occhi di aver ridotto il lavoro a merce di scambio senza evidenziarne le *modulazioni qualitative*. Come sottolinea Robbins³⁸, l'economia è la scienza del comportamento umano e deve occuparsi delle ragioni e motivazioni per le quali un individuo decide di destinare le sue risorse psico-fisiche a un' "attività di lavoro piuttosto che ad un'altra". I neoliberali americani cominciano a chiedersi quali sono le ragioni per lavorare. La risposta che danno è: per avere un salario, ovvero un reddito. Dal punto di vista del lavoratore, commentano i neoliberali americani, l'individuo dà solo forza lavoro, ma produce anche un reddito per sé. *Il reddito è il prodotto di un capitale*. E quindi, inversamente, il capitale è tutto ciò che può essere fonte di redditi futuri ed è, a sua volta, prodotto dall'uomo. Il lavoro, attraverso attitudini e competenze, produce capitale e la competenza non può essere separata da colui che la produce. L'individuo, attraverso le sue competenze, produce flussi di redditi. Anche qui, come nel neoliberalismo tedesco, *l'uomo diventa impresa, scambio, un uomo economico*, centro di tutte le cose. In questa versione riveduta del detto di Protagora, l'uomo al centro è imprenditore di sé stesso. È il suo stesso capitale che alimenta lo scambio e il consumo dei beni. Come sostiene G. Becker³⁹, il consumo non è solo il mero scambio. Il consumatore nel momento in cui consuma è un produttore: produce la propria *soddisfazione*. Un mutamento da tenere a mente. L'incontro deve produrre soddisfazione, dappertutto. Non possiamo esserne esenti.

E veniamo ancora una volta a noi. Oggi non ci si chiede quasi più se il medico al quale ci siamo rivolti ci ha curato, ma anzitutto come ci siamo trovati, se è stato empatico, gentile, se ci ha soddisfatto⁴⁰. Una collega tempo fa ci ha inviato una paziente, anticipandoci che questa ha richiesto di trovare uno psicoterapeuta empatico, gentile. Non ha chiesto altre referenze. La soddisfazione emotiva diventa, qui, un ritorno *concreto ed immediato* dell'incontro. Pertanto, i neoliberali si

³⁶ Foucault 2005.

³⁷ Schultz 1961.

³⁸ Robbins 1945: 15.

³⁹ Foucault 2005: 186.

⁴⁰ A maggior ragione lo psicoterapeuta che, diversamente dal medico, non possiede altri strumenti se non la sua parola e la sua presenza.

dedicano allo studio del cosiddetto capitale umano per inserirlo nel calcolo della biopolitica. Com'è costituito il capitale umano? Intanto da elementi innati, scrive Foucault⁴¹. Gli elementi innati sono quelli costitutivi: il corpo, la fisiologia, le caratteristiche dell'individuo quali intelligenza, percezione, memoria. Nascono così i test che ne misurano la presenza. Questo serve anche a sapere se il corpo funziona. E per quanto tempo funziona? Ci sono malattie prevedibili? A quel tempo Foucault pensava di fare fantascienza. Oggi sappiamo che la genetica umana ha fatto dei passi da gigante: l'analisi del genoma può rivelare se contrarremo un certo tipo di malattia e può riconoscere un individuo a rischio. In base a questi dati, alcuni individui probabilmente saranno ritenuti più adatti per certi tipi di lavoro e opportunamente selezionati. Quello del social-darwinismo è un rischio sempre dietro l'angolo. Patrimoni genetici buoni, forse, entreranno nel calcolo economico. Guarda caso, oggi, lo scriviamo così distrattamente, diverse assicurazioni cominciano a chiedere le analisi del sangue prima di stipulare le polizze vita e l'ingresso in alcuni tirocini obbligatori per l'accesso alla professione di psicologo e, domani, di psicoterapeuta.

7. La competenza macchina

Per i neoliberali americani si apre anche l'importante questione di formare il capitale umano, quella competenza-macchina destinata a produrre reddito o a essere remunerata attraverso un reddito. Significa, allora, di intervenire sull'educazione, sulla formazione professionale e sulla psicologia individuale e collettiva. Come si forma, dunque, una competenza-macchina efficiente? Sappiamo empiricamente, scrive Foucault⁴², che per esempio può dipendere dal tempo che i genitori dedicano ai loro figli, al di là delle semplici attività educative propriamente dette. E per far questo ci vogliono teorie e modelli che comprovino che più tempo la madre passa con il proprio bambino, più questi *diventerà* sano. Non è un caso, scrive Leghissa⁴³, che le teorie sull'attaccamento di Bowlby siano state recepite dai sistemi educativi di famiglie e scuole. Servono infatti modelli che, mettendo in relazione il naturale al sociale sulla base di osservazioni in vivo del rapporto madre-bambino, dimostrino quali siano le buone prassi per un attaccamento sicuro, al fine ottenere in futuro un individuo adattato alla realtà. Gli americani la chiamano *analisi ambientale* della vita del bambino. È un investimento: il bambino un giorno avrà un reddito migliore e la madre o l'insegnante ne ricaverà la soddisfazione psichica di pensare che le sue cure avranno avuto un ritorno. Lo stesso per il medico o lo psicoterapeuta: si valuta l'efficacia dell'intervento attraverso un suo ritorno previamente contrattualizzato. Le antropotecnice, di cui la psicologia è portatrice sana, servono dunque a integrare l'economia con una serie di tecniche comportamentali che hanno lo scopo di comprendere come una successione di stimoli sotto rinforzo potrà provocare una serie di comportamenti. Questo campo economico produce un campo semantico e simbolico e l'individuo viene pensato come un'impresa in espansione.

⁴¹ Foucault 2005.

⁴² Foucault 2005.

⁴³ Leghissa 2012.

8. Alcuni tornanti

La relazione psicoterapeutica, dunque, è inglobata da queste aspettative che recepisce dal contesto socio-culturale che le sta intorno. Cosa comporta quindi l'innesto del neoliberalismo con la psicoterapia? Riassumiamo in punti i principali gli aspetti del neoliberalismo⁴⁴:

- a) una libertà non più revocabile;
- b) la soddisfazione nello scambio;
- c) l'uomo come impresa;
- d) un relativismo dei valori;
- e) un egoismo etico;
- f) una relazione simmetrica;
- g) nuovi concetti.

Se i primi tre punti sono stati da noi abbastanza commentati, vorremmo adesso brevemente focalizzarci sugli ultimi quattro riprendendo e commentando l'esegesi di Carlo Sini.

9. Relativismo dei valori

L'uomo che vive il neoliberalismo è un *homo economicus* o, meglio, un consumatore. Recalcati⁴⁵, affrontando questi temi più sul versante psicoanalitico e culturale, in un passaggio riporta il pensiero di Pasolini, che aveva già predetto che un giorno non ci sarebbero stati più schiavi, ma liberi consumatori. L'uomo neoliberalista mette al lavoro sé stesso, consumando vita, accedendo e aderendo spontaneamente, *con una volontà libera*, a uno scambio che pensa lo migliorerà. Essendo lo scambio, e le relative transazioni, il punto principale del liberismo, non importa se i soggetti impegnati in questa transazione siano uno musulmano e l'altro cattolico; i relativi valori di riferimento rimangono intatti e si possono continuare a fare affari. Questa scissione tra gli aspetti etici valoriali e quelli concreti fattuali ci porta a trasporre la riflessione nell'ambito della clinica. Uno psicoterapeuta, infatti, potrebbe pensare e riconoscersi nel contesto dei valori umanistici, ma allo stesso tempo agire a partire da un tecnicismo fortemente ibridato dai concetti del neoliberalismo. In tal senso, il nostro psicoterapeuta umanista può mettersi al lavoro per produrre competenze, aumentare l'autostima, soddisfare i bisogni del paziente colpevolmente negati da mamma e papà nella sua infanzia. Una riformulazione che il paziente e lo psicoterapeuta penseranno causa di insuccesso e di cattivo adattamento alla realtà. Se, da una parte, questa dicotomia o relativismo dei valori porta nel campo delle psicoterapie un sano atteggiamento antidogmatico e anti-ideologico, nel quale tutti pensano di condividere gli stessi principi umanistici che qui teniamo in considerazione, dall'altra l'agire concreto dello psicoterapeuta non discende da quei principi-valori. Piuttosto, questo agire è, a nostro avviso, inconsapevolmente orientato da alcuni dogmi del neoliberalismo di cui stiamo discutendo. Qui la prassi del clinico potrà essere fortemente condizionata dall'esigenza di rispondere alla domanda di espansione performante dell'io del suo cliente.

⁴⁴ Sini 2011.

⁴⁵ Recalcati 2010: 29.

10. Egoismo etico

L'*egoismo etico* è quello per il quale ognuno inizia una transazione per migliorare la propria condizione. Si tratta di un egoismo lungimirante, in quanto è fondato sull'idea che un giorno la mia azione verso l'altro potrà tornarmi utile. In altri termini, precisa Sini⁴⁶, nello scambio ognuno cerca il suo profitto e questo dipende da come ognuno sente il mondo, dalle scale di valori che valgono per lui o lei. Ogni preteso altruismo è quindi un assurdo. Di fatto, non esiste ed è impossibile calcolarlo. Tuttavia, etica, economia, politica e psicologia non vanno facilmente d'accordo, a meno che non si voglia bypassare la letteratura a partire da Socrate e finire a Freud: *“è solo un'imperdonabile superficialità dare per scontato che ciò che un individuo pensa essere il suo meglio, in tutti i sensi della parola, anche lo sia. Al liberismo, piuttosto, fa comodo formulare questi complimenti metafisici agli individui, così che essi non abbiano ad accorgersi della loro sostanziale domesticazione economica e psicologica, e cioè infine politica”*⁴⁷.

11. La relazione simmetrica

La relazione simmetrica deriva dal fatto che nello scambio siamo uguali anche se – è qui la contraddizione – è a partire da una diseguaglianza che possiamo avviare una transazione. Anche qui, un ulteriore aspetto di scissione tra la pratica e le ragioni sottostanti, tra la fenomenologia del rapporto e la struttura dello stesso. Questo principio si insinua all'interno dell'istituzione terapeutica attraverso un'attitudine che si diffonde dagli arredamenti delle stanze di psicoterapia, sempre più piene di oggetti personali dello psicoterapeuta, sino al lessico utilizzato, che è sempre più di natura familistica. Nella stanza di psicoterapia ci si dà del tu, come tra amici. Aspetti personali e biografici fanno da cornice all'incontro, nell'intento di avviare quelle pratiche di vicinanza ed empatia considerate come gli appropriati arnesi del mestiere. L'alleanza e l'empatia sono diventati il punto pivot di ogni incontro. Esse sono ritenute i *motori immobili* del successo di ogni psicoterapia. Complice di ciò è la pubblicazione del libro *Il libro nero sulla psicoanalisi*⁴⁸, un testo che mette in discussione i meccanismi di funzionamento della psicoanalisi e che pone in evidenza la mancanza di dati sul modo in cui essa produca benessere o guarigione. Vengono a tal fine condotte alcune ricerche che convergono sull'idea che esistano dei fattori comuni e trasversali a ogni modello psicoterapeutico, come l'alleanza e l'empatia sua ancella, misurabili dalla ricerca. Questi diventano, attraverso una rumorosa e convincente macchina discorsiva⁴⁹, i fattori di successo e di cura, al di là del sapere posseduto dal terapeuta. Da lì, si dipartono tutte quelle tecniche volte a rendere paritario, empatico e simmetrico il rapporto. La campagna pubblicitaria a sostegno di questa tesi poggia sul fatto che nelle psicoterapie, come nella Germania post-bellica, non deve più albergare nessun sentore di autoritarismo tipico delle psicoterapie psicoanalitiche prese, erroneamente, a modello. Il paziente, si dice e si insegna, deve recuperare il suo potere e questo non deve essere

⁴⁶ Sini 2011.

⁴⁷ Sini 2011: 33.

⁴⁸ Meyer 2006.

⁴⁹ Non è rara l'idea che se un paziente si emoziona (es. piange o si arrabbia) durante il colloquio terapeutico, ciò è un indice che la direzione della cura sia quella giusta. Insomma, ci troviamo al cospetto del primo Freud, il quale pensava la psicoterapia come abreazione ovvero la liberazione di cariche emotive connesse ai traumi: teoria che successivamente abbandonò.

solo nelle mani dell'analista, che con il suo sapere orienta e impone le sue considerazioni. Coloro che sostengono pertanto l'idea di un potere non direttivo dall'analista e si schierano convintamente con i suggerimenti di Rogers, che qui eleggiamo per sintesi a contraltare dei modelli direttivi in psicoterapia, ignorano la mole di critiche rivolte all'atteggiamento non direttivo. Ad esempio, Hyman afferma che il non porre domande costituisce un espediente, un pretesto allo stato puro. E rincarano la dose Bourdieu, Chamboredon e Passeron, i quali denunciano l'artificio di non fare domande nell'intervista in quanto il modello di *"comunicazione sarebbe in realtà quello dell'universo simbolico della classe borghese"*⁵⁰.

Quanto questa idea-azione della comunicazione silenziosa tra due coscienze poste una di fronte all'altra sia fuorviante è presto detto: anzitutto, è difficile, se non impraticabile, una comunicazione empatica *da cuore a cuore*, forse possibile in ambienti più spirituali. Infatti, come ha ben scritto Recalcati⁵¹, è impossibile eludere la mediazione della parola. In secondo luogo, l'innesto del linguaggio disesta, blocca e sospende la comunicazione tra due corpi biologici in una stessa stanza o uno di fronte all'altro, anche se i loro *neuroni a specchio*, ovvero la loro innata empatia fisiologica, stanno funzionando ed essi non smettono di trasmettersi le informazioni del caso⁵². È, al limite, possibile immaginare come una persona si senta, ma non basta⁵³. Già Heidegger aveva detto che non c'è peggiore violenza che dire a una persona *"ti capisco"* mentre soffre. Non fosse altro perché, parlando, non sono nella stessa condizione. Senza un rapporto asimmetrico, senza considerare l'impatto della parola, del contesto e di come i vari sistemi interagiscano e si influenzino tra di loro, ci ricorda Benasayag, non può esserci nessuna trasmissione e nessun travaso. Senza transfert, rincariamo attraverso Lacan e Miller, non si avvia un processo di analisi e, quindi, di conoscenza⁵⁴. Una società simmetrica è pericolosamente in balia di litigi. Benasayag ci fa notare che in una società dove viene meno *"il principio di autorità si rischia di entrare in un periodo di arbitrarietà e confusione"*⁵⁵. È una società che oscilla perché non ormeggiata a nessun principio terzo, fosse anche quello della parola, che ne possa garantire la tenuta. Se la parola, il patto che presuppone un terzo fuori dalla simmetria, non è più necessaria allo scambio perché considerata un peso, ecco che la relazione diventa simmetrica e, prima o poi, violenta. Il rispecchiamento narcisistico non può che generare, alla lunga, processi di odio e di invidia distruttiva.

12. Nuovi concetti: il cliente ed il soggetto

Tra i nuovi concetti che ci interessa introdurre, il primo che incontriamo è quello di "soggetto", che ha ceduto il passo a quello di "cliente". Una nozione, quest'ultima, di chiara impronta economica. Sempre più raramente, inoltre, si utilizza il significante "paziente", il cui etimo ci riporta al significato di *sopportare* incline alla sopportazione. Il clinico era colui che si inclinava, si sporgeva sul lettino sul quale il soggetto-paziente era disteso e ne auscultava il dolore. Oggi, la relazione è simmetrica, paritaria, esige una collocazione spaziale diversa all'interno della stanza di analisi. Solo negli approcci analitici il paziente è ancora disteso sul lettino con il suo dolore. Nelle psicoterapie,

⁵⁰ Giust 2003: 329.

⁵¹ Recalcati 2017.

⁵² Virno 2013.

⁵³ Virno 2013.

⁵⁴ Lacan 2013, Miller 2001.

⁵⁵ Benasayag 2007: 274.

invece, si sta di fronte, *vis a vis*⁵⁶: è lì che abbiamo il cliente. L'origine dell'etimo "cliente" ci riporta nell'antica Roma, dove indicava chi, pur godendo dello stato di libertà, era in un rapporto di dipendenza con un cittadino potente. Tuttavia, nelle diverse declinazioni della sua etimologia, il significato rimanda a colui che discute i prezzi e non si accontenta di un bene o servizio ricevuto. Insomma, con il tempo questo significante si è emancipato da una posizione indicatrice di dipendenza e ne ha assunto una più attiva e partecipe nello scambio sociale ed economico. Il significante "cliente" utilizzato dall'istituzione psicoterapia è un concetto che meglio si presta a rappresentare la società neoliberale: indica un soggetto attivo e non passivo di scambio, un soggetto consapevole dei suoi diritti e dei suoi doveri, che mira alla sua personale soddisfazione⁵⁷. La nozione di "soggetto" – e non di lo o di cliente – qui diffusamente utilizzata è per rappresentare non una delle sue funzioni come l'intelligenza, la percezione e la memoria, ma per ampliare la sua natura anche a tutte quelle possibilità dell'essere che non risiedono nel cogito cartesiano e nella razionalità. Il concetto di soggetto, un punto di ricerca sia di Foucault sia di Lacan, è un significante plastico che si trova al bordo di due possibilità. Da una parte è assoggettato, ovvero immerso e condizionato dalla cultura nella quale vive e ne assorbe i principi: il soggetto è anzitutto parlato e creato dall'Altro⁵⁸, dai discorsi che sente sin dalla sua nascita e che trova già predisposti. Dall'altra parte, è invitato ad essere attivo, nel senso che egli prova a modificare, in modo creativo, quei limiti ineludibili che incontra, servendosi delle stesse figure del linguaggio come la metafora e la metonimia. È dunque un soggetto as-soggettato, passivo e attivo. In questo senso il concetto di soggetto contrasta quello di "discorso"⁵⁹, inteso come quell'insieme di apparati di potere che incessantemente predispongono la cattura delle istanze soggettive in forme addomesticate. Tenendo presenti questi aspetti è possibile dialettizzare il rapporto tra soggettività e potere, tra determinismo e possibilità di rovesciamento causativo, per dirigerlo verso una nuova ermeneutica che vede la persona come soggetto cosciente-fondatore. Qui insistiamo nel mettere in luce, attraverso Foucault e Lacan, il tema dell'origine dell'essere umano, del soggetto, un'origine che non può essere data solo da un'interiorità che si evolve sino alla sua maturazione, né esclusivamente da processi esteriori. Il linguaggio⁶⁰ è un punto di snodo tra il biologico e il culturale, attraverso cui può scorrere la possibilità poetico-creativa di provare a riscrivere la sua origine, a fare qualcosa con quello che lo ha determinato. E per fare questo occorre un'ampia consapevolezza delle diverse e complesse variabili in gioco. È una nozione-concetto che desidera porsi come antagonista ai processi di soggettivazione del neoliberismo in modo da aiutare il soggetto a riappropriarsi dei suoi spazi sociali e vitali, sempre più a rischio di essere aspirati dall'economia politica. Auspichiamo che l'istituzione psicoterapia in tutte le sue forme sappia riprendere il ruolo di forza naturalmente antagonista e quindi equilibratrice rispetto ai processi socio-economici di volta in volta vigenti.

⁵⁶ Non è raro, nei primi incontri, che il nuovo paziente si diriga verso la sedia del terapeuta, in quanto oggi tra le due sedute non sempre vi è una marcata differenza. Il "supposto" rapporto paritario, in questi modelli, è un aspetto da tenere presente.

⁵⁷ In questi ultimi anni la normativa europea sulla privacy (GDPR UE 2016/679) e la contrattualistica per la prestazione professionale hanno fatto il loro ingresso nelle prassi dello psicoterapeuta, alimentando un ampio dibattito e pareri contrastanti.

⁵⁸ Qui si intende anche il Linguaggio.

⁵⁹ Per una completa esegesi del discorso rimandiamo a Lacan 2001.

⁶⁰ Linguaggio che non va confuso con la comunicazione e le informazioni. Il linguaggio è tutto ciò che l'infante trova alla sua nascita, dalla casa, alla culla, ai genitori, quando presenti, alla lingua propria ovvero quella parlata nel paese nel quale viene alla luce.

13. C'è ancora posto per il soggetto nella società neoliberista?

Il neoliberismo rigetta il soggetto e forgia il cliente, un individuo parcellizzato ridotto ad informazione/comunicazione o, ancora, puntinato, ovvero ristretto ad una serie di attività e competenze. Un cliente al quale poter vendere l'idea del miglioramento continuo, attraverso un percorso mirato e senza intoppi. La sofferenza come terreno di coltura della creatività soggettiva è abolita. Quando il neoliberismo trasforma l'uomo in imprenditore di sé stesso, abbiamo un soggetto che sfrutta sé stesso per la propria impresa. Chi non si sente all'altezza si vergogna e pensa di aver fallito. La domanda di cura, quindi, diventa una domanda orientata a potenziare un Io che si adatta meglio alle esigenze della società.

In un panorama del genere, non faticiamo a comprendere come mai anche il campo della psicologia sia stato risemantizzato. I concetti sono trasformati e confusi. Per esempio, Byung-chul Han⁶¹ parla della confusione in merito a sentimenti, emozioni e affetto. In particolare, le emozioni hanno avuto negli ultimi tempi una carriera poderosa. Divenuti il centro pivot della cura psicologica, esse tuttavia non hanno, scrive Han e noi con lui, il respiro narrativo del sentimento. Han⁶² parla infatti di una vera e propria crisi della narrazione, che cede il passo a un rumoroso teatro dell'affetto. Il teatro dell'affetto produce benessere, è performativo. Secondo l'A., l'era digitale è responsabile della scarica immediata. Le *shitstorm* (tempeste di *cacca*) sono tempeste affettive tipiche della comunicazione digitale. L'emozione non dura, passa e nasce proprio da deviazioni dell'esser-così. Conclude Han che, nel capitalismo del consumo, significati ed emozioni vengono venduti e consumati. Per l'economia non è costitutivo il loro valore d'uso, ma quello emotivo e culturale. L'emozione acquista significato solo nel capitalismo della produzione immateriale. È promossa a mezzo di produzione ed è un fine della produzione stessa. Si ricorre all'emozione per realizzare maggiore produttività e prestazione. Essa si accompagna al sentimento della libertà e al libero sviluppo della persona. L'emozione diventa il paradigma della libertà soggettiva. Vi è un vero e proprio design emotivo che forgia e plasma emozioni per massimizzare il consumo, in quanto queste non si consumano. Il rapporto con gli oggetti o le persone invece sì. Quindi, si apre un campo infinito di scambi, di commercio.

In un tale contesto, rileviamo tuttavia, come nei casi *hikikomori*, una nuova forma di ritiro sociale che esprime il rifiuto delle richieste di prestazione da parte della società. Qui la patologia si esprime attraverso una resistenza, come un tempo le anoressie, alle istanze di una società competitiva e performativa. La patologia sta diventando un luogo protetto nel quale rifugiarsi, stare in pace. Molti casi da noi seguiti di cosiddette *psicosi bianche*⁶³, le psicosi delle identificazioni solide al sembiante sociale, stanno avendo questo esito. Incontriamo sempre di più soggetti che si rifiutano di partecipare alla dinamica sociale e alla vita.

14. Una nuova clinica

Siamo di fronte a una clinica del Reale in mancanza del Simbolico e della Legge, a un soggetto che non ha più come modello di riferimento il senso di colpa ancorato all'infrangersi della Legge

⁶¹ Han 2016.

⁶² Han 2016: 52.

⁶³ Green, Donnet 1992.

edipica. Egli non è orientato dal senso, dal conoscere gli enigmi del suo desiderio: questa indagine frenerebbe la sua corsa, le sue molteplici transazioni con il reale. Che è sempre fuori di lui. Miller⁶⁴ parla di un'epoca segnata dal declino dell'Altro (simbolico, limite, Legge), nel senso che l'altro non è in grado di fornire un riferimento identitario. Viviamo una crisi degli ideali sociali. Il soggetto si rivolge a pratiche immediate di godimento (droga, pc, cibo, immagini, psicofarmaci, sesso), per avere un rapporto soddisfacente con il reale⁶⁵. Quindi, anziché accettare la spigolosità del reale, anziché accettare la gelosia, lo stress che alcune situazioni portano e comportano, l'individuo agisce scaricando le sue inquietudini cercando un rapporto con un oggetto inanimato (anziché con soggetti viventi), in quanto pensa di dominarlo ma ne è, in realtà, soggiogato. Scarica e agito diventano vie di fuga e di nascondimento. L'uomo postmoderno non vuole entrare nei discorsi prestabiliti, vuole godere di una libertà assoluta facendo a meno dell'altro. Da un punto di vista intrapsichico, il soggetto rimane simbioticamente attaccato alla *cosa* del Godimento (la madre), al *das ding*, e diventa, per dirla con L. Zoja⁶⁶, "un lattante psichico". Da ciò acquisiscono una maggiore visibilità una serie di tecniche d'intervento che inaugurano una clinica dove primariamente la cura avviene attraverso movimenti oculari o esercizi corporei liberatori. E mutano, infine, anche i concetti.

15. Una risemantizzazione del campo

Ed eccoci all'*inconscio*: tutti lo nominano e provano a darne delle coordinate. Ma, stando aderenti all'etimo della parola, potremmo dire che esso rimane ciò che la coscienza non potrà mai conoscere, incluso il sapere. L'inconscio non è computabile, contabile e del tutto decifrabile. Non foss'altro perché è un concetto e quindi un tentativo di sutura tra la cosa e la sua rappresentazione, che non sono mai coincidenti. Non è una nozione cara alla modernità, e con essa quella di *desiderio* con cui, inevitabilmente, Freud lo mette in relazione. Ci troviamo, infatti, al cospetto di due concetti oscuri che non possono entrare nel calcolo economico poiché imprevedibili, indefinibili e quindi non trattabili dal paradigma economico del neoliberalismo. Sono concetti che bloccherebbero il funzionamento della macchina-uomo: sarebbero un disturbo. Al loro posto si parla sempre più spesso di memoria inconscia, di memoria procedurale e di inconscio cognitivo, ovvero come di qualcosa che può essere recuperato, gestito, indirizzato, cancellato e soprattutto misurato. Sono nozioni che si prestano meglio a un'indagine oggettiva, in quanto si riferiscono a quello che il paziente⁶⁷ riporta e ricorda delle sue vicissitudini, estratti a seguito di determinate procedure tecniche e che possono essere tradotti in numeri, tabelle e disegni. Queste, tuttavia, ignorano che la memoria è vittima di distorsioni (occultamenti, trasformazioni, ricordi di copertura) dovute al processo di rimozione, poiché l'individuo vuole dimenticare, a ragione, le sue esperienze negative⁶⁸.

Oggi, tutto quello che ha il sapore del soggettivo, dell'insondabile, fatica a trovare una sua collocazione nei discorsi vigenti. La macchina discorsiva al servizio di questa risemantizzazione del campo psicologico ha alimentato e diffuso l'idea che l'inconscio sia la caverna oscura nella quale vi sono i residui di tracce diurne, di desideri sessuali inconfessabili, di pulsioni perverse polimorfe ed

⁶⁴ Miller 2001: 137.

⁶⁵ Una lettura innovativa di questa tendenza si deve a Recalcati 2010.

⁶⁶ Zoja 2003.

⁶⁷ Useremo, ostinatamente, questo termine per indicare colui o colei che si rivolgono ad uno psicoterapeuta.

⁶⁸ Un'indagine già condotta da Freud 2010.

indecifrabili. Un'idea oscura e negativa, una concettualizzazione dell'inconscio che molti psicoanalisti stessi non hanno più.

Altre versioni della nozione di inconscio che hanno considerato la portata delle conoscenze provenienti dalla linguistica moderna, come quelle di Lacan, mettono in parallelo il funzionamento di ciò che nominiamo inconscio con quello del linguaggio, individuando e circoscrivendo un'area sulla quale poter fare ricerca. Certo non basta, il soggetto non può essere ridotto solo a *linguistiche* cerebrale. C'è molto di più. La griglia semantica predisposta dal positivismo psicologico non è in grado di abbracciare la complessità del soggetto che rimane, nella sua ultima essenza, un punto cieco. Una zona di opacità nemica dell'agognata computazione neoliberalista e che necessita di paradigmi non formalizzati per essere avvicinata.

Stiamo attraversando una mutazione culturale che i concetti ci restituiscono. Da qui prende corpo e sostanza il concetto di "bisogno". Il bisogno è misurabile, addomesticabile, concreto e specifico. Può essere un oggetto di contratto e di transazione. Diverso è mettere sotto accordo il desiderio, che invece è *incommensurabile*. Il bisogno coglie la quota animale del soggetto, di cui si può misurare la forza attraverso una scala a punti. Esso è commercializzabile, comunicabile, quindi può entrare nello scambio. L'analisi dei bisogni e dei bisogni insoddisfatti, quale centro di emanazione della patologia del paziente, è entrata di diritto nella speculazione teorica di molti modelli di psicoterapia. Sposando questa tesi, non può che avviarsi una pedagogia economica dei bisogni, un *dressage* psicoeducativo, che collude, seppur inconsapevolmente, con il paradigma economico vigente.

Pensare l'individuo – per noi il soggetto – come un modello di competenze da acquisire o riparare occulta i funzionamenti complessi e intricati della vita. Rispondere clinicamente a questa domanda di *upgrade* performativo o di cancellazione di ciò che il soggetto sente come negativo, ma che più spesso è solo l'effetto di processi vitali, è possibile nel breve tempo, ma alla lunga crea una crisi di insoddisfazione che può risolversi solo nella violenza e nell'aggressività. Quando una transazione contrattuale non va a buon fine, il cliente che non ha migliorato lo status per il quale aveva intrapreso l'accordo rimane insoddisfatto e tenderà a rivolgersi a chi, secondo lui, prima o poi gli darà ciò che sta cercando. Poiché è solo una questione di applicazione di tecniche che tutti maneggiano, ci sarà qualcuno che saprà dargli quello che chiede. Ci troviamo dunque davanti ad un umanesimo corretto dal neoliberalismo. Come Protagora aveva detto, l'uomo qui, sì, è misura di tutte le cose, ma si è ibridato con un funzionamento digitale e artificiale. È un uomo che, riducendosi a un insieme di dati o informazioni, ha smarrito la sua interiorità e non vuole farsi carico del suo destino in modo da comprendere cosa può fare con quello che è. Siamo così di fronte a una nuova era, quella del *Dataismo*.

16. Il Dataismo, una filosofia in ascesa

Han riassume il cartello del *Dataismo*⁶⁹ quando precisa che *“tutto ciò che può essere misurato deve essere calcolato. I dati sono una lente trasparente ed affidabile che ci consente di filtrare i giudizi di natura emotiva ed ideologica”*. I fan del Dataismo auspicano un sapere oggettivo, calcolabile, misurabile. Vogliono respingere il sapere soggettivo che è inaffidabile, in quanto può

⁶⁹ Han 2016: 67.

portare ad assoluti e dare vita a conflitti. È questo il cartello dello scientismo, ovvero l'idea che tutto sarà spiegato dalla scienza, una nuova forma di religione. Ecco perché pensiamo sia utile conservare un approccio umanistico: per ricordare alla scienza tutto quello che le sfugge. Il Dataismo pretende di avere un sapere guidato dai dati.

Oggi, anche nel campo della cura in psicologia vige la misurazione. Vengono protocollati stati di coscienza, stati d'animo e attività quotidiane, dalla conduttura della pelle ai racconti di vita ai ricordi, che vengono *clusterizzati* e, quindi, quantificati. Vengono messi a punto strumenti di *autodiagnosi* che fanno riferimento a scale di funzionamento del sintomo e della percezione del proprio benessere. Elementi qualitativi, questi, che vengono sottoposti a una trasformazione in numeri, in linee di soglia. Ma la massa di dati non risponde alla domanda "chi sono io?", i dati così raccolti non restituiscono nessuna verità soggettiva, non restituiscono la complessità del fenomeno in campo, l'articolazione inconscia del sintomo. Essi vengono scambiati e pubblicati.

La registrazione assomiglia più a una sorveglianza del singolo su sé stesso. Fornendo da sé i propri dati, il soggetto viene seguito e profilato. Si genera così una vera e propria scopia corporea: il corpo umano è un terreno dal quale ricavare informazioni e dati, anche quando non ne è consapevole. In questo senso, Han ci mette in guardia dall'*inconscio digitale*: navigando distrattamente, può capitare che la nostra navigazione si arresti su una pagina, non direttamente collegata alla nostra ricerca, solo perché ci siamo interrotti per rispondere al telefono. Quest'azione non sfugge al web che può restituirci desideri, interessi e bisogni dei quali non siamo immediatamente consapevoli. Han mette in relazione tutto questo con l'inconscio freudiano. Il web, insomma, profila i desideri inconsapevoli che la *psicopolitica* e il neoliberismo possono sfruttare. La mole di cifre e di dati che mirano a profilare la natura del soggetto *bucano* il loro obiettivo, in quanto questi contano e non raccontano, ci ricorda icasticamente l'A. Quest'attitudine lascia intendere che i fan dell'Intelligenza Artificiale puntano alla costruzione di una macchina di Turing simile alla coscienza umana. Non solo per predisporre software in grado, già da oggi, di condurre un dialogo, ma anche per comprendere la forma logica che soggiace al vivente e avere un programma che ne catturi e processi le informazioni salienti. Questa ricerca, conclude Leghissa⁷⁰, permetterebbe non tanto di sapere come è nata la vita sulla terra, attraverso quali aggregazioni di forme elementari, quanto piuttosto come potrebbe essere se venisse opportunamente manipolata.

Il successivo passo è quello di liberare questa forma logica dall'organismo che gli fornisce il supporto, sia umano che artefatto. Il teorico avrebbe una forma logica di vita indipendente, e non il supporto organico che la veicola. Questa diventa una cornice epistemica nella quale inserire e avviare un programma di ricerca che, motivato dall'utopia transumanista, si dirige a studiare la morte come una delle tante malattie che un giorno potrà essere guarita. Parole forti e inquietanti, lo sappiamo. Ma pensiamo sia indispensabile per coloro i quali si interessano all'umano conoscere le narrazioni condivise che ne orientano la condotta. A queste non sfuggono neanche la psicologia e le diverse forme di psicoterapia che, come abbiamo visto, possono essere catturate e stare al servizio del paradigma neoliberista o, peggio, dirigersi verso una concezione dell'umano ridotto a un dato informativo. Non si vuole qui riabilitare un'idea neo-romantica del soggetto, quanto precisarne la sua natura antropologica, che non coincide con l'essere informato e connesso. La suggestione è quella di contemplare un approccio al soggetto come essere in grado di maneggiare eventi e singolarità e che sappia sottrarsi al determinismo della assoggettivazione e psicologizzazione dei discorsi vigenti. Un approccio in grado di mettere in crisi la domanda di cura

⁷⁰ Leghissa 2012.

veicolata dall'esigenza di un'adesione acritica ai valori correnti e che sappia aiutare il soggetto a riscrivere e soggettivizzare la sua personale esistenza. Senza scorciatoie.

BIBLIOGRAFIA

- Andronico A. 2017, *Perché Lacan*, Milano: Mimesis.
- Benasayag M. 2016 [2015]. *Oltre le passioni tristi. Dalla solitudine contemporanea alla creazione condivisa*, Milano: Feltrinelli.
- Benasayag M., Schmit G. 2007 [2003], *L'epoca delle passioni tristi*, Milano: Feltrinelli.
- Berlin I. 2000 [1958], *Due concetti di libertà*, Milano: Feltrinelli.
- Cabanas E., Illouz E. 2019 [2018], *Happycracy. Come la scienza della felicità controlla le nostre vite*, Torino: Codice Edizioni.
- Cavalleri S., Lo Piccolo C., Ruvolo G. 2014, *L'inutile fatica. Soggettività e disagio psichico nell'ethos capitalistico contemporaneo*, Milano: Mimesis.
- Ehrenberg A. 1999 [1988]. *La fatica di essere sé stessi. Depressione e società*, Torino: Einaudi.
- Foucault M. 2000 [1999], *Gli anormali. Corso al Collège de France (1974-1975)*, Milano: Feltrinelli.
- Foucault M. 2005 [2004]. *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France (1978-1979)*, Milano: Feltrinelli.
- Freud S. 2010, *Opere. Vol. 1: Studi sull'Isteria e altri scritti (1886-1895)*, Torino: Bollati Boringhieri.
- Giust A. C. 2003, *Colloquio ed Intervista*, in «Dizionario di Psicosociologia», Milano: Franco Angeli.
- Green A., Donnet J. L. 1992, *La psicosi bianca. Psicoanalisi di un colloquio*, Roma: Borla.
- Han B.-C. 2016 [2014]. *Psicopolitica. Il Neoliberismo e le nuove tecniche del potere*, Milano: Nottetempo.
- Hobbes T. 2001, *Leviatano*, Milano: Bompiani.
- Lacan J. 2001 [1968], *Il seminario. Libro XVII. Il rovescio della psicoanalisi*, Torino: Einaudi.
- Lacan J. 2013 [1967], *Proposta del 9 Ottobre sullo psicoanalista della scuola*, Torino: Einaudi.
- Leghissa G. 2012, *Neoliberismo: un'introduzione critica*, Milano: Mimesis.
- Meyer C. (a cura di), 2006, *Il libro nero della psicoanalisi*, Roma: Fazi Editore.
- Miller J.-A. 2001, *I paradigmi del Godimento*, Roma: Astrolabio.

- Recalcati M. 2010. *L'uomo senza Inconscio. Figure della nuova clinica psicoanalitica*, Milano: Raffaello Cortina Editore.
- Recalcati M. 2017, *La pratica del Colloquio clinico. Una prospettiva lacaniana*, Milano: Raffaello Cortina.
- Robbins L. 1945, *Essay on the Nature and Significance of Economic Science*, London: Macmillan.
- Schultz T. W. 1961, *Investment in Human Capital*, in «The American Economic Review», Vol. 51, n. 1, pp. 1-17.
- Seligman M.E.P. 2017 [2012]. *Fai fiorire la tua vita. Una nuova rivoluzionaria visione della felicità e del benessere*, Torino: Anteprima Edizioni.
- Seligman M.E.P., Csikszentmihalyi M. 2000. *Positive psychology: An introduction*, in «American Psychologist», 55: 5-14.
- Sini C. 2011, *Del viver bene*, Milano: Jaca Book.
- Virno P., 2013, *Saggio sulla negazione. Per una antropologia linguistica*, Torino: Bollati Boringhieri.
- Zoja L. 2003, *Storia dell'arroganza*, Bergamo: Moretti e Vitali.

Christian Crocetta*

A partire da Dewey: didattica del diritto e cittadinanza democratica

ABSTRACT

La didattica del diritto appare chiamata, in particolare in questo momento storico, fluido e in continuo movimento, ad accettare la sfida di attivare quel processo di conoscenza della cultura giuridica e di maturazione di uno sguardo sul sé e sull'alterità, sotto la lente prospettica del diritto, attraverso il quale può risultare possibile formare davvero cittadini e cittadine capaci di cogliere e affrontare la complessità, sviluppando nel contempo una postura responsabile, solidale e attente al bene comune. Partendo da una breve riflessione sui principali cardini del pensiero di John Dewey in materia di educazione alla cittadinanza democratica, il presente contributo intende soffermarsi sulle dimensioni metodologiche e sulle prospettive epistemologiche che il docente di diritto dovrebbe integrare per riuscire a concretizzare la finalità educativo-solidale alla base della didattica giuridica.

KEYWORDS

Didattica del diritto; John Dewey; Cittadinanza democratica; Responsabilità; Bene comune.

SOMMARIO

1. Le fondamenta giuridiche per educare alla cittadinanza democratica (a partire da Dewey).
2. Le competenze-chiave in materia di cittadinanza e l'insegnamento del diritto nella scuola superiore.
3. Alcune riflessioni aperte in merito alla didattica del diritto

* Christian Crocetta (PhD in Law) è Professore stabile di Diritto in IUSVE / Istituto Universitario Salesiano di Venezia. Il presente contributo è frutto della rielaborazione di alcune riflessioni maturate durante il *workshop* "La prospettiva socio-giuridica alle frontiere della didattica del diritto" organizzato all'interno del Convegno annuale promosso dall'Associazione per lo Studio su Diritto e Società "Quale formazione, per quale giurista? Riflessioni sulla didattica del diritto nella prospettiva socio-giuridica", il 29 maggio 2019 presso il CIRSFID dell'Università di Bologna. Alcune prime idee erano scaturite, in precedenza, grazie alla Tavola rotonda "Didattica del diritto e formazione dei docenti" promosso sempre presso il CIRSFID il 14 giugno 2018, primo momento di una riflessione a più voci sulle tematiche trattate in questa sede, a partire dalle nuove normative in materia di formazione iniziale e accesso al ruolo di docente di scuola secondaria (d.lgs. 59/2017). Con questo provvedimento, infatti, si è previsto, al fine dell'accesso all'insegnamento, il necessario possesso della laurea e di ulteriori 24 CFU in discipline antropo-psico-pedagogiche e metodologico-didattiche: nello specifico, per la classe di concorso A46 (discipline giuridico-economiche), la formazione per l'acquisizione di questi crediti è stata delegata al settore scientifico IUS 20 (DM Miur 616/2017). Esito del confronto realizzato nel giugno 2018 è il volume Marzocco, Zullo and Casadei 2019 (Prefazione di C. Faralli), che costituisce una base di riferimento per queste pagine.

1. Le fondamenta giuridiche per educare alla cittadinanza democratica (a partire da Dewey)

In un tempo fluido e in continua evoluzione come quello attuale, ogni potenziale contributo di riflessione e analisi sulla didattica del diritto e sull'educazione alla cittadinanza democratica è chiamato necessariamente ad assumere un atteggiamento prudente e a tenere in considerazione quanto sia difficile tratteggiare i contorni dei concetti e delle categorie propri del diritto senza interrogarsi su un presente ricco di complessità e sugli ingredienti effettivamente necessari per continuare a formare ad una postura civicamente consapevole e impegnata.

In questa cornice, infatti, la formazione del giurista (e del futuro insegnante di discipline giuridiche) sembra chiamata ad assumere la sfida di sostare negli interstizi scomodi delle definizioni non scontate, delle riflessioni da condividere e motivare, delle necessarie connessioni fra sapere teorico e pratico, dei territori di confine fra la propria disciplina e quelle ad essa confinanti.

Per riuscire a formare a uno sguardo che sappia cogliere la complessità (Morin 2000; 2001; 2017) e accolga la "sfida civica" (Morin 2000: 11) cui è chiamata la didattica del diritto, appare opportuno riprendere in considerazione la riflessione, ancora estremamente attuale, di John Dewey sulla necessità di formare "cittadini animati dal desiderio di migliorare continuamente la loro condizione di vita" (Baceli 2002: 23) e alimentare quella del contesto sociale in cui vivono, nonché sull'assunzione della responsabilità verso il bene comune che ciò presuppone (Nussbaum 2011: 42-43).

Si potrebbe dire, per certi versi, che su questi temi serva "tornare a Dewey" (Caione 2012: 103), anche perché così sembrano richiedere, implicitamente, le "competenze-chiave di cittadinanza" da realizzare nel contesto scolastico, previste dalle recenti normative in tema di formazione e, più specificamente, di didattica del diritto.

Il pensiero di Dewey traccia ancora la strada verso una scuola che possa essere "forma di vita di comunità in cui sono concentrati tutti i mezzi che serviranno più efficacemente a rendere il fanciullo partecipe dei beni ereditati dalla specie e far uso dei suoi poteri per finalità sociali" (Dewey 1954: 10)¹.

Il contesto scolastico, quindi, interpretato come prioritaria "istituzione sociale" (Dewey 1954: 10) che, insieme alla famiglia e alla comunità, può formare allievi che possano rendersi conto della loro eredità e delle loro possibilità. Ancora, una scuola contemporaneamente pronta ad accettare la sfida educativa di formare allievi in grado di 'ereditare', consapevoli di essere inseriti in un contesto sociale e in una storia e che li precede, e disponibili a 'restituire' e agire nella società portando il contributo di cui sono capaci (Dewey 1991).

Una scuola che sappia guardare e preparare alla "prospettività" (Alcaro 1997: 73), cioè alla capacità di proiettarsi nel futuro, di orientare pensiero e azione, riflessione e comportamento, di porsi nell'attitudine della ricerca, dell'investigazione, del curiosare, della creatività. Una scuola in grado di creare un legame fra scuola e vita quotidiana, ovvero con quanto accade nel contesto di

¹ Cfr. Faralli 1990. Sul rilievo di Dewey per la riflessione giusfilosofica nella direzione della didattica del diritto si veda, in particolare, Zullo 2019: 49-87.

vita dell'alunno/a e, per esteso, nel mondo (Dewey, 1949), realizzando un'azione educativa che dovrebbe così riuscire a formare "all'autonomia, alla partecipazione attiva e consapevole, ad un'etica della responsabilità" (Caione 2012: 105).

In un contesto scolastico siffatto, l'insegnamento del diritto, proprio per le potenzialità dialogiche che potrebbe attivare a partire da alcuni suoi contenuti (dignità, uguaglianza, cittadinanza, diritti e doveri, ecc.) può essere il luogo propizio, eventualmente in connessione interdisciplinare con altre materie, per alimentare e mantenere viva la democrazia, che "è in se stessa un principio educativo, un metodo e una struttura educativa" (Dewey 1950: 59). La democrazia è, del resto, nella prospettiva deweyana, non solo una forma di governo ma "prima di tutto un tipo di vita associata" (Dewey 1992: 133), un esperimento di vita comunitaria (Dewey, 1991: 93), il principio teleologico di ogni attività educativa, anche nel contesto scolastico; un ideale di convivenza sociale (Bellatalla 1999; Casadei 2000: 143-159).

Così intesa, allora, la scuola diviene 'palestra di democrazia', comunità di apprendimento trasformativo (Mezirow 2003; Mezirow 2016; Romano 2016). Trasformativa, infatti, può essere quell'azione didattica che avvii un percorso di riorganizzazione delle conoscenze iniziali dello studente e degli schemi interpretativi già presenti, che metta in moto in lui un processo di riflessività, di risignificazione delle categorie conosciute e utilizzate e delle prospettive di senso, fino ad arrivare a un cambiamento profondo della sua persona. In più, nella prospettiva già richiamata di Dewey, un apprendimento che trasformi il contesto sociale, perché la trasmissione del sapere diventa occasione di esperienza generativa di un'etica della responsabilità².

L'orientamento pedagogico di Dewey appare, quindi, fondamentale per delineare il ruolo dello studioso e futuro insegnante di discipline giuridiche e per formare studenti ad un *habitus* (Bourdieu 1980) democratico, partecipativo, responsabile e solidale.

A questo *habitus* sembra davvero riferirsi la Convenzione internazionale sui diritti dell'infanzia e dell'adolescenza (CRC, 1989), quando, all'art. 29³, descrive le finalità di ogni azione educativa e sembra ritagliare un ruolo prioritario all'insegnamento delle discipline giuridiche: la maturazione di una conoscenza e di una coscienza specifica relativa al rispetto dei diritti umani e delle libertà fondamentali e la maturazione di quella postura adulta necessaria per l'assunzione della "responsabilità della vita" e per la vita, propria e altrui: responsabilità umana, sociale, politica, di impegno civico, di rispetto, cooperazione e promozione dell'uguaglianza (sostanziale) in prospettiva di genere, culturale, religiosa, ecc.

² La prospettiva richiamata è precisamente quella esemplarmente messa a punto in Weber 2001: 97-113 e, in seguito, riproposta da Jonas 2009. Per alcune recenti riflessioni sul tema, con riferimento alla sola letteratura italiana: Foddai 2005; Mangini 2013; Vergani 2015.

³ Art. 29 CRC: "(a) favorire lo sviluppo della personalità del fanciullo nonché lo sviluppo delle sue facoltà e delle sue attitudini mentali e fisiche, in tutta la loro potenzialità; (b) sviluppare nel fanciullo il rispetto dei diritti dell'uomo e delle libertà fondamentali e dei principi consacrati nella Carta delle Nazioni Unite; (c) sviluppare nel fanciullo il rispetto dei suoi genitori, della sua identità, della sua lingua e dei suoi valori culturali, nonché il rispetto dei valori nazionali del paese nel quale vive, del paese di cui può essere originario e delle civiltà diverse dalla sua; (d) preparare il fanciullo ad assumere le responsabilità della vita in una società libera, in uno spirito di comprensione, di pace, di tolleranza, di uguaglianza tra i sessi e di amicizia tra tutti i popoli e gruppi etnici, nazionali e religiosi e delle persone di origine autoctona; (e) sviluppare nel fanciullo il rispetto dell'ambiente naturale".

2. Le competenze-chiave in materia di cittadinanza e l'insegnamento del diritto nella scuola superiore

Si è detto dell'opportunità di 'tornare a Dewey' in merito alla necessità di una "didattica del diritto, in grado di formare insegnanti all'interno della cornice 'scuola e democrazia' e educare gli alunni alla cittadinanza e partecipazione democratica" (Zullo 2019: 57).

Ciò appare ancora più evidente riprendendo le competenze-chiave di cittadinanza recentemente adottate dal Consiglio dell'Unione Europea nella sua Racc. 9009/18 relativa alle 'competenze chiave per l'apprendimento permanente', che richiamano fortemente quelle precedentemente indicate dalla Racc. 2006/962/CE⁴ e dalla *Charter on Education, Democratic Citizenship and Human Rights* del Consiglio d'Europa del 2010 (Marzocco 2019: 27).

La Racc. 9009/18 prevede (al punto 2.7) che uno degli obiettivi che gli Stati dovrebbero sostenere riguarda la promozione dello "sviluppo di competenze in materia di cittadinanza al fine di rafforzare la consapevolezza dei valori comuni enunciati nell'articolo 2 del trattato sull'Unione europea e nella Carta dei diritti fondamentali dell'Unione europea", ovvero, come recita l'art. 2 TUE:

i "valori del rispetto della dignità umana, della libertà, della democrazia, dell'uguaglianza, dello Stato di diritto e del rispetto dei diritti umani, compresi i diritti delle persone appartenenti a minoranze [...], in una società caratterizzata dal pluralismo, dalla non discriminazione, dalla tolleranza, dalla giustizia, dalla solidarietà e dalla parità tra donne e uomini".

Per raggiungere tali finalità, gli insegnamenti che concorrono allo sviluppo delle competenze-chiave di cittadinanza devono incentivare nei discenti, ragazzi e ragazze, la consapevolezza delle dimensioni valoriali di dignità, libertà, democrazia, eguaglianza, pluralismo, giustizia, solidarietà, insieme agli altri vettori di sviluppo di uno Stato di diritto e in una società giusta e solidale. Devono quindi far maturare la "capacità di agire da cittadini responsabili e di partecipare pienamente alla vita civica e sociale, in base alla comprensione delle strutture e dei concetti sociali, economici, giuridici e politici oltre che dell'evoluzione a livello globale e della sostenibilità"⁵.

Tutto questo implica la necessità che l'insegnamento delle discipline giuridiche - prima ancora che gli specifici istituti giuridici relativi ai singoli indirizzi di studio che caratterizzano l'articolazione disciplinare dei trienni specialistici di scuola secondaria (es. diritti reali e obbligazioni; diritto applicato all'economia; legislazione turistica; legislazione sociale, ecc.) - metta a fuoco una solida base relativa a valori, fattori e categorie che caratterizzano gli assi portanti del diritto, in modo tale da riuscire a riflettere "su alcune questioni di fondo che costituiscono, in qualche modo, l'orizzonte all'interno del quale collocare poi problematiche più specifiche" (Casadei 2019: 89).

La situazione si presenta, tuttavia, in modo differente a seconda che i destinatari di queste riflessioni siano gli studenti del biennio o del triennio della scuola secondaria di secondo grado.

Le classi quinte, spesso, là dove le indicazioni ministeriali lo prevedano, si trovano in chiusura del loro percorso di studio delle superiori ad affrontare uno studio di carattere giuspubblicistico, che le prepara ad uscire dal contesto scolastico con quella maggiore consapevolezza della dimensione

⁴ Racc. 2006/962/CE: 'Raccomandazione del Parlamento europeo e Consiglio del 18 dicembre 2006 relativa alle competenze-chiave per l'apprendimento permanente'. Cfr. Zullo 2019: 70-79.

⁵ Cons. UE, Racc. n. 9009/18, Allegato, p. 22.

fattiva della cittadinanza democratica e delle responsabilità, o meno, che potrebbero assumersi nella propria comunità sociale di appartenenza.

L'approfondimento dei principi fondamentali della Costituzione⁶ permette di inquadrare e dialogare intorno ai pilastri fondanti la nostra società italiana. Lo studio dei diritti-doveri, poi, chiede ai docenti di far dialogare il testo costituzionale con le disposizioni internazionali, in particolare con il testo della Dichiarazione Universale dei Diritti dell'Uomo del 1948⁷, tracciando quelle imprescindibili connessioni che non sono scontate per uno studente e che gli permettono, in questo modo, di cogliere l'arco globale e complessivo in cui si innestavano e crescevano le riflessioni politico-giuridiche sull'umanità uscita dal Secondo conflitto mondiale.

Per finire, il corredo dello studio degli organi che caratterizzano il nostro assetto repubblicano incentiva ulteriormente a formare ragazzi e ragazze non solo a conoscenze che saranno ovviamente necessarie per affrontare l'esame conclusivo del suo percorso scolastico, ma soprattutto, come già sottolineato, per sviluppare la "capacità di pensiero critico e abilità integrate di risoluzione dei problemi, nonché la capacità di sviluppare argomenti e di partecipare in modo costruttivo alle attività della comunità" indispensabili per "impegnarsi efficacemente con gli altri per conseguire un interesse comune o pubblico, come lo sviluppo sostenibile della società"⁸.

La ripresa di questi contenuti permette di soffermarsi, in chiave di comprensione storica, oltre che giusfilosofica, sull'attualità di quei principi e sulla portata di quei diritti-doveri, nonché di creare preziose occasioni per 'pensare il diritto', meta-riflettere sulla cultura giuridica italiana, formare alla democrazia attraverso il confronto e la discussione.

Queste possibilità di dialogo e approfondimento sono significative nel contesto scolastico e lo sarebbero anche nel contesto extrascolastico. In prospettiva più strettamente didattica, infatti, queste occasioni di confronto non è detto che siano attivabili in altre materie o quando vengono

⁶ Per far 'respirare' a studenti e studentesse il pensiero da cui la Costituzione è sorta, appare utile e opportuno, a commento delle disposizioni costituzionali studiate, riprendere alcuni stralci dei discorsi dei Padri costituenti che più hanno dialogato intorno ai pilastri fondamentali del nostro assetto costituzionale. Si potrebbero, per esempio, ricordare i passaggi di discussione in Assemblea Costituente, intorno all'art. 2 della Costituzione, in particolare uno degli interventi di Aldo Moro sui valori fondanti la nostra democrazia: "Uno Stato non è veramente democratico se non è al servizio dell'uomo, se non ha come forma suprema la dignità, la libertà, l'autonomia della persona umana, se non è rispettoso di quelle formazioni sociali nelle quali la persona umana liberamente si svolge e nelle quali essa integra la propria personalità" (4 marzo 1947). Oppure, ancora, sempre su quei temi, un brano del discorso, dai forti toni evocativi, di Lelio Basso: "Perché noi non facciamo, e non vogliamo fare, una Repubblica di individui, ma vogliamo fare non una Repubblica di individui astratti, una Repubblica di cittadini che abbiano solo una unità giuridica, vogliamo fare la Repubblica, lo Stato in cui ciascuno partecipi attivamente per la propria opera, per la propria partecipazione effettiva, alla vita di tutti. E questa partecipazione, questa attività, questa funzione collettiva, fatta nell'interesse della collettività, è appunto il lavoro; e in questo, penso, il lavoro è fondamento e la base della Repubblica italiana. [...]. Noi pensiamo che la democrazia si difende, che la libertà si difende non diminuendo i poteri dello Stato, non cercando di impedire o di ostacolare l'attività dei poteri dello stato, ma al contrario, facendo partecipare tutti i cittadini alla vita dello Stato, inserendo tutti i cittadini nella vita dello Stato; tutti, fino all'ultimo pastore dell'Abruzzo, fino all'ultimo minatore della Sardegna, fino all'ultimo contadino della Sicilia, fino all'ultimo montanaro delle Alpi, tutti, fino all'ultima donna di casa nei dispersi casolari della Calabria, della Basilicata. Solo se noi otterremo che tutti effettivamente siano messi in grado di partecipare alla gestione economica e politica della vita collettiva, noi realizzeremo veramente una democrazia" (6 marzo 1947).

⁷ *Ex multis*, cfr. Viola 2000; Pastore 2003; Zanichelli 2005; Pariotti 2013; Facchi 2013; Sarrea 2018; Pongiglione 2019; Curcio 2019.

⁸ Cons. UE, Racc. n. 9009/18, Allegato, p. 23.

affrontate altre tematiche previste nella programmazione disciplinare, che si prestano magari meno a sperimentare modalità dialogiche.

Guardando, poi, al contesto scolastico come ‘palestra di democrazia’ e, quindi, in ottica di ‘educazione alla cittadinanza’, se la scuola (e in particolare l’insegnamento del diritto, quando previsto nei curricula scolastici) non assume su di sé il compito di favorire “esperienze dirette di partecipazione, come fondamentale banco di prova per l’esercizio di quell’attitudine relazionale che rende esistenzialmente completi, non è assicurato che lo studente trovi altrove, nell’“extrascuola” (Gentili 2002; Mortari 2017) questa possibilità di riflettere su temi fondanti la dimensione democratica.

Lo studio degli stessi argomenti, affrontato nel biennio di scuola superiore, comporta certamente una diversa modulazione, concettuale e metodologica.

La dimensione di ‘educazione alla cittadinanza’ che si può realizzare in quest’ultimo caso, infatti, attraverso l’approfondimento di dimensioni fondamentali come quelle appena richiamate, risulta ben diversa di fronte allieve ed allievi che si affacciano allo studio del diritto per la prima volta e in una fase di maturazione personale e scolastica come quella dei primi due anni di scuola superiore.

In questo caso, infatti, il diritto che, per così dire, finisce nello zaino dello studente principiante è un ‘diritto faticoso’, in quanto apparentemente distante dalle dimensioni di apprendimento che hanno caratterizzato la sua storia scolastica fino a quel momento. Tuttavia, lo sforzo deve essere proprio quello (e qui c’è la necessità di una taratura metodologica adeguata) di aiutare a comprendere quanto la dimensione giuridica sia molto più vicina alla vita sociale di quanto si creda.

Per farlo, la necessità che si deve inevitabilmente mettere in conto, almeno in una iniziale unità didattica introduttiva, è quella di “partire dalle conoscenze spontanee dell’allievo e, attraverso un processo di negoziazione di significati, pervenire a una organizzazione mentale del giuridico [...] più articolata. [...] Ciò di cui c’è necessità riguarda l’avvicinamento graduale agli oggetti di studio” (Baceli 2012: 73) per “accendere negli studenti una genuina curiosità [...] perché il pericolo più grande che si corre in questa fase è quello di spegnere l’interesse” (Baceli 2012: 74).

È necessario, quindi, partire dalle conoscenze spontanee, dal ‘sapere giuridico ingenuo’, e considerare che “nessuna persona, a qualsiasi età, si accosta al sapere giuridico come se fosse un vaso vuoto da riempire di cose nuove” (Baceli 2012: 3).

Dalla seconda unità didattica in avanti si potrà, invece, cominciare a tracciare il percorso di conoscenza dei concetti e categorie che fondano il sapere giuridico e permettono, poi, di addentrarsi nello studio di quegli istituti più specifici con cui lo studente dovrà via via familiarizzare.

In particolare nel biennio, poi, in ottica interdisciplinare interna, si è chiamati normalmente a confrontare trasversalmente le dimensioni giuridiche di alcune delle categorie affrontate anche rispetto alla prospettiva economica (Marzocco 2019: 22; Baceli 2002: 71-92)⁹.

Se è vero che l’articolazione disciplinare è collegata allo specifico indirizzo di studio, vi sono concetti che necessariamente debbono caratterizzare trasversalmente le linee generali dei bienni di ogni tipologia di scuola: il significato e la funzione della norma giuridica come fondamento della

⁹ Nel sistema scolastico italiano, da decenni, in particolare nel biennio, lo studio del diritto è previsto in connessione all’economia e richiede, quindi, una capacità del docente di saper collegare in modo trasversale alcuni argomenti in prospettiva giuridica ed economica. Si pensi, a titolo di esempio, alla possibilità di arricchimento interdisciplinare che può dare, se ben articolata, la trattazione del tema ‘soggetti di diritto’, da una parte, e ‘soggetti economici’ (famiglia, Stato, impresa, resto del mondo), dall’altra, affrontandone le potenziali connessioni concettuali e di collegamento con la realtà attuale.

convivenza civile, la distinzione tra norma giuridica e norme prive di rilevanza normativa; il ruolo e funzioni dell'individuo, dei nuclei affettivi e familiari e delle organizzazioni collettive nella società civile; i diritti e doveri fondamentali della persona umana; il concetto di cittadinanza italiana ed europea, nonché l'inquadramento delle diverse forme di Stato e di governo e dei principali organi dello Stato italiano e dell'Unione Europea. Questi contenuti si ritrovano, per esempio, sia nelle indicazioni nazionali relative al Liceo delle Scienze Umane sia in quelle degli Istituti tecnici e professionali, trattandosi di nozioni imprescindibili per sviluppare quelle abilità e competenze per collocare l'esperienza personale all'interno del sistema di regole e nel quadro di diritti e doveri riconosciuti e garantiti dalla Costituzione e dalla normativa italiana ed europea, nonché per sostanziare quelle competenze-chiave di cittadinanza di cui si è già parlato.

3. Alcune riflessioni aperte in merito alla didattica del diritto

Alla luce di quanto osservato finora, tuttavia, non è indifferente l'*orizzonte epistemologico* nel quale il docente si orienta e si muove: a titolo di esempio, un approccio che ritenga fondamentale "che l'accento delle lezioni debba essere posto sulle definizioni teoriche perché ritiene che il diritto sia essenzialmente tecnica sociale", con la conseguenza che "in questo caso la società sarà mantenuta sullo sfondo (per non dire ai margini) delle trattazioni" (Casadei 2019: 92), porta a uno sviluppo disciplinare diverso rispetto alla scelta di "guardare con più attenzione ai problemi evocati da un determinato istituto giuridico" e coltivare, così, "una visione del diritto come fenomeno storico e sociale" (Casadei 2019: 92). Lo stesso Paolo Grossi ricordava la differenza fra un approccio epistemologico che riduce il diritto a "mancipio del potere politico" e a manifestazione di "regole generali astratte rigide rispetto alla formazione delle quali la comunità non è chiamata a dare alcun contributo" (Grossi 2003b: 30) e il recupero di una concezione del diritto che "esprime la società prima ancora che lo Stato" (Grossi 2003b: 36).

La scelta che il docente opera in merito al maggiore accento su alcuni concetti e categorie, più che su altri, come anche lo sbilanciamento maggiormente su un crinale teorico-definitorio piuttosto che di riflessione critica, comportano un certo modo di 'abitare' il diritto e di farlo concepire agli studenti. Di questo il corpo docente deve essere consapevole.

Lo studente principiante che frequenta il biennio ha bisogno certamente che si dia sicurezza al suo procedere ancora incerto, inquadrando i connotati fondamentali della materia: lo manifesta, per esempio, quando il docente procede in modo troppo induttivo e non delinea in modo preciso il quadro di riferimento concettuale degli argomenti che sta trattando, o quando troppe parentesi di approfondimento non permettono allo studente di definire, nei suoi appunti e nella sua mappa mentale, i contorni precisi dei temi che l'insegnante gli sta proponendo.

Il procedere induttivo porta necessariamente a un lavoro maggiore di riflessione e ragionamento, rispetto al semplice studiare quanto descritto dal docente su un piano puramente teoretico. L'approfondimento di alcuni temi, poi, comporta un arricchimento concettuale e prospettico, ma necessita di sapere 'sostare' bene dentro alla 'stanza giuridica' che così si va arredando ulteriormente.

Vi è, poi, una *dimensione relazionale* che fin qui non è stata toccata, ma che incide in modo determinante sulla didattica giuridica: saper tradurre il sapere giuridico anche agli studenti e studentesse che lo vedono come un insieme di categorie astratte, faticose, distanti, e che se fosse possibile eviterebbero di studiare.

Nella testa di questo studente, ‘approfondire’ significa aggiungere ancora più materiali a quelli ‘standard’ che il libro di testo propone e, utilitaristicamente, aumentare la mole da studiare per l’interrogazione. Vi sono studenti che, nemmeno tanto velatamente, dichiarano che i contenuti presentati dal libro di testo potrebbero di per sé bastare. I testi scolastici attuali hanno vesti grafiche e presentazioni molto efficaci degli argomenti, studiate in modo puntuale dagli autori in chiave didattica e psicopedagogica, con definizioni incorniciate, annotazioni sintetiche a bordo pagina, sottolineature delle frasi più importanti che aiutano a orientarsi. Caratteristiche che aiutano lo studio ma che, paradossalmente, potrebbero indurre i più pigri ad assopire ancora di più la loro capacità di mettere il loro segno specifico intorno alle principali parole-chiave degli argomenti studiati, di glossare loro a margine del libro con i suoi appunti e le sue riflessioni, di crearsi lui le mappe concettuali negli spazi bianchi a piè di pagina o nel foglio bianco del suo quaderno.

Quello ora richiamato non vuole essere un giudizio definitorio. Anzi, entro la prospettiva freiriana dell’apprendimento condiviso (Freire 2004: 12), lo studente ha certamente bisogno, soprattutto se affronta lo studio del diritto nel biennio, di avere quella sicurezza che gli può permettere di addentrarsi nel linguaggio tecnico-specialistico giuridico e nella *forma mentis* e culturale del diritto, che prima di allora potrebbe non aver mai praticato. Dal canto suo, quindi, il docente di discipline giuridiche è chiamato a stare sul delicato crinale di chi, da un lato, è consapevole che non deve perdere di vista il bisogno dell’allievo di ‘comprendere’ (*cum-prehendere*, cioè ‘prendere insieme’, ‘contenere in sé’), e quindi ‘far diventare suo’ il sapere che si va maturando insieme nel percorso di riflessione didattica, e, dall’altro, deve contemporaneamente accettare la sfida continua di stimolare il pensiero critico e la presa di coscienza, in ottica trasformativa.

L’equilibrio vorrebbe che la didattica seguisse lo sviluppo armonico di una partitura giuridica che ha come finalità ultima, come si è argomentato, la formazione dei cittadini e delle cittadine responsabili, solidali e attenti al bene comune.

Quindi, provando ad esemplificare, si potrebbero sviluppare e approfondire alcuni concetti e categorie in una prospettiva differente da quella ancora troppo spesso seguita dalla didattica giuridica ‘tradizionale’ utilizzata in classe, che mantiene ancora una forte valenza ‘informativa’ (Moro 2015: 90-92)¹⁰:

(a) La distinzione tra *norma giuridica* e *regole prive di rilevanza normativa* non può necessariamente restare solamente sul livello di inquadramento teorico delle tipologie di norme e sulle dimensioni astratte e di carattere tecnico (si pensi alle spiegazioni delle modalità di interpretazione della norma) (Viola and Zaccaria 1999; Pino 2010; Pastore, Viola and Zaccaria 2017), senza che poi si possa attivare una dimensione pratica, concreta, più vicina all’esperienza degli studenti, magari proprio attraverso il collegamento con le modalità quotidiane attraverso le quali ci si imbatte con una regola che assume una rilevanza giuridica.

(b) L’inquadramento del concetto di *famiglia*, intesa come formazione sociale intermedia; “cellula germinale” (Honneth 2015 [2011]: 233) fondante il tessuto sociale; “tessuto connettivo di una società democratica” (Amato 2016: 31), può essere delineata con approccio induttivo (e magari con metodologia comparativa), a partire dall’esperienza di famiglia che gli allievi possiedono (‘come

¹⁰ Cfr. Moro 2015: 85-96, in part. 90-92. Paolo Moro annota negativamente (in merito alla formazione nei corsi di laurea in Giurisprudenza) una didattica giuridica ancora troppo spesso ‘informativa’, connotata da ‘dogmatismo metodologico’ volto a formare “‘matematici’ della norma” ovvero, all’opposto, “autentici ingegneri legali”, mentre invita a una ‘didattica giuridica performativa’, non limitata alla mera conoscenza della regola ma pensata per coinvolgere i discenti nell’apprendimento, per sviluppare il pensiero critico, la capacità argomentativa, la competenza cooperativa.

definiresti la famiglia?’) o da una loro ricostruzione in chiave sociologica di ciò che osservano intorno a loro (‘quali tipologie di famiglie esistono secondo voi?’), per poi arrivare, attraverso una condivisione del loro punto di vista, a ciò che il diritto prevede in materia, sia all’interno delle disposizioni costituzionali (artt. 29/31 Cost.), sia in quelle codicistiche, magari inquadrando brevemente proprio le norme in materia di filiazione (artt. 315 ss. c.c.), che riguardano gli studenti da vicino, trattandosi di minori di età (*ex multis*: Marella and Marini 2014; Moro 2014; Lenti 2018).

(c) Un ulteriore esempio potrebbe venire dal concetto di *soggetto giuridico* (Casadei 2019: 98-100), che non può essere inquadrato oggi solamente nella veste di ‘persona fisica’ e soggetto astratto¹¹, come spesso i testi scolastici ancora si fermano a delineare, senza addentrarsi maggiormente in tutto il profilo che oggi caratterizza la dimensione concreta, il soggetto-persona, l’intersoggettività, la relazionalità¹² e, nel contempo, la fragilità/vulnerabilità (Giolo and Pastore 2018; Zanetti 2019)¹³ su cui il mondo dei giuristi è andato approfondendo di recente le sue riflessioni, che non possono restare fuori dalla discussione d’aula, soprattutto allorché si formino studenti delle scuole di area delle scienze umane e sociali.

(d) Un’ultima categoria-chiave da richiamare potrebbe essere ancora quella di *cittadinanza*, che necessariamente non potrebbe limitarsi all’inquadramento relativo alle modalità di acquisto previste dalla normativa vigente, ma dovrebbe anche riuscire ad argomentare il concetto di cittadinanza come ‘polisemico’ (Delanty 2000: 4), ‘polifonico’ e ‘strategico’ (Zolo 1999: IX), centrale in “una concezione della democrazia che sia fedele ai principi della tradizione liberaldemocratica [...] non puramente formalistica o procedurale” (Zolo 1999: X). Una nozione di cittadinanza, quindi, da intendere in senso non solo formale, come titolarità del documento di identità in possesso, ma in senso sostanziale¹⁴, come luogo di “fabbricazione sociale del cittadino democratico” (Barcellona 1993: 39).

Tutte queste esemplificazioni possono aiutare a sottolineare l’importanza di “far comprendere le evoluzioni della sintesi giuridica” (Casadei 2019: 98) e come il diritto sia in continua evoluzione, in un “*perpetuum mobile*” (Ferrari 2004: VI). Tutto questo permette anche di precisare, in prospettiva sociologico-giuridica, la distinzione fra *law in the book* e *law in action*, ovvero come il diritto sia strumento della società e di come, viceversa, anche la società si sia trasformata e modificata a partire dall’intervento giuridico (Viola 1990; Grossi 2003b; Ferrari 2004; Barcellona 2003; Santoro (ed.) 2010; D’Alessandro 2018).

Questi esempi (selezionati tra altri possibili) permettono di evidenziare l’imprescindibilità di un *approccio integrato* nella didattica del diritto, a fronte di una modalità ‘tradizionale’ di

¹¹ Su questo punto, come rispetto ad altri argomenti, come già sottolineato altrove (Crocetta 2019: 187-203), la didattica potrebbe essere supportata dall’uso delle *humanities*, attraverso la metafora degli uomini senza volto di René Magritte o dai dipinti di persone dal volto sfigurato o deformato di Francis Bacon, per precisare l’approccio del diritto alla persona umana come soggetto astratto e indeterminato, che Francesco Galgano avvicina, invece, con una similitudine fra diritto e pittura astratta. Cfr. Galgano 2009; Galgano 2010.

¹² Cfr., per alcune prospettive interpretative diversamente orientate: Cotta 1989; Amato 1990; Cotta 1991; Viola 1999; Greco 2012; Amato 2012; Cascavilla 2015; Rodotà 2007. Alcune fondamentali argomentazioni, in chiave civilistica, sono quelle contenute in Perlingieri (ed.) 1997; Stanzione 1997; Perlingieri 2005.

¹³ Si consenta il rinvio anche alla riflessione contenuta in Crocetta 2020: 71-85.

¹⁴ Cfr. fra le molteplici prospettive di approfondimento sul tema: Barbalet 1992; Zolo 1999; Raciti 2004; Della Torre 2004; Costa 2005; Zanfrini 2005; Mantovan 2007; Porena 2011; Balibar 2012; Margiotta 2014; Ferrajoli 2017: 123-147; Calore and Mazzetti (eds) 2019; Aglietti (ed.) 2019.

insegnamento giuridico, ancora oggi prevalente, caratterizzata da una forte vocazione giuspositivistica (Greco 2018: 49-51).

L'insegnamento del diritto nella scuola superiore, in effetti, appare troppo spesso orientato e limitato - dopo un breve inquadramento di teoria generale (es. definizioni di 'ordinamento', 'norma giuridica', 'soggetto di diritto', 'fattispecie', 'tipologie di sanzioni', ecc.) nell'arco del biennio - all'approfondimento normativo degli istituti specifici dei diversi indirizzi scolastici (es. *trust*, locazioni, brevetti industriali), "senza trasmettere – contestualmente – una visione d'insieme, un'attitudine a cogliere la *ratio* sottesa a quegli stessi istituti, la relazione che essi stabiliscono con le altre discipline e, soprattutto, con l'ambiente sociale complessivo" (Casadei 2019: 96).

Risulta fondamentale, al contrario, che la didattica giuridica integri anche la riflessione giusfilosofica e la prospettiva di osservazione socio-giuridica, per intercettare i territori di frontiera (Faralli 2002; Andronico 2012; De Giorgi (ed.) 2018) del diritto che si sono aggiunti alle categorie e alle questioni disciplinari classiche (es. bioetica/biogiuridica¹⁵, diritto e nuove tecnologie¹⁶, dimensioni interculturali¹⁷, ecc.) e per riuscire a sviluppare con gli studenti, accanto al 'sapere', anche il 'saper fare' (ovvero la capacità di comprensione critica e applicata¹⁸), il 'saper essere'¹⁹ e l' 'imparare a vivere insieme con gli altri'²⁰, che devono comporre il quadro di ogni azione formativa, in particolare di quella orientata all'educazione alla cittadinanza democratica.

Solo attraverso un approccio didattico 'integrato', infatti, appare possibile attivare quel processo di conoscenza della cultura giuridica e di maturazione di uno sguardo sul sé e sull'alterità (*ex multis*: Ricoeur 1993; Lévinas 2002; Lévinas 2016), sotto la lente prospettiva del diritto, che costituiscono

¹⁵ Cfr. fra le molteplici prospettive di approfondimento sul tema: Zanuso (ed.) 2009; Zanuso 2009: 9-54; Moro 2009: 131-153; Amato 2011; Faralli 2013; Poggi (ed.) 2013; Zanuso (ed.) 2015; Sommaggio 2016; Turco 2017; Palazzani 2017; Amato 2017: 217-230; D'Agostino 2019; Sarrea 2019.

¹⁶ Cfr., *ex multis*: Amato Mangiameli 2000; Moro 2006; Faralli and Finocchiaro 2007; Rodotà 2007; Moro (ed.) 2009; Talacchini 2012: 145-170; Faralli 2015; Pomarici 2015:141-170; Sartor 2015:71-92; Brighi and Zullo 2015; Moro 2015: 525-544; Moro and Sarra (eds) 2017; Faralli 2018.

¹⁷ Cfr. rispetto alle molteplici riflessioni in materia, in ottica giusfilosofica o sociologica: Macioce 2014; Ambrosini 2014; Allievi and Dalla Zuanna 2016; Ambrosini 2017; Giolo, Macioce and Rigo (eds) 2018: 5-72; Ambrosini 2020.

¹⁸ Si tratta delle *applying knowledge and understanding* indicate anche dai c.d. 'descrittori di Dublino'. A tal proposito, se nell'ambito dei corsi universitari di area giuridica si sta diffondendo l'uso delle cliniche legali, nella didattica scolastica si dovrebbe incentivare almeno l'uso di *case studies* che (nelle modalità in cui sarà possibile realizzare un approccio di questo tipo nella 'quotidianità didattica') attivino un processo di conoscenza, analisi e riflessione su un problema reale, permettendo agli studenti di porsi domande, di far abitare nel proprio ragionamento dubbi e interrogativi, di interrogarsi (individualmente o in gruppo) sulle possibili risposte alla questione sottoposta, secondo una prospettiva cooperativa che potremmo semplificare come "operare pensando, riflettendo, discutendo con se stessi e con gli altri" (Marcone 2017: 167), ovvero un processo di *learning by thinking*. Contemporaneamente, risulta incisiva la possibilità per gli studenti di "imparare facendo", di apprendere in modo incisivo attraverso l'esperienza (*learning by doing*): si pensi alla possibilità di riflettere su realtà concretamente approcciate nelle attività di alternanza scuola/lavoro oppure tramite altre esperienze realizzate nel quadro delle reti di collegamento territoriale che la scuola (ma parimenti nel contesto universitario, nell'ambito della "terza missione" accademica) è in grado di attivare e sviluppare (enti locali, associazionismo, volontariato, mondo professionale, ecc.). Si rimanda in questo al fondamentale contributo di Dewey in "Esperienza e Educazione" (Dewey 2014). Cfr. *ex multis* Mortari 2004.

¹⁹ Presenti fin dal 'Rapporto Faure' del 1972 e ribaditi dal 'Rapporto Cresson' del 1995. Cfr. Faure (ed.) 1972; Cresson 1995.

²⁰ Competenza aggiunta dal 'Rapporto Delors' del 1997. Cfr. J. Delors (ed.) 1997. Cfr. Unesco and Università Cattolica del Sacro Cuore 2019.

la base imprescindibile per sviluppare l'attitudine cooperativa (Dewey 1992: 6)²¹ e la consapevolezza dell'intersoggettività sociale (Dewey 1961)²², condizioni indispensabili del vivere comunitario.

In questo modo, si può sperare di seminare nell'adolescente di oggi la consapevolezza che "gli elementi distintivi della democrazia (libertà, uguaglianza e fratellanza) non sono solo parole, ma simboli del più alto valore etico mai raggiunto dall'umanità" (Dewey 1991: 244)²³ e, nel tempo, far maturare una postura adulta dai tratti solidali, in grado di assumere una responsabilità attenta al bene comune, così come prevedono valori e principi della democrazia costituzionale.

²¹ Una comunità cooperativa e cosciente, come Dewey sosteneva comparando la cooperazione fra le parti di una macchina e quella fra i membri di comunità: "Le parti di una macchina lavorano con un massimo di cooperazione, per un risultato comune, eppure non formano una comunità. Però se fossero tutte cosce di questo fine comune e vi fossero tutte interessate in modo da regolare la loro attività specifica verso di esso allora formerebbero una comunità", in Dewey 1992: 6. Cfr. Lucisano 2017: 133-141; Biagi 2020.

²² Cfr. Honneth and Farrell 1998: 763-783, in part. p. 771.

²³ Cfr. Striano 2017: 77-98, spec. 79.

BIBLIOGRAFIA

AA.VV. 2001, *Nuove frontiere del diritto. Dialoghi su giustizia e verità*, Bari: Dedalo.

Aglietti M. (ed.) 2019, *Finis civitatis. I confini della cittadinanza*, Roma: Edizioni di Storia e Letteratura.

Alcaro M. 1997, *John Dewey. Scienza, prassi, democrazia*, Roma-Bari: Laterza.

Allievi S. and G. Dalla Zuanna 2016, *Tutto quello che non vi hanno mai detto sull'immigrazione*, Roma-Bari: Laterza.

Amato Mangiameli A.C. 2000, *Diritto e Cyberspace. Appunti di informatica giuridica e filosofia del diritto*, Torino: Giappichelli.

Amato S. 1990, *Il soggetto e il soggetto di diritto*, Torino: Giappichelli.

Amato S. 2011, *Eutanasie. Il diritto di fronte al fine vita*, Torino: Giappichelli.

Amato S. 2012, "Il legame sociale", in B. Montanari (ed.) 2012, *Luoghi della filosofia del diritto*, Torino: Giappichelli: 211-232.

Amato S. 2016, *Dentro il diritto*, Torino: Giappichelli.

Amato S. 2017, "La relazionalità del diritto oltre il desiderio", *Rivista di Filosofia del diritto*, 2: 217-230.

Ambrosini M. 2014, *Non passa lo straniero? Le politiche migratorie fra sovranità nazionale e diritti umani*, Assisi: Cittadella.

Ambrosini M. 2017, *Migrazioni*, Milano: EGEA.

Ambrosini M. 2020, *L'invasione immaginaria*, Roma-Bari: Laterza.

Andronico A. 2012, *Viaggio al termine del diritto. Saggio sulla governance*, Torino: Giappichelli.

Bacis D. 2019, "Esistono cittadini 'di seconda classe'? Spunti di riflessione in chiave comparata a margine del d.l. n. 113/2018", *DPCE online*, 1/2019: 935-940.

Balibar É. 2012, *Cittadinanza*, Torino: Bollati Boringhieri.

Barbalet J.M. 1992, *Cittadinanza. Diritti, conflitto e disuguaglianza sociale*, Padova: Liviana.

Barcellona P. 1991, *Il ritorno del legame sociale*, Torino: Bollati Boringhieri.

- Barcellona P. 1993, "Questione sociale e questione democratica", *Critica marxista*, 5: 39-44.
- Barcellona P. 1996, *L'individuo sociale*, Genova: Costa & Nolan.
- Barcellona P. 2000, *L'individuo e la comunità*, Roma: Edizioni Lavoro.
- Barcellona P. 2003, *Diritto senza società. Dal disincanto all'indifferenza*, Bari: Dedalo.
- Bellatalla L. 1999, *John Dewey e la cultura italiana del '900*, Pisa: ETS.
- Bernardini M.G. 2017, "Il soggetto vulnerabile. Status e prospettive di una categoria (giuridicamente) controversa", *Rivista di Filosofia del diritto*, 2: 365-384.
- Biagi L. 2020, *Uomo*, Padova: EMP.
- Bourdieu P. 1980, *Sens pratique*, Paris: Les Editions de Minuit.
- Brighi R. and S. Zullo (eds) 2015, *Filosofia del diritto e nuove tecnologie*, Roma: Aracne.
- Caione E. 2012, "Le competenze-di-cittadinanza: sondaggi su Dewey", *Studi sulla formazione*, 1: 103-116.
- Calore A. and F. Mazzetti (eds) 2019, *I confini mobili della cittadinanza*, Torino: Giappichelli.
- Casadei Th. 2000, "Aspetti della Dewey-Renaissance: radicalismo (social)democratico e pluralismo dialogico", *Teoria Politica*, 1: 143-159.
- Casadei Th. (ed.) 2012, *Diritti umani e soggetti vulnerabili. Violazioni, trasformazioni, aporie*, Giappichelli: Torino.
- Casadei Th. 2019, "Il diritto in azione: significati, funzioni e pratiche", in V. Marzocco, S. Zullo and Th. Casadei 2019, *La didattica del diritto. Metodi, strumenti e prospettive*, Pisa: Pacini giuridica: 89-125.
- Casadei Th. 2019, "L'approccio clinico-legale e le sue (utili) implicazioni", *Rivista di Filosofia del diritto*, 2: 277-296.
- Cascavilla M. 2015, *Diritti, Persona, Società*, Brescia: Morcelliana.
- Chenal R. 2018, "La definizione della nozione di vulnerabilità e la tutela dei diritti fondamentali", *Ars Interpretandi*, 2: 35-56
- Costa P. 2005, *Cittadinanza*, Roma-Bari: Laterza.
- Cotta S. 1989, *Diritto persona mondo umano*, Torino: Giappichelli.

- Cotta S. 1991, *Il diritto nell'esistenza. Linee di ontofenomenologia giuridica*, Milano: Giuffrè.
- Cresson E. 1995, *Insegnare ad apprendere. Verso la società conoscitiva. Libro bianco su istruzione e formazione*, Lussemburgo: Commissione Europea. Available at: <https://eur-lex.europa.eu/LexUriServ/LexUriServ.do?uri=COM:1995:0590:FIN:IT:PDF> (accessed: April 22, 2020).
- Crocetta Ch. 2019, "La ceguera civil de Polifemo y la 'edad de las pretensiones'", *Ius et Scientia*, 5 (2): 206-220.
- Crocetta Ch. 2019, "Jean Giono e l'«estrema cura» per il bene comune. Una lettura antropologico-giuridica de 'L'uomo che piantava gli alberi'", *JUS-online*, 3: 187-203.
- Crocetta Ch. 2020, "Persona vulnerabile, soggetto capace. Riflessioni sull'amministrazione di sostegno nel contesto italiano ed europeo", *DPCE online*, 42(1): 71-85.
- Curcio G.P. 2019, *Etica del dialogo. Diritti umani, giustizia e pace per una società intraculturale*, Bologna: Il Mulino.
- D'Agostino F. 2019, *Bioetica. Questioni di confine*, Roma: Studium.
- D'Alessandro L. 2018, *Diritto e società. Per un immaginario della cultura giuridica*, Napoli: Guida.
- De Giorgi R. (ed.) 2018, *Limiti del diritto. Prospettive di riflessione e analisi*, Lecce: Pensa Multimedia.
- Delanty G., *Citizenship in a global age: society, culture, politics*, London: Open University Press, 2000.
- Della Torre M. 2004, *Cittadinanza e ordine politico. Diritti, crisi della sovranità e sfera pubblica: una prospettiva europea*, Torino: Giappichelli.
- Delors J. (ed.) 1997, *Nell'educazione un tesoro*, Roma: Armando.
- Dewey J. 1949 [1899], *Scuola e società*, Firenze: La Nuova Italia.
- Dewey J. 1950 [1946], *I problemi di tutti*, Milano: Mondadori.
- Dewey J. 1954 [1897], *Il mio credo pedagogico*, Firenze: La Nuova Italia.
- Dewey J. 1961, *L'educazione di oggi*, Firenze: La Nuova Italia.
- Dewey J. 1991, *The collected Works 1882-1953*, Carbondale (USA): Southern Illinois University Press.
- Dewey J. 1992 [1916], *Democrazia e educazione*, Firenze: La Nuova Italia.
- Dewey J. 2014 [1938], *Esperienza ed educazione*, Milano: Raffaello Cortina.

- Facchi A. 2013, *Breve storia dei diritti umani. Dai diritti dell'uomo ai diritti delle donne*, Bologna: Il Mulino.
- Faralli C. 1990, *John Dewey. Una filosofia del diritto per la democrazia*, Bologna: Clueb.
- Faralli C. 2002, *La filosofia del diritto contemporanea. I temi e le sfide*, Roma-Bari: Laterza.
- Faralli C. (ed.) 2013, *Consenso informato in medicina: aspetti etici e giuridici*, Milano: Franco Angeli.
- Faralli C. 2015, "Presentazione", *Rivista di Filosofia del diritto*, Speciale (La filosofia del diritto tra storia delle idee e nuove tecnologie): 3-6.
- Faralli C. 2018, *Diritto, diritti e nuove tecnologie*, Napoli: Editoriale Scientifica.
- Faralli C. and G. Finocchiaro 2007, *Diritto e nuove tecnologie*, Bologna: Gedit.
- Faure E. (ed.) 1972, *Rapporto sulle strategie dell'educazione*, Roma: Armando.
- Ferrajoli L. 2017, *Iura paria. I fondamenti della democrazia costituzionale*, Napoli: Editoriale scientifica.
- Ferrari V. 2004, *Diritto e società*, Roma-Bari: Laterza.
- Foddai M.A. 2005, *Sulle tracce della responsabilità. Idee e norme dell'agire responsabile*, Torino: Giappichelli.
- Freire P. 2004, *Pedagogia dell'autonomia. Saperi necessari per la pratica educativa*, Torino: EGA.
- Galgano F. 2009, *Il diritto e le altre arti. Una sfida alla divisione fra le culture*, Bologna: Compositori.
- Galgano F. 2010, *Le insidie del linguaggio giuridico. Saggio sulle metafore nel diritto*, Bologna: Il Mulino.
- Gentili C. 2002, *Scuola ed extrascuola*, Brescia: Editrice La Scuola.
- Giolo O and B. Pastore (eds) 2018, *Vulnerabilità. Analisi multidisciplinare di un concetto*, Roma: Carocci.
- Giolo O. and M. Pifferi (eds) 2009, *Diritto contro. Meccanismi di esclusione dello straniero*, Torino: Giappichelli.
- Giolo O., F. Macioce and E. Rigo (eds) 2018, "Frontiere, diritti, culture. La filosofia del diritto e i Migration Studies", *Rivista di Filosofia del diritto*, 1: 5-72.

- Gomarasca P. 2013, "La prospettiva filosofica: la cittadinanza tra cosmopolitismo e comunitarismo", in L. Zanfrini (ed.) 2013, *Costruire cittadinanza per promuovere convivenza. Atti della III edizione della Summer School "Mobilità umana e giustizia globale"*, *Studi Emigrazione / Migration Studies*, 189: 52-65.
- Greco T. 2012, *Diritto e legame sociale*, Torino: Giappichelli.
- Greco T. 2016, "Paolo Grossi, teorico del diritto orizzontale", *Rivista di Filosofia del diritto*, 1: 47-58.
- Greco T. 2018, "L'orizzonte del giurista tra autonomia e eteronomia", in B. Pasciuta and L. Loschiavo (eds) 2018, *La formazione del giurista. Contributi a una discussione*, Roma: Tre Press: 45-68.
- Greco T., *Diritto e legame sociale*, Torino, Giappichelli, 2012.
- Grossi P. 2003a, *Prima lezione di diritto*, Roma-Bari: Laterza.
- Grossi P. 2003b, "La formazione del giurista e l'esigenza di un odierno ripensamento metodologico", *Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno*, 32: 25-54.
- Grossi P. 2015, *Ritorno al diritto*, Roma-Bari: Laterza.
- Honneth A. 2015, *Il diritto della libertà. Lineamenti per un'etica democratica*, Torino: Codice.
- Honneth A. and J.M.M. Farrell 1998, "Democracy ad Reflexive Cooperation: John Dewey and the Theory of Democracy Today", *Political Theory*, 26(6): 763-783.
- Jonas H. 2009 [1979], *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, Torino: Einaudi.
- Lenti L. 2018, *Diritto di famiglia e dei servizi sociali*, Torino: Giappichelli.
- Lévinas E. 2002, *Dall'altro all'io*, Milano: Meltemi.
- Lévinas E. 2016, *Tra noi. Saggi sul pensare all'altro*, Milano: Jaca Book.
- Lucisano P. 2017, "Quale democrazia?", in M. Fiorucci and G. Lopez (eds), *John Dewey e la pedagogia democratica del '900*, Roma: RomaTrePress: 133-141.
- Macioce F. 2014, *Il nuovo noi. La migrazione e l'integrazione come problemi di giustizia*, Torino: Giappichelli.
- Mangini M. 2013, *Etica democratica. Una riflessione sui valori etici nella società liberale*, Torino: Giappichelli.
- Mantovan C. 2007, *Immigrazione e cittadinanza. Auto-organizzazione e partecipazione dei migranti in Italia*, Milano: Franco Angeli.

- Marcone V.M. 2017, “‘Imparare a fare’: verso nuovi paradigmi di apprendimenti relativi al lavoro”, *Formazione&Insegnamento*, XV(2): 159-170.
- Marella M.R. and G. Marini 2014, *Di cosa parliamo quando parliamo di famiglia*, Roma-Bari: Laterza.
- Margiotta C. 2014, *Cittadinanza europea*, Roma-Bari: Laterza.
- Martinelli M. 2013, “Cittadini e nuove forme di appartenenza: esperienze in discussione”, in L. Zanfrini (ed.) 2013, *Costruire cittadinanza per promuovere convivenza. Atti della III edizione della Summer School “Mobilità umana e giustizia globale”, Studi Emigrazione / Migration Studies*, 189: 125-152
- Marzocco V., “Insegnare il diritto. Il quadro delle fonti normative e la sua evoluzione”, in V. Marzocco, S. Zullo and Th. Casadei 2019, *La didattica del diritto. Metodi, strumenti e prospettive*, Pisa: Pacini giuridica: 1-48.
- Marzocco V., S. Zullo and Th. Casadei 2019, *La didattica del diritto. Metodi, strumenti e prospettive* (prefazione di C. Faralli), Pisa: Pacini editore.
- Meccarelli M., P. Palchetti and Carlo Sotis (eds) 2012, *Ius peregrinandi. Il fenomeno migratorio tra diritti fondamentali, esercizio della sovranità e dinamiche di esclusione*, Macerata: EUM.
- Medda-Windischer R. 2013, “Cittadinanza, identità e senso di appartenenza”, in F. Marcelli (ed.) 2013, *Immigrazione, asilo e cittadinanza universale*, Napoli: Editoriale Scientifica: 135-147
- Mezirow J. 2003, *Apprendimento e trasformazione. Il significato dell'esperienza e il valore della riflessione nell'apprendimento degli adulti*, Milano: Raffaello Cortina.
- Mezirow J. 2016, *La teoria dell'apprendimento trasformativo. Imparare a pensare come un adulto*, Milano: Raffaello Cortina.
- Morin E. 2000, *La testa ben fatta. Riforma dell'insegnamento e riforma del pensiero*, Milano: Raffaello Cortina.
- Morin E. 2001, *I sette saperi necessari all'educazione del futuro*, Milano: Raffaello Cortina.
- Morin E. 2017, *La sfida della complessità*, Firenze: Le Lettere.
- Moro A.C. 2014, *Manuale di diritto minorile*, Bologna: Zanichelli.
- Moro P. 2006, *L'informatica forense*, Milano: San Paolo.
- Moro P. (ed.) 2009, *Etica, informatica, diritto*, Franco Angeli: Milano.

- Moro P. 2009, "Dignità umana e consenso all'atto medico. I diritti fondamentali del paziente e il problema della volontà", in F. Zanuso (ed.) 2009, *Il filo delle Parche. Opinioni comuni e valori condivisi nel dibattito biogiuridico*, Milano: Franco Angeli: 131-153.
- Moro P. 2015, "Educazione giuridica e didattica performativa", *Cultura e diritti per una formazione giuridica, Scuola superiore dell'avvocatura*, Pisa: Pisa University Press, 85-96.
- Moro P. 2015, "Libertà del robot?", in R. Brighi and S. Zullo (eds) 2015, *Filosofia del diritto e nuove tecnologie*, Roma: Aracne: 525-544.
- Moro P. and C. Sarra (eds) 2017, *Tecnodiritto. Temi e problemi di informatica e robotica giuridica*, Milano: Franco Angeli.
- Mortari L. (ed) 2017, *Service learning. Per un apprendimento responsabile*, Milano: Franco Angeli.
- Mortari L. 2014, *Apprendere dall'esperienza. Il pensare riflessivo della formazione*, Roma: Carocci.
- Nussbaum M.C. 2011, *Non per profitto. Perché le democrazie hanno bisogno della cultura umanistica*, Bologna: Il Mulino.
- Palazzani L. 2017, *Dalla bio-etica alla tecno-etica*, Torino: Giappichelli.
- Pariotti E. 2013, *I diritti umani: concetto, teoria, evoluzione*, Padova: Cedam.
- Pastore B. 2003, *Per un'ermeneutica dei diritti umani*, Torino: Giappichelli.
- Pastore B., F. Viola and G. Zaccaria 2017, *Le ragioni del diritto*, Bologna: Il Mulino.
- Perlingieri P. (ed.) 1997, *Soggetti e norma, individuo e società*, Napoli: ESI.
- Perlingieri P. 2005, *La persona e i suoi diritti*, Napoli: ESI.
- Pifferi M. 2019, "Paure dello straniero e controllo dei confini. Una prospettiva storico-giuridica", *Quaderno di storia del penale e della giustizia*, 1/2019: 179-197.
- Pino G. 2010, *Diritti e interpretazione: il ragionamento giuridico nello Stato costituzionale*, Bologna: Il Mulino.
- Poggi F. (ed.) 2013, *Diritto e bioetica: le questioni fondamentali*, Roma: Carocci.
- Pomarici U. 2015, "Il prisma umano della dignità nell'era delle tecno scienze. Spunti per una discussione", *Rivista di Filosofia del diritto*, Speciale (La filosofia del diritto tra storia delle idee e nuove tecnologie): 141-170.
- Pongiglione F. 2019, *I diritti umani nel dibattito etico contemporaneo*, Roma: Carocci.

- Porena D. 2011, *Il problema della cittadinanza. Diritti, sovranità e democrazia*, Torino: Giappichelli.
- Raciti P. 2004, *La cittadinanza e le sue strutture di significato*, Milano: Franco Angeli.
- Ricoeur P. 1993, *Sé come un altro*, Milano: Jaca Book.
- Rodotà S. 2007, *Dal soggetto alla persona*, Napoli: Editoriale Scientifica.
- Rodotà S. 2007, *La vita e le regole. Tra diritto e non diritto*, Milano: Feltrinelli.
- Romano A. 2016, *Quando l'apprendimento trasforma. Percorsi teorici e strategie didattiche per l'educazione nei contesti sociali*, Milano: Franco Angeli.
- Ronchetti L. 2018, "Lo *ius migrandi* e il diritto di mutare cittadinanza", in V. Carbone, E. Gargiulo and M. Russo Spena (eds) 2018, *I confini dell'inclusione. La civic integration tra selezione e disciplinamento dei corpi migranti*, Roma: DeriveApprodi: 5-13.
- Santoro E. (ed.) 2010, *Diritto come questione sociale*, Torino: Giappichelli.
- Santoro E. 2019, "Guai privati e immaginazione giuridica: le cliniche legali e il ruolo dell'Università", *Rivista di Filosofia del diritto*, 2: 231-256.
- Sartea C. 2018, *Diritti umani. Un'introduzione critica*, Torino: Giappichelli.
- Sartea C. 2019, *Bioetica e biogiuridica. Itinerari, incontri e scontri*, Torino: Giappichelli.
- Sartor G. 2015, "Il diritto dell'informatica giuridica", *Rivista di Filosofia del diritto*, Speciale (La filosofia del diritto tra storia delle idee e nuove tecnologie): 71-92.
- Schiavello A. 2019, "Vulnerabilità, concetti di diritto e approccio clinico-legale", *Etica&Politica*, XXI(3): 255-277.
- Sciurba A. 2019, "Le cliniche legali italiane e la risignificazione del diritto", *Rivista di Filosofia del diritto*, 2: 257-276.
- Smorto G. (ed.) 2015, *Clinica legale. Un manuale operativo*, Palermo: Edizioni Next.
- Sommaggio P. 2016, *Filosofia del biodiritto. Una proposta socratica per società postumane*, Torino: Giappichelli.
- Stanzione P. 1997, *Diritto civile e situazioni esistenziali*, Torino: Giappichelli.

- Striano S. 2017, "Dewey, l'etica della democrazia e l'impegno per lo sviluppo umano e sociale, prospettive pedagogiche", in M. Fiorucci and G. Lopez (eds), *John Dewey e la pedagogia democratica del '900*, Roma: RomaTrePress: 77-98.
- Talacchini M. 2012, "Diritto e scienza", in B. Montanari (ed.) 2012, *Luoghi della filosofia del diritto*, Torino, Giappichelli: 145-170.
- Turco G. 2017, *Dignità e diritti. Un bivio filosofico-giuridico*, Torino: Giappichelli.
- Unesco and Università Cattolica del Sacro Cuore 2019, *Ripensare l'educazione: verso un bene comune globale?* Paris-Brescia: Unesco. Available at: <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000368124> (accessed: April 22, 2020).
- Vergani M. 2015, *Responsabilità. Rispondere di sé, rispondere all'altro*, Milano: Raffaello Cortina Editore.
- Viola F. 1990, *Il diritto come pratica sociale*, Milano: Jaca Book.
- Viola F. 1999, *Identità e comunità. Il senso morale della politica*, Milano: Vita e Pensiero.
- Viola F. 2000, *Etica e metaetica dei diritti umani*, Torino: Giappichelli.
- Viola F. and G. Zaccaria 1999, *Diritto e interpretazione: lineamenti di teoria ermeneutica del diritto*, Roma-Bari: Laterza.
- Weber M. 2001 [1919], *La scienza come professione. La politica come professione*, Milano: Edizioni di Comunità.
- Zanetti Gf. 2019, *Filosofia della vulnerabilità*, Roma: Carocci.
- Zanfrini L. 2005, *Cittadinanze. Appartenenza e diritti nella società dell'immigrazione*, Roma-Bari: Laterza.
- Zanfrini L. 2013, "Lo scenario contemporaneo: ripensare la cittadinanza nella società globale", in L. Zanfrini (ed.) 2013, *Costruire cittadinanza per promuovere convivenza. Atti della III edizione della Summer School "Mobilità umana e giustizia globale"*, *Studi Emigrazione / Migration Studies*, 189: 30-51.
- Zanichelli M. 2005, *Il discorso sui diritti. Un atlante teorico*, Padova: Cedam.
- Zanuso F. (ed.) 2009, *Il filo delle Parche. Opinioni comuni e valori condivisi nel dibattito biogiuridico*, Milano: Franco Angeli.
- Zanuso F. (ed.) 2015, *Diritto e desiderio. Riflessioni biogiuridiche*, Milano: Franco Angeli.

Zanuso F. 2009, "L'indisponibile filo delle Parche. Argomentazione e decisione nel dibattito biogiuridico", in F. Zanuso (ed.) 2009, *Il filo delle Parche. Opinioni comuni e valori condivisi nel dibattito biogiuridico*, Milano: Franco Angeli: 9-54.

Zolo D. (ed.) 1999, *La cittadinanza. Appartenenza, identità, diritti*, Roma-Bari: Laterza.

Zullo S., "La didattica del diritto tra teorie dell'apprendimento, orientamenti pedagogici e strategie per l'insegnamento scolastico", in V. Marzocco, S. Zullo and Th. Casadei 2019, *La didattica del diritto. Metodi, strumenti e prospettive*, Pisa: Pacini giuridica: 49-87.

Tommaso Greco*

Il *Magnificat* di Machiavelli. Un inno di lotta per la giustizia**

ABSTRACT

Muovendo dal rapporto costitutivo tra 'dolore' e 'giustizia', in questo contributo ci si occupa di uno scritto "minore" di Niccolò Machiavelli, la Allocuzione fatta per un magistrato. Oltre ad analizzarne il contenuto, si avanza un'interpretazione che rinvia al testo evangelico del *Magnificat*, dal quale il Segretario fiorentino sembra aver tratto le immagini principali impiegate nel suo discorso, senza tuttavia mettere in discussione i cardini conflittualistici del suo pensiero.

KEYWORDS

Giustizia; Dolore; Niccolò Machiavelli; *Magnificat*; Bene comune.

1. Le radici profonde del diritto – 2. Un testo 'anomalo' – 3. La Giustizia tra la terra e il cielo – 4. Il *Magnificat* cantato ai magistrati – 5. Una religione del bene comune?

1. Le radici profonde del diritto

Le radici dell'esperienza giuridica possono essere rintracciate nell'uomo, nel suo strato più profondo, nel suo essere singolare e allo stesso tempo plurale, nel suo esporsi necessariamente all'altro, fin dalla nascita. Il diritto si presta all'uomo non come strumento per un fine, ma come struttura delle sue relazioni, come possibilità di convivere con l'altro, insinuandosi continuamente nelle articolazioni e negli intrecci della sua esistenza. Ci sono regole, che la scienza contemporanea chiama 'costitutive', che l'uomo conosce da sempre e senza le quali egli, non solo non potrebbe fare ciò che fa, ma non potrebbe essere ciò che è.

Ebbene, c'è un luogo dell'umano dal quale sorge molta parte del sentimento giuridico; e questo luogo è il *dolore*. Il dolore che si prova sulla propria pelle e nella propria carne, il dolore che si prova di fronte alla violenza che si subisce, il dolore che si sente quando si viene privati di ciò che ci spetta, a cominciare dal riconoscimento di quello che siamo, del riconoscimento che siamo, esistiamo, viviamo. La lotta per il diritto, ci ha spiegato Rudolf von Jhering, nasce da questo sentimento del diritto offeso. Senza questo sentimento, niente lotta per il diritto; senza lotta per il diritto, niente diritto.

* Professore ordinario di Filosofia del diritto presso l'Università di Pisa: tommaso.greco@unipi.it

** Una prima versione di questo contributo è stata pubblicata in «Questione Giustizia» il 3 luglio 2018. Prima di redigere la presente versione ho potuto beneficiare della lettura di Filippo Del Lucchese, che ringrazio.

Il dolore che l'uomo avverte quando viene violato il suo diritto, contiene l'autoconfessione istintiva, estorta con la violenza, di ciò che per lui è il diritto: innanzi tutto, di ciò che è per lui, per il singolo, ma poi, anche, di ciò che esso è per la società umana. Il significato vero e l'essenza vera del diritto emergono più in questo unico momento, nella forma dell'affetto, del sentimento immediato, anziché in molti anni di godimento indisturbato. Chi non abbia sperimentato in sé o in un altro questo dolore non sa cosa sia il diritto, persino qualora abbia in testa tutto il *corpus juris*¹.

Il dolore perciò chiama la giustizia, è all'origine della giustizia. Di questo ci ha parlato Alessandro Levi nelle sue *Riflessioni sulla giustizia* del 1943, quando, in un periodo drammatico della storia italiana e mondiale, scriveva che la giustizia designa «una rivolta contro il dolore o quanto meno l'aspirazione al superamento di questo»². «Solo il dolore individualmente patito, nella propria carne e nelle proprie ossa — continuava Levi — può, sperimentando la pazienza del sofferente, aprire il suo animo alla meditazione del problema più alto, e più degno di affaticare l'intelletto umano, quello della giustizia»³.

2. Un testo 'anomalo'

È in questa cornice, disegnata dal rapporto immediato tra il dolore e la giustizia, che vorrei inquadrare — e ne spiegherò poi le ragioni — un testo 'anomalo': anomalo se non altro per l'autore che lo ha prodotto. Un autore, sommo quant'altri mai, che abbiamo sempre immaginato lontano dalla giustizia e dalle domande che questa implica, perché abbiamo sempre visto in lui piuttosto uno che parla preferibilmente al potere: un autore che discorre del potere, che è ossessionato esclusivamente dal problema del potere e delle sue dinamiche, considerate queste come le uniche che contano veramente per la tenuta dell'ordine civile e politico⁴. Anche quando, nelle opere di questo autore, individuiamo tematiche giuridiche le mettiamo comunque in connessione con il tema del potere e della sua effettività. E invece no, a quanto pare: importanti studi recenti mettono l'accento proprio sulla presenza del tema della giustizia nelle opere di Niccolò Machiavelli (è di lui che stiamo parlando): Diego Quagliani vi ha insistito più volte⁵, e una studiosa americana ha pubblicato nel 2009 un importante volume sull'etica machiavelliana, nel quale non solo un capitolo fondamentale riguarda proprio la giustizia, ma tutto il discorso politico di Machiavelli viene riletto a partire da questo tema⁶.

Vorrei percorrere anch'io questa strada per far notare che Machiavelli ha nascosto nella sua opera una perla che conviene riportare alla luce: un discorso che si potrebbe definire 'alto' sulla giustizia e su ciò che essa rappresenta (o addirittura su ciò che essa dovrebbe rappresentare: e già questo appare come un inedito, il fatto cioè che il tono machiavelliano si faccia qui esortativo o

¹ Jhering 1989: 120.

² Levi 1972: 45.

³ Ivi, 44. Per una più ampia trattazione rinvio a Greco 2005.

⁴ Cfr. le osservazioni di Paradisi 1982: XXIII, riportate da Quagliani 2012: 11.

⁵ Oltre al volume citato nella nota precedente, cfr. Quagliani 2014. Ma si veda anche Quagliani 2004: 110-113.

⁶ Benner 2009.

addirittura prescrittivo⁷, nel momento in cui descrive un modello 'ideale'). Mi riferisco alla *Allocuzione fatta per un magistrato*: uno scritto certamente minore, pochissime volte ricordato dagli interpreti⁸, e di cui è persino difficile ricostruire le vicende, l'occasione per la quale fu scritto, la data della sua produzione. Uno scritto quindi non valorizzato fino in fondo, che però merita qualche attenzione.

Innanzitutto, la questione della datazione. Potrebbe sembrare un problema secondario, se è da accettare quanto dice Mario Martelli nella *Introduzione* al volume delle *Opere*: «il mondo delle idee machiavelliane resta intatto ed immutabile nelle sue strutture fondamentali per tutto l'arco della vita: e se, di questo mondo, i *Discorsi* sembrano essere (qualunque sia la loro datazione) l'immagine più fedele e più pura, dai *Discorsi* sembrano distaccarsi tutti i frammenti [...] che, pur assumendo un corpo preciso, conservano tuttavia l'impronta ultima di quel mondo ideale»⁹.

E tuttavia, la questione potrebbe non essere del tutto irrilevante: perché un conto è fare dell'*Allocuzione* un'opera giovanile e quindi "ingenua", altro conto è farne un'opera della maturità, che può contare sulla credibilità e l'autorevolezza raggiunti da un autore che ha già prodotto opere che saranno tra le più importanti del pensiero politico occidentale. Perché proprio davanti ad un'alternativa come questa ci troviamo di fronte: se, infatti, in un'edizione delle opere machiavelliane di fine '700, poi più volte ristampata, si riconduce il discorso alla «prima e più tenera gioventù dell'Autore», un autorevolissimo studioso machiavelliano, dalla sicura e nutrita esperienza, come Maurizio Viroli, ritiene di ricondurlo invece al 1519-20¹⁰ (quindi ben oltre la data di composizione delle opere principali), e altrettanto fanno sia Adriano Prosperi, che parla di un discorso tenuto «probabilmente nel 1520»¹¹, sia Diego Quaglioni, il quale attribuisce grande rilevanza alle parole dell'*Allocuzione* sottolineando che a «pronunziarle, sia pure in uno scritto occasionale, non è il giovane Machiavelli, ma il Machiavelli *post res perditas*, tra il 1519 e il 1520»¹². Il conforto a queste congetture proviene da un contributo decisivo di Jean-Jacques Marchand, il quale, attraverso un accurato studio del manoscritto, ritiene che si tratti di un lavoro prodotto «negli stessi anni della *Vita di Castruccio Castracani*, dell'*Arte della guerra*, di *Belfagor*, dell'*Andria* e di molti altri scritti poetici minori (1519-20): un periodo cioè molto felice nella produzione letteraria del Machiavelli»¹³.

A maggior ragione, perciò, nel prendere in considerazione questa operetta non possiamo essere d'accordo con gli anonimi curatori dell'edizione delle *Opere* del 1799, i quali affermavano in una nota che si tratta «di un discorso di formalità, cui non si attaccava veruna importanza», ed esprimevano «l'opinione» che si trattasse di un «breve e superficiale discorso»¹⁴. Che si tratti di un discorso breve è indubbio: appena poche paginette (tre nella recentissima riedizione Bompiani del volume curato da Martelli); meno sicuro sarei del fatto che si tratti di un discorso superficiale, come cercherò di dimostrare, e come non potrebbe assolutamente essere avendo a che fare con un autore come Machiavelli.

⁷ Come nota Scichilone 2012: 15, Machiavelli evitava il più possibile di presentare il suo discorso come una raccolta di "precetti", e usava pochissimo questa stessa parola.

⁸ Fanno eccezione soprattutto gli scritti di Diego Quaglioni già ricordati.

⁹ Martelli 1993: xxxvii. Una nuova edizione, con introduzione di M. Ciliberto, è uscita presso Bompiani nel 2018.

¹⁰ Viroli 2005: 105.

¹¹ Prosperi 2008: 44.

¹² Quaglioni 2004: 112.

¹³ Marchand 1974: 215.

¹⁴ Machiavelli 1799: 83.

3. La Giustizia tra la terra e il cielo

La rilevanza di questo scritto è stata riconosciuta da uno dei più importanti storici della modernità, Adriano Prosperi, nella sua storia della *Giustizia bendata*. Per Prosperi, il discorso machiavelliano è da leggere come un episodio nella storia dell'affermazione di uno dei simboli della giustizia, quello della benda, posto a garanzia della imparzialità dei giudici in un'epoca in cui si stanno affermando l'assolutezza del potere statale e la centralità della figura del principe. E in effetti, le parole di Machiavelli sono estremamente chiare in tale direzione, e aggiungono la sua voce a quella di alcuni grandi personaggi — Erasmo ed Alciato, ad esempio — i quali coglievano «il potenziale positivo di un diritto che sottraeva il giudice alle relazioni sociali dei luoghi e alla corruzione che ne conseguiva»¹⁵.

Dovendo pronunciare un discorso di rito per l'istituzione di un nuovo magistrato, Machiavelli dunque scrive le seguenti parole:

Dovete pertanto, prestantissimi cittadini, et voi altri che sete preposti ad giudicare, chiudervi gl'ochi, turarvi gl'orechi, legarvi le mani, quando voi habbate ad vedere nel iudicio o amici o parenti, o a sentire preghi o persuasioni non ragionevoli, o ad ricevere cosa alcuna, che vi corrompa l'animo, et vi devii da le pie et giuste operationi¹⁶.

Annullare i sensi, affinché la Giustizia possa affermarsi tra gli uomini: se i magistrati si atterranno a questo codice, allora la Giustizia «tornerà ad habitare in questa città», qualora essa non ci sia; e se invece fosse già presente, allora «ci starà volentieri, né le verrà voglia di tornarsene in cielo»; «et così — conclude il Segretario — insieme con lei, farete questa città et questo stato glorioso et perpetuo».

Pur sapendo di dover fare «cosa piuttosto superflua che necessaria», dovendo «parlare della justitia davanti ad uomini giustissimi», Machiavelli era partito da lontano, raccontando una storia 'mitica' che potesse giustificare il suo discorso.

Non sarà del tutto fuori luogo, in un Congresso di Diritto e Letteratura, notare come il suo primo richiamo fosse a quegli «antichi poeti, i quali furono quelli che, secondo i Gentili, cominciarono a dare le leggi al mondo» e che raccontavano di come inizialmente gli Dei fossero venuti a vivere tra gli uomini richiamati dalla loro bontà, ma fossero poi, «mancando le virtù et surgendo i vitii», tornati in cielo, lasciando che l'ultima a tornarsene fosse la Giustizia. Il che dimostra, secondo Machiavelli, non solo che la Giustizia è necessaria agli uomini (che hanno bisogno «di vivere sotto le leggi di quella»), ma anche (e soprattutto) che di essa può essere conservato in una certa misura il rispetto persino quando «gli huomini fussino diventati ripieni di tucti i vitii et col puzo di quegli avessino cacciato gl'altri Idei». Una situazione tuttavia precaria e passeggera, evidentemente, perché entro poco mancò «anchora la Giustizia», e Niccolò purtroppo non ci dice il come e il perché di quest'ultima caduta. Possiamo solo arguirne che è ardua cosa per la Giustizia rimanere a combattere da sola, unica virtù in un mondo in cui «tucti i vitii» prosperano e crescono.

Machiavelli si limita a sottolineare che questa “crisi” finale provocò la fine della pace, «dove ne nacquono le ruine de' regni et delle repubbliche», con la conseguenza che la Giustizia,

¹⁵ Prosperi 2008: 42.

¹⁶ Machiavelli 1993: 37a (2018: 187).

«andatasene in cielo, non è mai tornata ad habitare universalmente in tra gli huomini, ma sì bene particolarmente in qualche città, la quale, mentre ve è stata ricevuta, la ha facta grande et potente»¹⁷.

La parte più importante del discorso, sulla quale vorrei attirare l'attenzione del lettore, è tuttavia quella centrale, là dove il Segretario Fiorentino si dedica a una descrizione di quale sia la 'sostanza' della giustizia. Cosa che egli fa utilizzando — anche qui, seguendo la consuetudine — riferimenti classici: oltre a quelli già citati, relativi alla scomparsa della giustizia dalla terra, che rinviano a poeti come Esiodo, Ovidio e Virgilio¹⁸, particolare importanza assume nel discorso la citazione (a memoria) dei versi danteschi relativi al colloquio di Traiano con la vedova, e dai quali risulta il legame diretto tra il dolore e la giustizia di cui parlavo all'inizio di questo intervento: «i' dico di Traiano imperadore; / e una vedovella li era al freno, / di lagrime atteggiata e di dolore» (*Purg. X*, 76-78). Al grido di dolore della vedova — «“Segnor, fammi vendetta / di mio figliuol ch'è morto, ond'io m'accoro”» (83-84) — nei versi «aurei et divini» di «Dante nostro», Traiano risponde, prima titubante poi più decisamente, mostrandosi potente ma capace di attenzione: «“Or ti conforta; ch'ei convene / ch'i' solva il mio dovere anzi ch'i' mova: / giustizia vuole e pietà mi ritene”» (91-93).

Il fatto che Machiavelli citi questi versi, considerandoli «veramente degni di essere scripti in Oro», è ovviamente di estrema importanza ai fini del nostro discorso. Perché denotano l'idea di una giustizia che ha il suo luogo di elezione nel terreno in cui albergano le sofferenze degli uomini, e in particolare quelle sofferenze che derivano dalle ingiustizie prodotte da altri uomini.

4. Il *Magnificat* cantato ai magistrati

E qui giungiamo, finalmente, al cuore della nostra rilettura della *Allocuzione*. Il riferimento esteso ai versi di Dante era stato preceduto infatti da un brano nel quale Machiavelli presentava in maniera diretta ed esplicita quello che lui evidentemente riteneva essere il nucleo essenziale della giustizia. Non prima di aver ricordato, oltretutto, che «questa genera nelli stati et ne' regni unione; la unione, potenza et mantenimento di quelli»: un passaggio significativo, quest'ultimo, perché introduce nel discorso machiavelliano sul mantenimento degli stati una specificazione importante; come a dire che il rapporto tra “buone leggi” e “buone armi” non può essere ridotto al mero ordine della legalità e che sarà bene tener conto della giustizia, posta a garanzia ultima dell'unità dello stato¹⁹. Ancora più importanti, però, sono le parole che seguono, e che costituiscono il cuore teorico del discorso di Machiavelli: la giustizia, dice il Segretario fiorentino,

defende i poveri et gli impotenti, reprime i ricchi et i potenti, humilia i superbi et gli audaci, frena i rapaci et gli avari, gastiga gli insolenti, et i violenti disperge; questa genera negli stati quella equalità, che, ad volerli mantenere, è in uno stato desiderabile.

Sono, senza alcun dubbio, le parole più importanti di tutta questa *Allocuzione*. Parole sulle quali occorre richiamare l'attenzione, notando innanzi tutto che è vero soltanto in parte quanto scrive

¹⁷ Machiavelli 1993: 36b (2018: 186).

¹⁸ Cfr. per i puntuali riferimenti Marchand 1974: 217.

¹⁹ «e' non può essere buone legge dove non sono buone arme, e dove sono buone arme conviene sieno buone legge» (*Principe*, XII).

Prosperi, là dove dice che Machiavelli «interpretò a modo suo le regole fissate dagli statuti fiorentini per la rituale “protestatio de iustitia”, [e] sostituì alle tradizionali citazioni dalle Sacre Scritture la lettura dei versi di Dante su Traiano»²⁰. Quel che non mi pare sia stato sin qui evidenziato, infatti, è che Machiavelli sembra fare ben altro riferimento alle Sacre Scritture, ricalcando nel suo discorso un passo celeberrimo del Nuovo Testamento. Mi riferisco al testo noto nella tradizione cristiana come *Magnificat*, riportato nel Vangelo di Luca (l, 46-55). In particolare, si può avanzare l’ipotesi che le parole di Machiavelli siano una riformulazione dei versetti 51-53 del testo evangelico nel quale si riporta il canto di Maria davanti alla cugina Elisabetta: se qui è Dio che, spiegando la potenza del suo braccio, «ha disperso i superbi nei pensieri del loro cuore; ha rovesciato i potenti dai troni, ha innalzato gli umili; ha ricolmato di beni gli affamati, ha rimandato i ricchi a mani vuote», nel testo di Machiavelli è la Giustizia che «defende i poveri et gli impotenti, reprime i ricchi et i potenti, humilia i superbi et gli audaci, frena i rapaci et gli avari, gastiga gli insolenti, et i violenti disperge». Per quanto non ci sia un perfetto parallelismo tra i due testi, si può forse ipotizzare che le parole del Fiorentino riprendano quelle del Vangelo, soffermandosi significativamente su quella parte del *Magnificat* nella quale Maria passa dal testimoniare il suo sentimento intimo e il suo rapporto con Dio, a un discorso “corale”, nel quale si indicano le azioni che Dio compie nella storia schierandosi dalla parte degli ultimi²¹.

È da ricordare che Machiavelli cita indirettamente il *Magnificat* anche nel cap. XXVI dei *Discorsi*, in un passo che ha attirato gli strali di Leo Strauss che vi ha letto un elogio del tiranno²²; così come è da ricordare che qui abbiamo a che fare con un tema appartenente anche al Vecchio Testamento. Nel Primo libro di Samuele, ad esempio, troviamo il “Cantico di Anna”, dal quale spesso il *Magnificat* viene fatto derivare e nel quale si trovano le seguenti parole: «L’arco dei forti s’è spezzato, ma i deboli si sono rivestiti di vigore [...] Il Signore rende povero e arricchisce, abbassa ed esalta» (1Sam 2, 4.7)²³. È probabile, d’altra parte, che il riferimento a un testo tanto significativo del Nuovo Testamento fosse filtrato dalla cultura classica e umanistica con la quale Machiavelli aveva grande confidenza; così come è probabile che quel riferimento potesse provenire addirittura dalle prediche del Savonarola²⁴, sebbene Machiavelli non potesse certo avere interesse a manifestare una genealogia tanto ‘rischiosa’. Se può essere vero, perciò, che quasi mai Machiavelli usasse la parola giustizia nel senso in cui questa parola era stata impiegata

²⁰ Prospero 2008: 44.

²¹ Benedetto XVI 2006. Non è un caso che al *Magnificat* facciano costante riferimento le correnti teologiche più progressiste. Cfr. Vuola 2014; nonché il volume di Aa.Vv. 2014, in particolare i saggi contenuti nella Prima sezione.

²² «Qualunque diventa principe o d’una città o d’uno stato, e tanto più quando i fondamenti suoi fussono deboli, e non si volga o per via di regno o di repubblica alla vita civile; il migliore rimedio che egli abbia, a tenere quel principato, è, sendo egli nuovo principe, fare ogni cosa, in quello stato, di nuovo: come è, nelle città, fare nuovi governi con nuovi nomi, con nuove autorità, con nuovi uomini; fare i ricchi poveri, i poveri ricchi, come fece Davit quando ei diventò re: «*qui esurientes implevit bonis, et divites dimisit inanes*». Cfr. Strauss 1988: 288 s.

²³ Cfr. Prato 2014; Carman 2017.

²⁴ Basti ricordare il seguente passo di una delle *Prediche sopra Aggeo*: «Nota dunque, Firenze, che tu devi nel tuo governo e reggimento esaltare i buoni e chi ha questa virtù della umiltà; ma gli uomini superbi, i cattivi, non meritano già di essere esaltati; gli umili e quelli che fuggono lo stato per umiltà, questi devi cercare di condurli a governare» (Savonarola 1898: 72). Anche se certamente non poteva appartenere al Machiavelli l’appello alla ricerca del bene comune che si concretizzava nell’impostazione caritatevole data ai rapporti tra i ricchi e i poveri dal frate domenicano. Su Machiavelli e Savonarola la letteratura è ovviamente amplissima. Sinteticamente, per l’atteggiamento e il giudizio del primo nei confronti del secondo, cfr. Chabod 1993: 267 ss; Cadoni 2000, 263-278.

dagli scrittori cristiani, come è stato notato dalla Benner²⁵, rimane la possibilità che egli — attraverso gli influssi culturali appena ricordati — risalisse direttamente alle fonti testamentarie. Un misto di riferimenti classici e veterotestamentari, certamente²⁶, ai quali — secondo l'ipotesi che qui si vuole avanzare — si può aggiungere quello al testo di Luca.

Qui ci interessa il medesimo doppio movimento reso visibile dal testo di Machiavelli e da quello del *Magnificat*: quello dell'abbassamento di chi sta in alto e del corrispondente innalzamento di chi sta in basso. Un movimento che appare necessario nella sua duplicità: nel senso che non è possibile innalzare gli umili e difendere i poveri senza al contempo "reprimere" i ricchi e i superbi. Un elemento da non dimenticare, perché sta in questo la sostanza della giustizia per Machiavelli: nella sua capacità di generare «negli stati quella equalità, che, ad volerli mantenere, è in uno stato desiderabile» e che è perseguibile solamente abbassando i potenti e innalzando gli umili. Non dunque per fare opera di carità e di misericordia, ma per fare opera di giustizia, perché è nella "equalità" che questa propriamente consiste. Un'opera di giustizia che Machiavelli è sicuro sia gradita anche a Dio, come dimostrano i versi di Dante, «per i quali si vede — appunto — quanto Idio ama et la iustitia et la pietà».

5. Una religione del bene comune?

Se l'accostamento qui proposto è da prendere sul serio, ci sono due domande alle quali occorre rispondere. La prima: è plausibile un riferimento così apertamente religioso in un testo di Machiavelli? La seconda: è il 'vero' Machiavelli quello che nella *Allocuzione* assume il punto di vista degli ultimi, facendo quasi dimenticare il realista che vede solo il forte prevalere sul debole?

Alla prima questione si può rispondere agevolmente rinviando a studi recenti²⁷ e in particolare a quelli di Maurizio Viroli. Il quale, soprattutto in un suo lavoro del 2005²⁸, non solo ha dimostrato quanta confidenza avesse Machiavelli con molti testi della tradizione religiosa, ma ha ricostruito minuziosamente, criticando molte delle interpretazioni passate e correnti, quelle che egli chiama le «convinzioni religiose di un uomo come Machiavelli»²⁹. Viroli presenta l'Autore del *Principe* come uno che vedeva nella religione una grande risorsa per poter vivere da uomini liberi, e mostrandone la vicinanza alle posizioni del cristianesimo repubblicano³⁰. Una tesi storiografica che valorizza alcuni spunti offerti da studi precedenti — a cominciare dalla *Vita* del Ridolfi nella quale si dava conto della «coscienza religiosa e cristiana del Segretario fiorentino» e ci si meravigliava

²⁵ «Machiavelli often uses the word "justice" (giustizia, iustitia) in his political and historical writings and correspondence. He seldom uses it, however, in the same ways as many Christian political theorists and humanists» (Benner 2009: 290).

²⁶ «Gli stessi motivi topici della *laus iustitiae*, esposta nell'*Allocuzione*, non sono semplicemente i motivi propri dell'umanesimo "civile" di tipo bruniano, ma appartengono ad una sintesi di modelli vetero-testamentari e teologico-giuridici, che all'orecchio esercitato restituisce la lingua peculiare ai giuristi-umanisti di ambiente cancelleresco» (Quaglioni 2012: 61).

²⁷ Scichilone 2012: 12, parla della «combinazione di due registri, quello retorico e quello della religione, attraverso cui Machiavelli, con impareggiabile maestria, ha cercato di veicolare i concetti della sua rivoluzionaria teoria politica».

²⁸ Viroli 2005

²⁹ Ivi, p. IX.

³⁰ Cfr. Viroli 2009: 73 ss.

del «mucchio formidabile degli equivoci» di cui questi era stato vittima³¹ — e che qui è utile richiamare non per discutere nuovamente la questione del posto che Machiavelli assegna alla religione nella sua visione della politica, bensì al solo fine di trovare conferma circa la ‘confidenza’ che Machiavelli aveva — come dimostrano anche altri scritti e discorsi³² — con i testi della tradizione religiosa³³. Si aggiunga — ed è un altro degli spunti offerti da Viroli e da altri studiosi, come Giorgio Scichilone — che Machiavelli si comporta spesso più da retore che da scienziato: certo, «usava i fatti ed era (quasi sempre) rigoroso nei ragionamenti; ma scriveva da oratore e da profeta per spingere all’azione, per muovere le passioni e l’immaginazione e per aiutare la nascita di un nuovo mondo morale e politico»³⁴.

Altrettanto agevole può essere la risposta al secondo quesito. Non sembra infatti che riportare l’attenzione su un testo come l’*Allocuzione* faccia venir meno, o metta in crisi, il nucleo teorico di un pensiero che legge nel mondo il terreno di un conflitto continuo delle forze³⁵. Anzi, si potrebbe interpretare l’*Allocuzione* come un’ulteriore conferma di questa visione, nel momento in cui pone la giustizia dalla parte dei più deboli, chiamandola ad abbassare i superbi e a contrastare la prepotenza degli arroganti e lo strapotere degli uomini ricchi. In un mondo segnato da un conflitto perpetuo (e, per Machiavelli, salutare), la giustizia serve proprio per dare forza a chi non ha forza; è questo il suo ruolo nel mondo, sembra dirci il Segretario Fiorentino. Il che significa farne uno strumento di una società — di un *ordine*³⁶ — che tenda il più possibile ad eliminare l’oppressione e la servitù, alla ricerca di quella “equalità” che è il fondamento più sicuro per la felicità e la sicurezza pubblica. In altre parole, sulla base di questa lettura di Machiavelli, sembra aver ragione chi interpreta la giustizia come una sorta di gabbia che i deboli ‘inventano’ per imbrigliare i forti. Perché se nel mondo «non c’è altra forza che la forza», come direbbe Simone Weil³⁷, i deboli hanno questa unica risorsa: mettersi insieme, riunire le loro forze, affinché possano diventare più forti dei forti. Da qui soltanto può nascere quella “equalità” che si può chiamare giustizia.

Nulla di più ‘utile’ perciò che appoggiarsi implicitamente al *Magnificat*, canto dell’«umanità povera e sofferente»³⁸, testo «che riflette la spiritualità dei circoli poveri del Signore, di quegli *anawîm* a cui apparteneva anche Maria»³⁹. Un testo di quegli ‘ultimi’ ai quali Machiavelli sicuramente si sentiva vicino fin dalla giovinezza e per esperienza familiare⁴⁰, e a partire dai quali

³¹ Ridolfi 1978: 396. L’autore di questa biografia appassionata rivendica le «osservazioni per la prima volta notate in questo libro» e lamenta il fatto che gli interpreti non siano stati in grado di vedere la «cristianità sostanziale» del Machiavelli, «l’intima religiosità della sua coscienza, trasudante da tutta l’opera sua» (ivi: 397).

³² Basti pensare alle «pie e tristi pagine» della *Exortazione alla penitenza*, in *Opere*, cit., ed. Bompiani 2018, p. 2383 ss, «nelle quali altri vide il culmine del pensiero cristiano dello scrittore», mentre Ridolfi ci vede «il suggello di una vita umanamente sofferta» (Ridolfi 1978: 397).

³³ Cfr. Scichilone 2012.

³⁴ Viroli 2005: XIV. Questo tratto emerge anche dalla fortunata biografia che Viroli ha dedicato a Machiavelli: Viroli 1998.

³⁵ Cfr., anche per l’ampiezza della letteratura discussa, Del Lucchese 2009 e Del Lucchese 2015.

³⁶ È stato notato giustamente che, «nonostante Machiavelli non solo non censurasse le “dissensioni” civili, ma anzi ‘scandalosamente’ le valorizzasse e tutelasse, restava comunque necessario, nella sua prospettiva, ordinarle in una ‘unità politica’, fosse il principato (nelle fasi di fondazione o rifondazione) o la repubblica» (Barbuto 2016: 139).

³⁷ Weil 1990: 199. Nel 1934 la Weil aveva tradotto il brano delle *Istorie fiorentine* dedicato al tumulto dei Ciompi, presentandolo come un esempio storicamente significativo della lotta delle classi oppresse. Cfr. *Un soulèvement prolétarien à Florence au XIV siècle*, in Weil 1988: 334-350.

³⁸ Martini 1993: 120.

³⁹ Bianchi 2000: XLVI.

⁴⁰ Come ben testimonia la lettera inviata al Cardinale Giovanni Lopez il 2 dicembre 1497, a nome di tutta la famiglia Machiavelli.

un pensatore come lui, alieno dall' "ideologia" del bene comune, poteva riflettere sul modo in cui «si ordina una vera, unita et sancta republica»⁴¹, le cui istituzioni debbano volgersi al bene di tutti. Come del resto Machiavelli stesso scrive nei *Discorsi*,

questo bene comune non è osservato se non nelle repubbliche; perché tutto quello che fa a proposito suo, si eseguisce; e quantunque e' torni in danno di questo o di quello privato, e' sono tanti quegli per chi detto bene fa, che lo possono tirare innanzi contro alla disposizione di quegli pochi che ne fussono oppressi⁴².

Non si tratta quindi di rinviare a un "bene comune" che nasconde retoricamente, come avveniva spesso nella tradizione, le disuguaglianze e le ingiustizie; ma piuttosto di costruire un ordine giusto che tenda alla riduzione delle differenze e che si fondi sull'interesse "dei più" anziché su quello dei pochi.

Perciò, se «il *Magnificat* è un "discorso" su Dio come protagonista della storia di salvezza»⁴³, l'*Allocuzione* è un discorso sulla Giustizia come fondamento e motore della storia degli uomini.

⁴¹ *Minuta di provvisione per la Riforma dello Stato di Firenze l'anno 1522*, in Machiavelli 1993: 20; 2018: 148. Si riporta, per completezza, per intero il passo a cui si fa riferimento nel testo: «Niuna legge et niuno ordine è più laudabile apresso ad gli uomini, o più accepto apresso a Dio, che quello mediante il quale si ordina una vera, unita et sancta republica, nella quale liberamente si consigli, prudentemente si deliberi, et fedelmente si exequisca; dove gli uomini nel deliberare delle cose sieno necessitati lasciare i commodi privati, et solo al bene universale rivolgersi».

⁴² *Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio*, II.2, in Machiavelli 1993: 148b; 2018: 466.

⁴³ Bianchi 2000: XLVII.

BIBLIOGRAFIA

Aa.Vv. 2014, *La politica del Magnificat. Questioni di mariologia politica*, numero monografico della rivista *Politica e religione*, Brescia: Morcelliana.

Barbuto G.M. 2016, "Tensione utopica e 'verità effettuale' nel pensiero di Machiavelli", in G.M. Labriola - F. Romeo (a cura di), *Niccolò Machiavelli e la tradizione giuridica europea*, Napoli: Editoriale Scientifica.

Benedetto XVI 2006, *Udienza Generale* del 15 febbraio 2006: http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/it/audiences/2006/documents/hf_ben-xvi_aud_20060215.html.

Benner E. 2009, *Machiavelli's Ethics*, Princeton-Oxford: Princeton University Press.

Bianchi E. 2000, *Maria, terra del cielo. Saggio introduttivo a Maria. Testi teologici e spirituali dal I al XX secolo*, a cura della Comunità di Bose, Milano: Mondadori.

Cadoni G. 2000, "Qualche osservazione su Machiavelli e Savonarola", *La Cultura*, (2), 263-278.

Carman A.S. 2017, "Ave Maria. Old Testament Allusions in the *Magnificat*", *Priscilla Papers*, 31 (2): 14-18.

Chabod F. 1993, *Scritti su Machiavelli*, Torino: Einaudi.

Del Lucchese F. 2009, *Conflict, Power and Multitude in Machiavelli and Spinoza. Tumults and Indignation*, London: Continuum

Del Lucchese F. 2015, *The Political Philosophy of Niccolò Machiavelli*, Edinburgh: Edinburgh University Press.

Greco T. 2005, "Dal dolore alla giustizia. Strategie di risposta tra carità e diritto", in V. Omaggio (a cura di), *Diritto in trasformazione. Questioni di filosofia giuridica*, Napoli: Editoriale Scientifica: 407-440.

Jhering R. von 1980, *La lotta per il diritto e altri saggi*, a cura di R. Racinaro, Milano: Giuffrè.

Labriola G.M., Romeo F. (a cura di) 2016, *Niccolò Machiavelli e la tradizione giuridica europea*, Napoli: Editoriale Scientifica.

Levi A. 1972, *Riflessioni sul problema della giustizia* [1943], Padova: Liviana Editrice.

Machiavelli N. 1799, *Opere di Niccolò Machiavelli cittadino e segretario fiorentino*, tomo VIII.

Machiavelli N. 1993, *Tutte le opere*, a cura di M. Martelli, Firenze: Sansoni.

- Machiavelli N. 2018, *Tutte le opere*, introduzione di M. Ciliberto, Milano: Bompiani.
- Marchand J.-J. 1974, "Una *Protestatio de iustitia* del Machiavelli: l'Allocuzione ad un magistrato", in *Bibliofilia*, n. 3.
- Martelli M. 1993, *Il buon geometra di questo mondo*. Introduzione a N. Machiavelli, *Tutte le opere*, Firenze: Sansoni.
- Martini C.M. 1993, *Le virtù del cristiano*, Milano: Mondadori.
- Paradisi B. 1982, "Diritto e potere nella storia europea", in *Diritto e potere nella storia europea. Atti in onore di Bruno Paradisi*, vol. I, Firenze: Olschki.
- Prato G.L., "Antecedenti veterotestamentari di una mariologia politica. Antico Testamento e mariologia politica: quale correlazione?", in Aa.Vv. 2014: 35-58.
- Prosperi A. 2008, *Giustizia bendata. Percorsi storici di un'immagine*, Torino: Einaudi.
- Quagliani D. 2004, *La giustizia nel Medioevo e nella prima età moderna*, Bologna: Il Mulino.
- Quagliani D. 2012, *Machiavelli e la lingua della giurisprudenza*, Bologna: Il Mulino.
- Quagliani D. 2014, "Machiavelli, *The Prince* and the idea of Justice", in *Italian Culture*, XXXII (2): 110-121.
- Ridolfi R. 1978, *Vita di Niccolò Machiavelli*, settima edizione italiana riveduta e accresciuta, Firenze: Sansoni.
- Savonarola G. 1898, "Prediche sopra Aggeo", in P. Villari, E. Casanova, *Scelta di prediche e scritti di Fra' Girolamo Savonarola, con nuovi documenti intorno alla sua vita*, Firenze: Sansoni
- Scichilone G. 2012, *Terre incognite. Retorica e religione in Machiavelli*, Milano: FrancoAngeli.
- Strauss L. 1988, "Machiavelli", in *Gerusalemme e Atene. Studi sul pensiero politico dell'Occidente*, a cura di R. Esposito, Torino: Einaudi.
- Viroli M. 1998, *Il sorriso di Niccolò*, Roma-Bari: Laterza.
- Viroli M. 2005, *Il Dio di Machiavelli e il problema morale dell'Italia*, Roma-Bari: Laterza.
- Viroli N. 2009, *Come se Dio ci fosse. Religione e libertà nella storia d'Italia*, Torino: Einaudi.

Vuola E. 2014, "Luther's Interpretation of the *Magnificat* and Latin American Liberation Theology", in C.H. Grenhlom, G. Gunner (eds), *Justification in a Post-Christian Society*, Cambridge: James Clark & Co: 222-240.

Weil S. 1988, *Un soulèvement prolétarien à Florence au XIV siècle*, in *Œuvres complètes. II. Écrits historiques et politiques. Tome I. L'engagement syndical (1927-juillet 1934)*, textes rassemblés, introduits et annotés par G. Leroy, Paris: Gallimard: 334-350.

Weil S. 1990, *La prima radice. Preludio a una dichiarazione dei doveri verso l'essere umano*, con uno scritto di G. Gaeta, Milano: ES.

Persio Tincani*

Il folle volo. Ulisse e l'ultimo inganno

ABSTRACT

Il motivo della condanna di Ulisse è stato spesso dibattuto dagli interpreti, e soprattutto in tempi moderni si è fatta strada l'idea che esso sia la disobbedienza al comando divino di varcare le Colonne d'Ercole. In realtà, però, il testo specifica che la colpa di Ulisse è un duplice inganno (Palladio e cavallo di Troia), dunque quella tesi è fantasiosa. Per di più, di quel divieto dato per scontato non vi è traccia nelle fonti del mito. Il dubbio che Ulisse sia all'inferno per una ragione non esplicita rimane, ma ciò è dovuto all'artificio che Dante mette in bocca a Ulisse nel suo lungo discorso, che conclude il canto senza alcun commento. Quel racconto è un ultimo inganno dell'Ulisse ingannatore, che senza mentire (i dannati non possono farlo) riesce a far scomparire nel lettore la memoria del suo peccato e di farlo giungere alla conclusione che la sua condanna sia ingiusta.

KEYWORDS

Commedia, Ulisse, Magnanimitade, Contrappasso, Virtù teologali

1. I dannati virtuosi – 2. L'ultimo viaggio di Ulisse – 3. L'altro viaggio – 4. I magnanimi – 5. La fiamma, il volo, l'ultimo inganno

1. I dannati virtuosi

Dante mette Ulisse all'inferno tra i consiglieri fraudolenti, nell'ottava bolgia dell'ottavo cerchio. Il che nella graduazione dantesca delle pene eterne, tanto più pesanti man mano che si scende verso il basso, significa che lo colloca tra chi ha commesso in vita le colpe peggiori. Tuttavia, è chiaro che Dante simpatizzi in qualche modo per lui: nel testo la sua figura viene costruita in modo da indurre il lettore a considerarla con il massimo rispetto e con la massima ammirazione, così che l'episodio potrebbe suggerirci che Dante, all'inferno, Ulisse ce lo metta malvolentieri.

Non è il solo dannato con il quale Dante simpatizza; anzi, non c'è gruppo di dannati entro il quale non se ne trovi qualcuno. Soltanto tra gli ignavi non vi è nessuno di rispettabile – a rigore, neppure sono dannati – e infatti sono i soli dei quali la *Commedia* non cita nemmeno un nome (Celestino V (III, 60) è l'unico che Dante riconosce, ma non lo ritiene degno di essere nominato se non con un'allusione).

Tra i tanti con cui Dante simpatizza c'è Farinata, tra gli eretici del canto x:

* Professore associato di Filosofia del diritto presso l'Università di Bergamo: persio.tincani@gmail.com.

Ed el mi disse: Volgiti! che fai?
 Vedi là Farinata che s'è dritto
 da la cintola in sú tutto 'l vedrai.
 lo avea già il mio viso nel suo fitto;
 ed el s'ergea col petto e con la fronte
 com'avesse l'inferno a gran dispitto
 (x, 31-36)

Dalla sua tomba infuocata Farinata ha sentito una voce di vivo dall'accento toscano e si è alzato incuriosito. Scorto Dante, lo chiama e gli domanda subito di chi sia figlio. Dante risponde, parlandogli con rispetto come Virgilio gli raccomanda di fare ("le parole tue sien conte", *Inf.*, x, 39). Di Farinata colpiscono l'orgoglio e lo sdegno: sdegnoso si rivolge a Dante quando gli chiede non "Chi sei?" ma "chi fuor li maggior tuoi" (*Inf.*, x, 42), a sottolineare che per lui non è importante sapere chi sia quell'uomo ma sapere a quale famiglia, e dunque a quale fazione politica, appartenga. Ancora più sdegnoso Farinata è dell'inferno, che per lui sembra un fastidio da scrollarsi dalle spalle. E l'inferno, infatti, scompare dalla scena quando lui si leva in piedi fiero nel sepolcro. Si pensi come invece viene presentato subito dopo Cavalcante: Farinata si alza e appare "dalla cintola in su", Cavalcante si affaccia dalla tomba fino al mento e viene descritto come un'ombra ordinaria timorosa e dolente. Dante crede che "s'era in ginocchio levata": inginocchiata. Se Farinata incute rispetto, Cavalcante suscita pena.

chi legge [...] è portato naturalmente a concentrare la sua attenzione dapprima sulla figura statuaria di Farinata, poi su quella patetica di Cavalcante [...]. L'introduzione ex abrupto del discorso di Farinata, l'atteggiamento altero del dannato, il ritmo concitato del dialogo, illuminano nell'eroe i tratti di una fortissima tempra umana, dominata da una passione esclusiva, e ne preservano intatto il fascino¹.

Cavalcante riconosce Dante e gli chiede delle sorti del figlio Guido. Dante sa che i dannati vedono il futuro e non capisce perché Cavalcante non sappia nulla di Guido, ma è ancora Farinata a spiegargliene la ragione:

Noi veggiam, come quei c'ha mala luce,
 le cose, disse, che ne son lontano;
 cotanto ancor ne splende il sommo duce.
 Quando s'appressano o son, tutto è vano
 (x, 100-105)

I dannati vedono nel futuro lontano. Quando i fatti si fanno più prossimi, non sono più in grado di vederli e non ricordano ciò che hanno visto prima². Una spiegazione data senza partecipazione emotiva: Farinata espone un dato di fatto con la stessa emozione con la quale si dà un'indicazione stradale. L'inferno per lui non è importante, è un fastidio; quella caratteristica della mente dei dannati è solo un dettaglio, così come è solo un dettaglio il suo tormento eterno. Tra lui e Cavalcante, che pure si trova al suo fianco perché per la giustizia divina i due sono uguali, c'è un abisso.

¹ Sapegno 1965: 155

² Sulla preveggenza dei dannati v. per es. Sasso 2010

Farinata è notevole, potente; “quella tomba è il suo trono: impregnato di mondanità dispetta l’inferno”³, che invece Cavalcante subisce. Dante gli riserva l’aggettivo *magnanimo*, “con termine aristotelico, che in lui è ritornato vivo attraverso san Tommaso o, ancora più probabilmente, attraverso Brunetto Latini, e con cui precedentemente designa Virgilio. Egli lo fa senza dubbio in voluta opposizione a Cavalcante”⁴.

Altri dannati celebri con i quali Dante simpatizza sono Paolo e Francesca, nel canto V (i primi dannati in senso stretto che incontra): il motivo della simpatia è qui la compassione data dalla comprensione del sentimento d’amore che li ha condotti al peccato. E per questo sentimento Dante si emoziona al punto da perdere i sensi, cadendo “come corpo morto cade” nel verso che chiude il canto. Altro dannato celebre degno d’ammirazione e di rispetto è Ulisse, condannato a una pena più grave di quella di Farinata e nemmeno comparabile con quella di Paolo e Francesca: sbattuti qua e là da una tempesta loro, avvolto dalle fiamme, addirittura trasformato in fiamma senziente lui.

Ulisse, si diceva, è tra i consiglieri fraudolenti e ingannatori – lo stesso Virgilio, del resto, lo dipinge nell’*Eneide* come il più grande ingannatore dei Danai nell’episodio del cavallo di Troia: “pensate che qualche dono dei Danai sia privo d’inganni? Così vi è noto Ulisse?”⁵ – ma forse questo è solo un pretesto e la sua colpa più grave è un’altra. L’inganno che conta, infatti, potrebbe non essere quello del furto del Palladio né quello del cavallo di Troia, ma un altro consiglio, un inganno che Dante aggiunge alle azioni dell’Ulisse di Omero: esortare i compagni a proseguire con la nave oltre le colonne d’Ercole per conoscere l’ignoto e spingere la conoscenza oltre i confini del consentito.

Dante non giudica mai nessuno, né potrebbe farlo perché “sulla scena ultraterrena che il poema percorre, gli uomini sono già giudicati [...] ed essi sono posti nel luogo che compete loro definitivamente”⁶ dalla giustizia divina che Dante certo non contesta. Nei tanti incontri dell’*Inferno*, il giudizio sul peccatore è messo da parte e ci si concentra sul solo personaggio.

La caratteristica che consente a Dante di distinguere i singoli dannati è il loro aspetto fisico, quando le ombre appaiono come simulacri dei loro corpi mortali, ma questo non è sempre possibile perché spesso le ombre sono trasfigurate perché la loro pena consiste nell’esser trasformati in qualcos’altro. Per esempio, nella Selva dei suicidi (dove si incontra Pier della Vigna, canto XIII) i dannati sono trasformati in sterpi, dove nidificano le arpie che strappano i rovi facendoli soffrire come se mutilassero corpi umani. In ogni caso, però, le ombre conservano il carattere che avevano in vita, e difatti “entro i gruppi ogni singolo che compare è rappresentato con l’atteggiamento e la dignità che compete alla sua vita e al suo carattere particolare”⁷. Questo tratto è sempre presente, ed è su questo che si basa il fatto che Dante possa simpatizzare palesemente con alcuni di essi, pur odiando il loro peccato. In tutta la *Commedia* i personaggi sono rappresentati come elementi che appartengono ai tre ordini teorizzati dalla Scolastica e da Tommaso – fisico, etico e storico – dove l’ultimo è quello della posizione individuale che consente di distinguere tra coloro che, colpevoli dello stesso peccato, sarebbero indistinguibili sotto il profilo dell’ordine etico (tutti, essendo umani, sono indifferenti sotto il profilo del primo ordine). Quando le caratteristiche sul terzo ordine sono forti è esso che, “contro il giudizio dei primi due,

³ Capetti 1907: 289

⁴ Auerbach 2000: 196; v. Peirone 2016

⁵ *Eneide*: 85 [II, 43-4]

⁶ Auerbach 2005: 97

⁷ Auerbach 2005: 97

decide della simpatia e della partecipazione che Dante e il lettore portano alla figura [...]. L'Inferno è ricco di figure significative; il vizio decisivo, che determinò la loro condanna, non poté velarne le eccezionali virtù⁸.

2. L'ultimo viaggio di Ulisse

Quando incontra Ulisse, Dante è subito attratto da lui. In quel luogo i dannati sono trasfigurati, perciò non è possibile riconoscerli fino a quando non si parla con loro. Ma Dante, non appena vede le anime infuocate che corrono per sfuggire invano al dolore, è subito attratto dalla fiamma che avvolge Ulisse.

Questi è in una stessa fiamma con Diomede, una fiamma che si biforca, cornuta. Dante chiede a Virgilio di parlare proprio con quella fiamma, ed è Virgilio a interrogare le ombre perché, come spiega a Dante, esse erano greci e potrebbero "esser schivi" delle sue parole⁹. A rispondere è "lo maggior corno de la fiamma antica": Ulisse, il cui racconto prosegue per sei terzine, uno dei più lunghi della *Commedia*.

Il racconto di Ulisse può stupire il lettore moderno, perché la vicenda che narra non compare nell'*Odissea*. Ciò può sembrare ancora più strano perché mai Dante inventa qualcosa: ogni personaggio riferisce vicende realmente accadutegli in vita; e quando i personaggi sono mitologici è al mito che Dante si riferisce, senza modifiche o aggiunte. C'è però una spiegazione semplice: Dante non conosce Ulisse dall'*Odissea* – che del resto era ben poco conosciuta all'epoca. Pochi conoscevano il greco e Dante non era tra questi – ma da altre fonti. La spedizione di Ulisse oltre le Colonne era un tema della patristica, ma è probabile che Dante attinga anche da fonti più antiche. Ovidio, per esempio, che fa dire a Macareo (un compagno di Ulisse che menziona solo lui):

Impigriti e resi lenti dall'inazione,
ci fu ordinato di riprendere il mare, rispiegando le vele.
La figlia del Titano ci parlò della rotta incerta, del lungo
percorso, che ci attendevano altri pericoli sul mare crudele.
Ebbi paura, lo confesso, e trovato questo lido, vi rimasi¹⁰.

Questo brano delle *Metamorfosi* riecheggia in effetti nei vv. 106-8, quando Ulisse dice che giunsero "vecchi e tardi" a "quella foce stretta dov'Ercole segnò li suoi riguardi".

Un altro elemento notevole è che, come nota Castelvetro (sec. XVI), nemmeno Virgilio conosce la storia di Ulisse.

"Altramente egli l'avrebbe ridetta a Dante senza scongiurare Ulisse che glielo dicesse". Interessante osservazione, che ne richiama una più ampia: Dante non poteva trovare, nella tradizione classica, elementi sufficienti alla conoscenza della fine dell'eroe; e sente quindi l'esigenza di completare l'epopea guerriera e la *quête*, con una narrazione che appartiene ad un altro mondo letterario [...]. Gli altri esegeti [...], che pure non sono tra i più sprovveduti, ritengono pura invenzione o poco meno l'episodio¹¹

⁸ Auerbach 2005: 97

⁹ Sulle interpretazioni controverse, v. per es. Baldelli 1998: 361

¹⁰ *Metamorfosi*: 113 [XIV, 436-40].

¹¹ Seriacopi 1994: 66

Tuttavia, lo ripeto, Dante non inventa i fatti storici e non inventa a livello del mito¹². In generale,

nella lettura della *Commedia*, bisogna sempre tenere presente che il viaggio di Dante [...] è voluto da Dio; e tutto quanto Dante vede o ode nel suo viaggio è 'vero'. 'Vero', nel senso che o deriva dalla tradizione biblica, o da quella dei grandi classici latini, che, in quanto opere esemplari, sono figurazioni di verità; oppure 'vero' in quanto tratto dalla storia antica, medievale [...] o dall'esperienza di vita di Dante"¹³

Insomma, il mito di Ulisse non è solo nell'Odissea ma esiste in molte altre fonti. Di questo viaggio scrivono Strabone ed Eustazio di Tessalonica, entrambi ripresi dalla Scolastica; per di più, la rotta che Ulisse descrive a Dante è sostanzialmente identica alla ben nota "Via Herákleia"¹⁴. Niente di nuovo, quindi, anche se niente di omerico, ma Omero per Dante non è una fonte, almeno non diretta.

Le colpe di Ulisse vengono liquidate in poche righe mentre ampio spazio è dedicato al racconto del suo ultimo viaggio, che sembra così il punto davvero importante. È un'altra colpa che Dante lascia sottintesa? In effetti, quel viaggio "lascia intendere [...] un eccesso che sconfinava nella violazione di un decreto divino, e dunque [...] nella superbia verso gli dèi"¹⁵. Ulisse si macchiò di questo, così sembra suggerire Dante che pur non glielo contesta apertamente, oltrepassando la "foce stretta" dove Ercole (un semidio) aveva stabilito che gli uomini dovessero fermarsi.

Fatto sta, e qui ritorna il tema della fonte del mito, che nelle fonti più antiche il divieto non c'è: "né Pindaro o Strabone, né Pomponio Mela o Isidoro, nominando le colonne d'Ercole, accennano ad alcuna proibizione; è anzi descritto, soprattutto in epoca greca e romana, un gran via vai nello Stretto"¹⁶. Il divieto potrebbe allora essere una tradizione più tarda. Per esempio, Guido delle Colonne scrive nella *Historia destructionis Troiae* (sec. XII) che Alessandro raggiunse lo Stretto, e sulla riva dell'oceano vide le colonne d'Ercole con su un'iscrizione in arabo: *Saphy*, che significa "non andare oltre", anche se sembra che lo intenda più come un segnale di pericolo che come un divieto¹⁷. Le sue fonti, tra l'altro, non erano greche ma il *Roman de Troie* di Benoît de Sainte-Maure, scritto un secolo prima in provenzale¹⁸, del quale la *Historia* è in pratica la traduzione latina.

Il punto è sempre quello: di divieti non vi è traccia, né nell'antichità e né nelle tradizioni più tarde. Neppure Dante, per verità, lo cita in modo esplicito: del resto, non cita nemmeno questa colpa specifica di Ulisse (e certo, nessun divieto di navigare oltre lo Stretto è mai stato imposto dal dio cristiano). Perché, allora, Dante cita a malapena la colpa di Ulisse e si concentra sul racconto della sua navigazione, per di più con "un racconto che potrebbe stare in ogni altra parte del Poema", perché "non rappresenta il peccato"¹⁹? Si potrebbe ipotizzare che sia uno stratagemma perché il lettore faccia ciò che Dante non vuole fare, creando le condizioni perché raggiunga da sé

¹² Corti 1993: 113

¹³ Baldelli 1998: 363

¹⁴ Corti 1993: 119-22; per le differenze tra l'Ulisse di Dante e quello omerico v. per es. López Cortezo 2012

¹⁵ Perotti 2011: 168

¹⁶ Corti 1993: 122

¹⁷ Corti 1993: 125

¹⁸ Zumthor 1973: 192

¹⁹ Capetti 1907: 287

la convinzione che la colpa di Ulisse sia stata quella di andare *troppo oltre*: una sfida alla divinità superando i limiti della conoscenza che all'uomo è concesso raggiungere.

E sì che Dante, studioso attento di Tommaso e di Aristotele, vede nella ricerca della conoscenza la caratteristica che distingue l'uomo dalla bestia. Lo fa dire a Ulisse quando esorta i suoi, timorosi di varcare quel confine: "Considerate la vostra semenza: / fatti non foste a viver come bruti, / ma per seguir virtute e canoscenza" (vv. 118-20); e lo scrive in apertura del *Convivio*:

Si come dice lo Filosofo [Aristotele] nel principio de la Prima Filosofia [*La Metafisica*], tutti li uomini naturalmente desiderano di sapere [...]. La scienza è ultima perfezione de la nostra anima, ne la quale sta la nostra ultima felicitade, tutti naturalmente al suo desiderio semo subietti. Veramente da questa nobilissima perfezione molti sono privati per diverse cagioni, che dentro a l'uomo e di fuori da esso lui rimovono da l'abito di scienza²⁰

Nel caso di Ulisse, più che alla *Metafisica* Dante pensa forse all'*Etica Nicomachea*: "il paragone con l'*animal brutum*, il suggerimento della *operatio boni* e della *cognitio veri*"²¹, ma poco conta.

I compagni di Ulisse, uomini e quindi con "semenza umana", hanno già dimenticato la loro natura una volta e sono stati mutati in bestie da Circe²². Ulisse esorta i sopravvissuti a non ripetere l'errore e a considerare la ricerca della virtù nella conoscenza che distingue la natura umana. Onorare la natura umana: questa è l'esortazione di Ulisse – il senso dell'*orazion picciola* – e quella natura può essere onorata solo conoscendo. È la conoscenza, infatti, che la completa, che la perfeziona. La 'virtute' che Ulisse indica ai suoi come scopo dell'umana semenza è l'aristotelica virtù *etica*, che può essere solo dell'uomo. Si raggiunge mediante l'esercizio delle virtù *dianoetiche* – sapienza, giudizio e saggezza – e la virtù dianoetica (per la quale l'uomo è predisposto) "trae in larga misura la sua origine e la sua crescita dall'insegnamento, ragion per cui ha bisogno di esperienza"²³.

Torniamo al racconto di Ulisse, riassunto in splendida prosa:

Incitato da Virgilio a riferire in qual maniera trovò la morte, Ulisse narra che dopo essersi separato da Circe, la quale l'aveva trattenuto per più di un anno a Gaeta, né la dolcezza del figlio, né la pietà che gli ispirava Laerte, né l'amore di Penelope, vinsero nel suo petto l'ardore di conoscere il mondo e i difetti e le virtù umane. Con l'ultima nave e coi pochi fidi che ancora gli restavano, si lanciò in mare aperto; ormai vecchi, approdarono alla gola dove Ercole fissò le sue colonne. Su quel confine che un dio segnò all'ambizione o all'audacia, incitò i suoi camerati a conoscere, visto il poco che restava loro da vivere, il mondo senza gente, i mai percorsi mari antipodi. Ricordò le loro origini, ricordò che non erano nati per vivere come bruti, ma per cercare la virtù e la conoscenza [...]. Per cinque mesi solcarono l'oceano, e un giorno scorsero una montagna, bruna, all'orizzonte. Gli parve più alta di qualunque altra, e si rallegrarono in cuor loro. Quella gioia non tardò a mutarsi in dolore, perché si alzò una tempesta che fece girare tre volte la nave, e la quarta l'affondò, come ad Altrui piacque; e il mare si richiuse sopra di loro²⁴.

²⁰ *Convivio*: 5. [I, 1-3]

²¹ Corti 1993: 138

²² V. per es. Lombardo 2013: 309

²³ *Etica Nicomachea*: 87 [II, 1]

²⁴ Borges 1982: 1279

Quel naufragio somiglia a un'esecuzione, come se Ulisse prima di esser condannato alla dannazione riceva da Dio una condanna a morte. Tutti periscono, il turbine fa girare tre volte la nave e le fa "a la quarta levar la poppa in suso / e la prora ire in giù, *com'altrui piacque*" (xxvi, 140-41), cioè come Dio volle. Quando Ulisse avvista la montagna Dio lo ferma, punendo la sua pervicacia con la morte. Il viaggio di Ulisse non può proseguire perché per le regole del mondo è impossibile: un vivo non può approdare al Purgatorio. Dante, infatti, sottolinea di continuo il fatto che il suo viaggio impossibile diviene possibile perché Dio lo ha deciso, sospendendo le regole soltanto per lui. Con quel "vuolsi così colà dove si puote ciò che si vuole", che nel primo canto del *Purgatorio* viene reso citando il racconto di Ulisse:

Venimmo poi in sul lito deserto,
che mai non vide navicar sue acque
omo, che di tornar sia poscia esperto.
Quivi mi cinse sì *com'altrui piacque*
(*Purg.*, I, 130-33)

C'è un divieto di salire sul Purgatorio (Dante sottolinea con quella citazione di trovarsi nello stesso luogo del naufragio di Ulisse), ma come abbiamo visto non c'è un divieto di varcare le colonne d'Ercole (se ci fosse, del resto, la nave sarebbe stata mandata a fondo non appena passato lo stretto). Si può navigare oltre, ma la navigazione (la conoscenza) consentita incontra un limite, dopo il quale la natura umana sorpassa se stessa e l'uomo diviene qualcos'altro. *Uebermensch*, ricordando Nietzsche che descrive l'uomo con la metafora del "cavo teso tra la bestia e il superuomo"²⁵. Nietzsche-Zarathustra vede questo cavo teso su un abisso, perché "la grandezza dell'uomo è di essere un ponte e non uno scopo"²⁶: la funzione dell'uomo – la sua *natura* – è quella di essere un mezzo per superare se stesso realizzandosi nell'*oltre-uomo*, ciò che per gli antichi incarna il divino. Ma Dante non è Nietzsche e per lui e per Tommaso, la cui filosofia innerva l'intera *Commedia*, questa idea è inaccettabile. "Poiché solo il trapassar del segno potrà rendere l'esperienza del trasumanar"²⁷, l'uomo può e deve coltivare le virtù per perfezionare *la propria* natura. Trascenderla significherebbe collocarsi in un ruolo non contemplato dall'ordine della creazione e introdurre il disordine nel piano ordinato da Dio per l'intero universo. Si pensi al discorso di Beatrice nel canto I del *Paradiso*, uno dei brani più tomatisti della tomatista *Commedia*:

Le cose tutte quante
hanno ordine tra loro, e questo è forma
che l'universo a Dio fa simigliante.
Qui veggion l'alte creature l'orma
De l'eterno valore, il quale è fine
Al quale è fatta la toccata norma.
Ne l'ordine ch'io dico sono accline
tutte nature, per diverse sorti,
più al principio loro e men vicine;
onde si muovono a diversi porti
per lo gran mar de l'essere, e ciascuna

²⁵ Nietzsche 1968-1973: 8

²⁶ Nietzsche 1968-1973: 8

²⁷ Barolini 2003-2013: 84

con istinto a lei dato che la porti.
(*Par*, I, 103-13)

Le creature sono imperfette e Dio è perfetto, ma il loro ordine è ciò che rende il creato *somigliante* a lui: “le singole cose create non possono assolutamente raggiungere la completa somiglianza con dio *in una species*, onde si esige la molteplicità delle cose create, affinché esse si possano avvicinare nel loro complesso alla piena somiglianza con Dio”²⁸. Così Tommaso:

appartiene all’ottima causa produrre ottimo l’intero suo effetto; non però fare ottima ogni parte per se stessa, ma ottima relativamente al tutto [...]. Così dunque Dio costituì l’intero universo ottimo, come può esserlo una realtà creata, ma non le singole creature [...]. Quindi in *Gen* si ripetono delle singole creature quelle parole: *Dio vide che la luce era cosa buona*, e così di ciascuna; di tutte insieme invece si dice: *Dio vide tutto ciò che aveva fatto, ed era cosa molto buona*²⁹

Il concetto è ripreso in molti luoghi della *Commedia*. L’esercizio della virtù consiste nel corretto sviluppo della propria natura, non nell’adagiarsi fuggendo le prove ma neppure cercando di forzarla, perché ciò significherebbe usare le facoltà concesse da Dio per violare le regole (l’ordine) volute da Dio stesso. Si pensi a questo passo:

Lo naturale è sempre senza errore,
ma l’altro puote errar per malo obietto
o per troppo o per poco di vigore.
Mentre ch’elli è nel primo ben diretto,
e ne’ secondi sé stesso misura,
esser non può cagion di mal diletto;
ma quando al mal si torce, o con più cura
o con men che non dee corre nel bene,
contra ‘l fattore adovra sua fattura
(*Pg.*, xvii, 94-102)

“Per questa dottrina [...] la molteplicità non è posta in contrasto con la perfezione, ma è sua espressione, e inoltre l’universo è inteso non immobile ma in movimento nel senso della autorealizzazione delle forme, così che nel continuo impulso dalla potenza all’atto la molteplicità viene elevata anche a necessaria via della perfezione”³⁰. Ciò, beninteso, se l’ordine delle cose viene rispettato. L’unica tra le creature che può violarlo è l’uomo, che possiede volontà e arbitrio libero. Gli animali non possono commettere peccati ma l’uomo sì, e quando pecca le sue colpe sono punite. La colpa di Ulisse – se vogliamo seguire la lettura che vi sia una colpa *vera*, sostanziale, e che quella “formale” sia uno stratagemma di Dante per far pronunciare al lettore la condanna che lui non vuol pronunciare – è più radicale di quelle di ogni altro dannato. È il tentativo di usare la virtù per forzare la creazione, il tentativo di trasformarsi in qualcosa di diverso

²⁸ Auerbach 2005: 76

²⁹ *Summa Theologica*: I, 557 [I, Q. 47, A. 2].

³⁰ Auerbach 2005: 77

(e di superiore) da quello che la norma divina ha deciso che l'uomo debba essere, una colpa analoga a quella di Lucifero, che tentò di farsi dio³¹.

Una colpa non comparabile a nessun'altra, ma che a ben vedere *Ulisse non riesce a compiere* perché il naufragio lo ferma prima. Lucifero, invece, la colpa la commette (non diventa come Dio, ma muta la propria natura d'angelo). I due personaggi, così, non sembrano aver molto in comune, ed è lo stesso Dante a suggerirlo con l'artificio narrativo dell'apparente paradosso che a Lucifero, il diavolo più importante dell'intero inferno, vengono dedicate poche righe mentre a Ulisse viene riservato il centro della scena. Anzi, "Lucifero è rappresentato in maniera tale da ricordarci che il male è l'assenza del bene; da un punto di vista narrativo, quindi, Lucifero è deliberatamente trattato come un non-impegnativo, non-coinvolgente, "non-presente" anticlimax. Allora sorge la domanda: se il male è assenza e alcuni peccatori sono più "presenti" di altri, vuol dire forse che essi sono meno malvagi?"³². Ovviamente, non c'è nessuno più malvagio di Lucifero, ma come vedremo la questione è più complessa: se come peccatore Lucifero è il più "importante" è però privo di qualità, nel senso che manca di ogni virtù. Non è *magnanimo*, insomma (ma sulla magnanimità tornerò più avanti).

Certo è che se il viaggio di Ulisse fosse portato a compimento salterebbe l'intera armonia del sistema, quell'ordine che le cose devono tenere tra loro. Per di più si tratterebbe di un disordine introdotto per libera scelta, e "ciò che per libera scelta conduce alla disarmonia del sistema comporta il disconoscimento dei benefici dell'Amore divino"³³. Si potrebbe obiettare che Ulisse non conosce il vero dio e che dunque non può volergli disobbedire. Ma il punto è che, Ulisse lo sappia o meno, l'ordine deve essere comunque mantenuto: quella conoscenza non può essere raggiunta, nessun uomo vivo può sbarcare sulla spiaggia del Purgatorio e nessun uomo vivo, infatti, vi sbarcherà. Fa eccezione Dante, ma come sappiamo il suo viaggio non è una sua scelta – Dante non sa come si è trovato nella "selva oscura" – ma una cosa che Dio stesso ha voluto; il viaggio di Ulisse è invece una scelta, che si scontra con la difesa necessaria dell'ordine³⁴.

È qui facile ricordare l'episodio del *Genesi* della cacciata. Dio pone nell'Eden l'albero della conoscenza del bene e del male proibendo all'uomo di mangiarne i frutti, "perché il giorno in cui ne mangiassi, di certo moriresti" (*Gen*, 2, 17).

Allora il serpente disse alla donna: "No, voi non morrete, anzi Dio sa che il giorno in cui voi ne mangerete, vi si apriranno gli occhi e sarete come Dio: conoscitori del bene e del male". La donna vide che l'albero era buono a mangiarsi, piacevole agli occhi e desiderabile per avere la conoscenza, colse perciò del suo frutto, ne mangiò e ne diede all'uomo che era con lei, il quale pure ne mangiò. Allora si aprirono gli occhi di ambedue e conobbero di essere nudi (*Gen*, 3, 4-7).

Il serpente dice il vero: non si muore per aver mangiato quei frutti. Ma dice il vero anche Dio, perché mangiare di quell'albero ha trasformato l'uomo: esso è in fondo *morto* come uomo creato da Dio e *nato* come uomo creato da se stesso. Nell'ordine dell'Eden è scomparsa la creatura di Dio e ne è comparsa una nuova che in quel luogo non ha un posto e che, dunque, da quel giardino deve essere cacciata.

³¹ Forti 2006: 162

³² Barolini 2003-2013: 141

³³ Seriacopi 1994: 41

³⁴ Seriacopi 1994: 112

3. L'altro viaggio

È Aristotele il filosofo di Dante: nel Castello degli Spiriti Magni Aristotele, individuato con una perifrasi quasi che Dante non si senta degno nominarlo, siede in mezzo agli altri che lo osservano e che lo onorano (*Inf.*, IV, 130-35). E sempre tra gli Spiriti Magni troviamo il musulmano Avveroè, grande commentatore di Aristotele: “Averois che ‘l gran commento feo” (IV, 144), uno dei pochi “infedeli positivi” – quelli che non seguirono la fede in Cristo pur potendolo fare – che stanno in quel luogo nobile³⁵. Come è possibile che Ulisse sia condannato per aver cercato la conoscenza che distingue l'uomo dalle bestie, se Dante è chiarissimo nel considerarla la virtù più importante di tutte?

La risposta potrebbe essere molto semplice: non è per questo che Ulisse è all'Inferno. D'altra parte, il fatto che sia unito con Diomede nello stesso tormento suggerisce che la ragione per la punizione dei due sia la stessa, e non dimentichiamo che Diomede è già morto da tempo quando Ulisse salpa per quel viaggio. L'esplorazione di Ulisse è disastrosa, ma forse non è anche peccaminosa.

Una lettura può essere tentata a partire da un'intuizione di Lino Pertile, che potrebbe anche spiegare perché sia Virgilio e non Dante a parlare con Ulisse. Lasciamo per un momento il Canto xxvi e torniamo al Canto I. Dante cerca di salire un colle ma viene respinto dalle bestie. Scappa e incontra Virgilio, al quale chiede aiuto per poter proseguire; ma Virgilio gli risponde: “A te convien tenere altro viaggio” (I, 91). Ora, “il discorso dell'Ulisse dantesco nel xxvi dell'*Inferno* parte esattamente dallo stesso verso 91”³⁶. Potrebbe essere solo una coincidenza, se non fosse che altrove “Dante dice “io non Enèa, io non Paolo sono” (*Inf.*, II, 32), mentre di Ulisse non fa parola”³⁷. Ora, sia Enea che Ulisse scendono nell'Ade, come Dante e come Paolo di Tarso – secondo la *Visio Pauli*, citata da Agostino (v. D'Ancona 2015: 49-51) – ma Dante precisa *solo* di non essere Enea o Paolo. Potrebbe significare che Dante si identifica con Ulisse? Tutto sommato, mi pare un'ipotesi plausibile: Dante non parla con Ulisse perché Ulisse è Dante stesso. O meglio: Ulisse è la profezia di ciò che Dante diventerà se non conterrà la conoscenza nei limiti, un Dante che, qui e altrove nella *Commedia*, “teme di essere Ulisse”³⁸. E anche se questa negazione – non sono Paolo, non sono Enea – potrebbe essere un artificio retorico per voler dire il contrario – “l'atto stesso con il quale il [Dante] pellegrino dimostra la sua umiltà serve al [Dante] poeta per dichiarare i propri modelli visionari e per dirci, essenzialmente, che “Io sì Enèa, io sì Paolo sono””³⁹ – ciò non smentirebbe l'ipotesi dell'identificazione ma la rafforzerebbe: Ulisse convince i compagni a varcare un limite, “Dante persuade noi a oltrepassare i limiti imposti dalla morte”⁴⁰. Dopo quella dichiarazione, che Dante pronuncia spaventato quando Virgilio lo invita al viaggio, egli infatti prosegue dicendo: “Per che, se del venire io m'abbandono / temo che la venuta non sia folle” (*Inf.*, II, 34-5). “Folle” è ciò che Dante teme sia l'*altro viaggio*, così come “folle” – e in entrambi i casi il

³⁵ Forti 2006: 19

³⁶ Pertile 2007: 28

³⁷ Pertile 2007: 28

³⁸ Barolini 2003-2013: 101

³⁹ Barolini 2003-2013: 88; v. anche Id.: 231

⁴⁰ Barolini 2003-2013: 88

termine indica l'eccesso, il superamento del limite – definisce Ulisse il proprio: un ingresso nell'impossibile, per conoscere ciò che gli uomini non possono conoscere.

Il mito di un divieto divino imposto all'uomo di spingere la conoscenza oltre certi limiti è diffuso e risalente. Al divino appartengono le *abscondita*, le cose nascoste, la cui conoscenza non è permessa a tutti. Ogni religione a fianco del lato *essoterico* ha un lato *esoterico*, iniziatico, un percorso da compiere con un maestro che guida l'allievo nella via dell'apprendimento. Dante non è certo il primo a raccontare di una visione dell'aldilà, ma se altrove scrive di conoscere “quasi come sognando”⁴¹ – e nella *Vita Nuova* il tema del sogno è centrale⁴² –, la *Commedia* non è un sogno, ma un viaggio con una guida: Virgilio, Beatrice, Bernardo. Senza la guida, Dante non capisce. Si pensi a quando legge le parole della scritta morta e confessa a Virgilio: “Maestro, il senso lor m'è duro” (*Inf.*, III, 12).

Ed elli a me, come persona accorta:
 “Qui si convien lasciare ogne sospetto;
 ogne viltà convien che qui sia morta.
 [...]”
 E poi che la sua mano a la mia puose
 con lieto volto, ond'io mi confortai,
 mi mise dentro a le segrete cose.
 (*Inf.*, III, 13-21)

Qui comincia “l'altro viaggio”, quello che Virgilio ai piedi della collina dice che gli “convien tenere”. È nel *Convivio* che troviamo una spiegazione del senso di questo necessario cambiamento di rotta. Per conoscere, e qui Dante si riferisce alla conoscenza dell'insegnamento trasmesso dalle Scritture,

si vuol sapere che le scritture si possono intendere [...] per quattro sensi. L'uno si chiama litterale [...]. L'altro si chiama allegorico [...]. Lo terzo senso si chiama morale, e questo è quello che li lettori deono intentamente andare apostando per le scritture, ad utilitate di loro e di loro discenti: sì come appostare si può ne lo Evangelio, quando Cristo salio lo monte per transfigurarsi, che de li dodici Apostoli menò seco li tre; in che moralmente si può intendere che *a le secretissime cose noi dovemo avere poca compagnia*. Lo quarto senso si chiama anagogico, cioè sovrasenso⁴³.

Il tentativo di raggiungere la sommità del colle e di uscire dalla “selva oscura” non può proseguire per la via breve, come a Dante e a noi parrebbe ovvio. Per arrivare alla meta è conveniente, dice Virgilio, la via più lunga che scende in basso e poi risale, in un viaggio che aggiunge conoscenza a conoscenza e che passo dopo passo conduce alla comprensione. Guidato dal maestro, Dante domanda di continuo, ai dannati e alla guida, e sempre viene istruito e apprende, comprende. L'impressione che il lettore ricava è che l'uomo che esce a riveder le stelle, nel verso finale dell'*Inferno*, è già molto diverso dal Dante spaventato e smarrito nella selva. Gli orrori delle pene, che pur sono di intensità crescente man mano che il viaggio prosegue, lo spaventano più all'inizio che dopo. Attraversato l'*Inferno* si cambia direzione, il sentiero adesso

⁴¹ D'Ancona 2015: 104

⁴² V. per es. Pinto 2008

⁴³ *Convivio*: 65-7 [II, 1], corsivo mio.

sale finché, verso la vetta del Purgatorio, Virgilio si ferma e Dante incontra Beatrice. La conoscenza si fa anagogica perché nel mondo sovrasensibile i sensi non aiutano più. E verso la meta, quando Bernardo ha già preso il posto di Beatrice, Dante vede ciò che le parole non possono dire, perché è maggiore di ciò “che ‘l parlar mostra, ch’a tal vista cede” (*Par.*, XXXIII, 56), tanto grande che la memoria non può contenerne il ricordo, come suona il verso successivo.

Qui compare il ricorso al sogno, non come mezzo di conoscenza ma come metafora che rende l'impossibilità di trasmetterla e addirittura di organizzarla nella mente in modo discorsivo: “Qual è colui che sognando vede / che dopo ‘l sogno la passione impressa / rimane, e l’altro a la mente non riede, / cotal son io, ché quasi tutta cessa / mia visione, e ancor mi distilla / nel core il dolce che nacque da essa” (*Par.*, XXXIII, 58-63).

Come Ulisse, col quale si identifica (Dante scompare quando Ulisse comincia a raccontare), Dante aspira alla conoscenza; ma diversamente da Ulisse la raggiunge, nel suo massimo grado. Entrambi fanno dell'ingegno l'uso che gli è proprio, ma mentre Ulisse prende la via diritta e decide in autonomia Dante tiene “altro viaggio” e non procede mai da sé. Quello di Dante è ingegno guidato da virtù, cioè dalla *disciplina* di percorrere un cammino col maestro che lo ha già percorso. Dante ha Virgilio, Ulisse non ha nessuno e finisce per incendiarsi come le falene del palindromo “in girum imus noctis et consumimur igni”, bruciate dalla smania di avvicinarsi al fuoco (palindromo, forse vale, all'epoca attribuito a Virgilio).

4. I magnanimi

Ho presentato l'atteggiamento di Dante verso certi dannati come animato da simpatia, ma ora è opportuno chiarire meglio. Il simpatizzare di Dante non dipende sempre dallo stesso sentimento. Per Paolo e Francesca e per l'anonimo suicida del Canto XIII, per esempio, è la compassione. Per Farinata e per Ulisse è l'ammirazione.

Gli episodi di Ulisse e di Farinata hanno tratti in comune. Prima di tutto, il ruolo di Dante è ridotto al minimo per intervento di Virgilio: con Farinata, Virgilio ammonisce Dante di parlar poco (“le parole tue sien conte”); con Ulisse, addirittura Dante tace. In secondo luogo, il protagonista (Farinata, Ulisse) è in coppia con una spalla: Cavalcante, Diomede. Il protagonista esprime grandezza, mentre la spalla è modesta, umile. Non c'è niente di interessante in Cavalcante e Diomede, poi, neppure apre bocca. La loro insignificanza esalta la magnificenza dei loro compagni illustri: il silenzio di Diomede rende ancora più imponente il racconto di Ulisse, la timidezza di Cavalcante aumenta la fierezza di Farinata⁴⁴. In nessuno dei due casi il racconto menziona il peccato causa della condanna. Ulisse racconta il suo viaggio, Farinata ripercorre le battaglie della sua vita. Personaggi complessi e dunque realistici, descritti in morte così come sono stati in vita: “la gigantesca figura morale di Farinata, sopravvivate al di là della morte e dei tormenti infernali che non l'hanno potuta intaccare; egli è sempre lo stesso, tal quale visse”⁴⁵. Si alza in piedi per curiosità, per trovare un diversivo da ciò che in quel castigo eterno più lo tormenta: non il fuoco ma la noia, l'inazione.

Dante lo chiama “magnanimo” (x, 73) e il termine non è un semplice aggettivo ma indica una qualità ontologica della persona: la magnanimità, concetto che si trova in Tommaso che lo mutua,

⁴⁴ V. anche Barolini 2003-2013: 79

⁴⁵ Auerbach 2000: 191

con qualche variante, da Aristotele. La parola è a stento traducibile con “grandezza d’animo”: già “magnanimitade” è zoppicante traduzione di *μεγαλοψυχία* “concetto ribattezzato cristiano da S. Tommaso, che vi dedica un’ampia sezione della *Summa Theologiae*”⁴⁶.

Che Dante conosca il senso aristotelico-tomista di “magnanimo” è pacifico. Commentando *l’Etica Nicomachea*, nel *Convivio*, enumera le undici virtù secondo “la divina sentenza d’Aristotile”, “e la quinta si è Magninimitade, la quale è moderatrice e acquistatrice de’ grandi onori e fama”⁴⁷: virtù che da sé non è salvifica (Farinata, magnanimo, è all’inferno) ma che è tale da conferire onore e da suscitare ammirazione.

Come dicevo, “magninimitade” è una sghemba traduzione di *μεγαλοψυχία*. La difficoltà, con le traduzioni, è rendere con precisione il concetto che la parola esprime. In questo caso, il concetto ha poco a che fare con il significato odierno di “magnanimità”, che indica soprattutto generosità e bontà d’animo. Piuttosto, rimanda alla grandezza e in particolare alla grandezza di spirito. Si pensi agli *spiriti magni* dell’Antinferno, tutti “grandi” in modo diverso. Virgilio, quando spiega perché quelle anime sono in quel luogo, “afferma che essi mancarono delle virtù teologali, ma conobbero tutte le altre, intellettuali e morali”⁴⁸. L’ammirazione di Dante è per tutti costoro, che in modi diversi “attinsero alla gloria, aspirando al massimo nell’ambito di ciascuna virtù: della sapienza, della forza, della temperanza, della giustizia”⁴⁹. Ciò spiega perché tra quegli spiriti vi siano intellettuali e uomini d’azione, e perché non è contraddittorio trovarvi sia Cesare che Bruto. Ciascuno di essi ha raggiunto il massimo in una virtù, la sua vita è in questo senso esemplare. Si trovano nel limbo e non all’inferno perché in loro non vi è colpa, e non si trovano in paradiso perché, come ha spiegato Virgilio, mancano delle virtù teologali non avendo conosciuto Cristo.

Non basta però esser magnanimi per non subire la condanna. Anzi, la magnanimità di Ulisse è nell’ingegno e nel coraggio, ma privo di una guida che gli indica il limite è la sua stessa magnanimità a condurlo alla distruzione. Un’altra eco aristotelica, ancora dall’*Etica Nicomachea*: il coraggio possiede una “bellezza morale” ma è anche facile che induca in errore.

L’errore si produce o perché si teme ciò che non si deve, o perché si teme nel modo in cui non si deve, o perché non è il momento, o per qualche motivo simile: lo stesso vale anche per le cose che ispirano ardore [...]. Di coloro che peccano per eccesso, colui che pecca per mancanza di paura non ha nome [...] ma sarebbe un uomo folle o un insensibile se non temesse nulla, né terremoto né flutti [...]: colui invece che eccede nell’ardire di fronte a cose temibili è temerario⁵⁰.

Spinto dai suoi tratti magnanimi (la sete di conoscenza, il coraggio), Ulisse sottovaluta il pericolo – ecco l’errore – e cancella in sé le altre virtù umane:

né dolcezza di figlio, né la pietà
del vecchio padre, né ‘l debito amore
lo qual dovea Penelopè far lieta,
vincer potero dentro a me l’ardore
ch’i’ ebbi a divenir del mondo esperto

⁴⁶ Forti 2006: 22

⁴⁷ *Convivio*: 296 [IV, xvii, 5]

⁴⁸ Forti 2006: 40

⁴⁹ Forti 2006: 40

⁵⁰ *Etica Nicomachea*: 133 [III, 7, 15; 24-5]

e de li vizi umani e del valore;
 ma misi me per l'alto mare aperto
 (*Inf.*, xxvi, 90-100)

Qui Dante forse ricorda una lettera di Seneca, dove Ulisse è portato come esempio negativo di chi segue le voci di una passione e trascura le altre virtù, come i doveri famigliari, che in effetti Ulisse cita come i doveri che avrebbero dovuto trattenerlo⁵¹.

Vediamo i *magnanimi* che Dante fa protagonisti. Come abbiamo visto, Farinata lo è esplicitamente, ma in molti altri casi la magnanimità dei personaggi emerge in modo implicito, per esempio nei poeti del *Purgatorio*, tra i quali Guido Guinizzelli e Arnaldo, che Guido stesso dice “miglior fabbro del parlar materno” (*Purg.* xxvi, 117).

Nel caso di Farinata ci troviamo, fortunatamente, dinanzi a una parola [*magnanimo*] che gli interpreti non possono fare a meno di valutare nel suo significato; ma l'atteggiamento morale di Dante di fronte agli spiriti magni rivive, indipendentemente dalla parola, in molti altri episodi del poema, sia pure in gradazioni diverse, che si tratta di individuare ogni volta nel concreto della poesia. Il pensiero corre subito alla paradigmatica figura di Ulisse; ma nel corso del grande viaggio si incontrano altre anime che, come Farinata, hanno in sé segnata in vario modo l'impronta della magnanimità [...]. Splendono della loro umana grandezza di spiriti magni che intesero al massimo in qualche virtù. Anche quando [...] li condannava alla pena eterna, Dante non si sentiva di strappare ad essi il manto di grandezza in cui la storia li aveva drappeggiati⁵².

Dante incontra Guido e Arnaldo nel canto xxvi del *Purgatorio*. Non li definisce esplicitamente magnanimi ma li tratta da tali, e se i numeri vogliono dire qualcosa – anche se dobbiamo ricordare Étienne Gilson, che nel suo saggio sulla filosofia in Dante ci avverte che “non vi è eloquenza più bugiarda di quella delle cifre”⁵³ – non è casuale che l'incontro con Ulisse sia nel canto xxvi dell'*Inferno*. Per di più, il canto xxvi del *Paradiso* è uno dei canti dedicati alle virtù teologali, quelle che mancano del tutto (Ulisse) o in parte (i poeti volgari) ai magnanimi che non si trovano in Paradiso. E ancora più notevole è il fatto che la spiegazione di queste virtù è affidata all'apostolo Iacopo (Giacomo) che si trova dentro a una fiamma. È un fuoco di beatitudine, quella fiamma è la luce della fede; il fuoco in cui si muovono Arnaldo e Guido è il fuoco che purifica le anime – *il foco che li affina* – perché guadagnino dopo il paradiso; la fiamma di Ulisse è una condanna eterna che ha solo il fine di punire. Tre fiamme diverse, ma pur sempre tre fiamme, e per di più dalle quali i personaggi – anch'essi diversi – parlano senza uscire. In nessuno dei tre casi Dante si riferisce a loro usando la parola che usa per Farinata, ma il suggerimento della loro, diversa, magnanimità è quasi esplicito. La fiamma è definitiva per Ulisse: da lì non uscirà più. Per Guido e per Arnaldo è transitoria, un fuoco espiatorio nel quale, a differenza da quanto succede con Ulisse che Dante non vede mai (a parlare è “lo maggior corno della fiamma antica”, che si scuote come fa la lingua di chi parla), chi è dentro può avvicinarsi al perimetro del rogo in modo da esser visto: dopo aver parlato Arnaldo “si ascose nel foco che li affina” (*Purg.* xxvi, 148) e Guido “disparve per lo foco, / come per l'acqua il pesce andando al fondo” (134-5). Definitiva è anche la fiamma degli apostoli, ma questa non è fiamma dolente bensì fuoco di virtù che dona beatitudine. Ciò che differenzia i

⁵¹ Seneca 2000: 1009 [ep. 123, 12]

⁵² Forti 2006: 46-7

⁵³ Gilson 2016: 210

personaggi dei tre episodi, ripeto, non è il grado di magnanimità, ma il grado di virtù teologale: assente in Ulisse, insufficiente in Arnaldo e in Guido, perfetta negli apostoli. A partire da Ulisse, che non la possiede e che è tutto fiamma, passando per i poeti volgari, imperfetti nella virtù teologale, che Dante riconosce dentro al fuoco nella loro fisionomia, per arrivare in paradiso, dove è di nuovo tutta fiamma ma fiamma accecante, nella quale l’apostolo è trasfigurato, perfetto nella virtù. Tutti diversi ma tutti magnanimi: condottiero, poeti, un santo apostolo; ma già sappiamo che la magnanimità è eccellenza in una virtù e che le virtù sono diverse. La virtù di Ulisse, così, è tale che egli, nell’ottica delle categorie morali tracciate nel *Convivio* venga collocato “spontaneamente tra i magnanimi, cioè fra coloro che [...] erano sospinti dalla megalopsichia, cioè dalla virtù “acquistatrice de’ grandi onori e fama” (*Conv.*, IV, XVII, 5)”⁵⁴.

5. La fiamma, il volo, l’ultimo inganno

Dante immagina i tormenti secondo il principio del contrappasso (*contrapasso*), che consiste nell’assegnare ai dannati un supplizio che richiami la natura della colpa commessa in vita⁵⁵, e il caso di Ulisse non fa eccezione. La parola ‘contrapasso’ è introdotta nel finale del canto XXVIII dell’*Inferno*, per bocca del poeta provenzale Bertram dal Bornio. È un neologismo dantesco, e “a Bertram, che si distingue per essere l’unico poeta in Malebolge e il poeta posto più in basso nell’*Inferno*, va il privilegio di pronunciare ‘contrapasso’”⁵⁶ e di introdurre la parola nella lingua italiana.

Virgilio non spiega a Dante il perché di quella specifica pena per Ulisse, né Dante nomina mai il peccato di quella bolgia⁵⁷. Per di più, i soli dannati menzionati in quella cerchia sono Ulisse e Diomede, perciò il solo modo per capire il perché della condanna a essere mutati in fiamma è cercare nella descrizione che dei due viene data nel mito. Già tra i commentatori antichi si fa strada (con poche eccezioni non importanti) la tesi che la mutazione in fiamma dei peccatori di frode sia dovuta alla loro ‘caldezza d’animo’, in forza di un “parallelo tra il fervore dell’ingegno e le fiamme, poiché entrambi sono caratterizzati dal ‘calore’, dalla capacità di penetrazione e di distruzione, e dal tendere *naturaliter* verso l’alto”⁵⁸. Di recente, poi, è stato suggerito che se Dante non ritiene necessario spiegare il nesso frode-fiamma significa che l’accostamento tra l’una e l’altra era pacifico all’epoca⁵⁹. È ancora più suggestiva l’ipotesi di Gioacchino Berthier, autore di una edizione della *Commedia* commentata secondo la Scolastica – riferito ancora da Seriacopi:

i consiglieri frodolenti nella vita sotto specie brillante e pura di virtù nascondono pravi disegni [...]. Quindi nell’altra vita sono richiusi in fiamme, in modo che non appariscano meglio che i loro pensieri; e perché ebbero ingegno acuto, sono in fiamme acute; e perché disturbarono la pace altrui, sono in fiamme agitate. Pare che Dante abbia preso l’idea di cotesto supplizio nell’*Epistola* di San Giacomo: “Lingua modicum quidem mebrum est, et magna exaltat. Ecce quantus igni, quam magnam sylvam incedit! Et lingua ignis est, universitas iniquitatis. Lingua [...] inflammat linguam nativitatis

⁵⁴ Forti 2006: 198

⁵⁵ Uno studio recente sul contrappasso nei commentatori antichi in Affatato 2017

⁵⁶ Kirkham 2012: 85

⁵⁷ Seriacopi 1994: 47

⁵⁸ Seriacopi 1994: 50

⁵⁹ Seriacopi 1994: 51-2

nostrae, inflammata a gehenna [...]. Inquietum malum, plena veneno mortifero. *Jac.*, II, 5-8⁶⁰.

La spiegazione del nesso frode-fiamma è qui un po' diversa, ma il sostegno del passo dell'*Epistola* sembra corroborare questa ipotesi. Per di più, è l'*Epistola di Giacomo*, lo stesso apostolo che, come abbiamo visto, nel xxvi del *Paradiso* spiega a Dante le virtù teologali. Il rimando da una cantica all'altra è così ancora più chiaro, ed è indispensabile per la comprensione di quella che deve essere letta come un'unica, complessa costruzione, così come per comprendere le tre diverse narrazioni prese singolarmente⁶¹. Che Dante abbia in mente questa epistola sembra chiaro dalla descrizione della fiamma di Ulisse che si muove, mentre racconta, come fa la lingua di chi parla: "Lo maggior corno de la fiamma antica / cominciò a crollarsi mormorando, / pur come quella cui vento affatica; / indi la cima qua e là menando, / come fosse la lingua che parlasse, / gittò voce di fuori [...]" (*Inf.*, xxvi, 85-90). Ma – e qui la questione è se Dante conosce o no questa fonte – la mutazione di Ulisse e di Diomede in una stessa fiamma trova anche una ragione nell'*Iliade*. Infatti, quando Diomede sceglie un compagno assieme al quale andare a spiare i Troiani, sceglie proprio Ulisse (Odisseo) dicendo: "in compagnia di costui anche dal fuoco ardente scamperemmo entrambi, ché sa pensare bene"⁶². Così, suggerirebbe la pena di entrambi: uniti in una fiamma senza potervi uscire.

Ritorniamo a Ulisse e al suo racconto, e in particolare all'immagine metaforica: "de' remi facemmo ali al folle volo" (xxvi, 127). Lasciamo un momento da parte la metafora del volo e guardiamo all'aggettivo scelto per descriverlo: *folle*. Questo aggettivo compare altrove nella *Commedia*, ma non così spesso come si potrebbe immaginare dato il suo uso comune: sedici volte, sempre nel senso di qualificare qualcosa come 'eccessivo'⁶³. Non follia in senso psicologico, quindi, ma in senso ancora metaforico: Ulisse non è folle perché ha perduto il senno, ma perché si imbarca in un'impresa eccessiva, al di là della misura. E il viaggio (il 'volo') è *folle* allo stesso modo: un viaggio verso il limite della misura che termina con il naufragio prima di superarlo. L'analisi dei luoghi in cui ricorrono i termini 'folle' e 'follia' porta "alla fondata conclusione che – quando non hanno un valore del tutto generico come in *Par.*, v, 71 e xvii, 31 – indicano sempre un eccesso volta a volta di passione, di avidità, di fiducia, di temerità: *folle* e *follia*, anche se non sempre indicano un peccato supremo, tuttavia significano costantemente *qualcosa di colpevole perché non misurato*"⁶⁴.

L'unico vivo in tutta la *Commedia* (a parte forse le bestie della "selva oscura") è Dante, che infatti suscita stupore: Caronte gli ordina di spostarsi dai morti, altri si voltano quando sentono i passi o quando vedono che il suo corpo getta ombra, i centauri del canto XIII notano che i suoi piedi spostano i sassi. Virgilio, ogni volta, spiega che questa cosa è voluta da Dio – un vivo nel mondo dei morti – e ciò deve bastare ("e più non dimandare"). Il viaggio di Ulisse, che non è voluto da Dio, arriva solo fin dove può arrivare secondo le leggi dell'universo, che lo interrompono nel momento in cui esso non è più possibile. Come abbiamo visto, quelle leggi non possono essere violate: è un'impossibilità materiale, non un divieto. Conoscere queste leggi e i limiti che fissano

⁶⁰ Seriacopi 1994: 53. Il riferimento all'Epistola è però sbagliato: il passo è Giac 3, 5-8.

⁶¹ V. Mocan 2005, che sottolinea la funzione di rimando mnemonico dell'immagine della fiamma nei canti ventiseiesimi.

⁶² *Iliade*, x, 246-7

⁶³ Seriacopi 1994: 34

⁶⁴ Forti 2006: 194-5; Forti si riferisce a Bosco 1958.

per l'azione umana è la base della *prudentia*, una delle virtù cardinali per la dottrina cattolica, definita da Tommaso a partire dalla *φρόνησις* che Aristotele tratta nel libro VI della *Nicomachea*. È virtù che rientra tra le virtù etiche o morali, che riguardano direttamente la vita umana e che guidano le azioni. Tommaso segue Aristotele e sostiene che la prudenza non sia una virtù intellettuale, ma che per contro sia sommamente necessaria alla vita umana⁶⁵.

Rimaniamo sull'*orazion picciola*, il breve discorso con il quale Ulisse convince i suoi a seguirlo nell'impresa che nessuno ha mai tentato prima. O meglio, in quell'impresa nella quale nessuno, tra quelli che forse l'avevano tentata, ha mai avuto successo. Quell'impresa, lo ripeto, non è proibita ma è terribilmente pericolosa, è 'folle', come lo stesso Ulisse la descriverà retrospettivamente, dopo aver verificato con il fallimento che supera le possibilità umane. Varcare le colonne è pericoloso, dunque già 'folle'. Ma la vera follia è spingere il 'volo' fino al limite dell'impossibile e, soprattutto, nel tentare di proseguire senza avvedersi che il confine delle possibilità umane sta per essere varcato.

Ulisse dice: "de' remi facemmo ali al folle volo", e anche la scelta della parola 'volo' è attenta. Con essa Dante accosta la navigazione di Ulisse al volo di Icaro, che come Ulisse vuol spingersi oltre per coraggio e per curiosità, e che come lui fallisce per l'impossibilità di forzare i limiti della natura, delle cose ordinate. Il mare si richiude sopra la nave di Ulisse e quell'impresa non lascia traccia. Icaro, con le ali sciolte dal calore del sole al quale si è troppo avvicinato, precipita, e se vogliamo seguire l'intuizione di Peter Bruegel lo fa nell'indifferenza generale. La navigazione di Ulisse è folle come folle è il volo di Icaro. Entrambi si affidano al desiderio di conoscere senza la guida della virtù, della saggezza: ne è sprovvisto fin dall'inizio Ulisse, ne è provvisto invece Icaro – il padre Dedalo – che però la abbandona⁶⁶. Le imprese di entrambi falliscono nello stesso modo e per la medesima ragione⁶⁷.

Ulisse è una figura complessa che la tradizione ha costruito colma delle caratteristiche più diverse, spesso anche in contraddizione l'una con l'altra. Questa sfuggevolezza dell'eroe si ripercuote sull'interpretazione della sua ultima navigazione: "il viaggio oltre le Colonne d'Ercole è espressione di magnanima sete di conoscenza, come suonano le parole dell'orazion picciola, oppure quelle parole dall'apparenza eroica sono l'estrema frode?"⁶⁸. Qui si son sempre divisi gli interpreti, fin dai più antichi: "di contro ai toni ammirati di Iacopo e Pietro Alighieri, dell'Ottimo, di Iacopo della Lana e di Graziolo de' Brambaglioli e di Benvenuto da Imola, si leva, infatti, l'affermazione del da Buti, che fa dell'ultima impresa di Ulisse l'atto supremo della superbia e dell'orazion picciola il capolavoro della fallacia"⁶⁹. Sarebbe questo l'inganno che fa sì che la fiamma di Ulisse sia maggiore di quella di Diomede, sebbene un'altra spiegazione possa trovarsi nel fatto che Diomede è colpevole solo dell'inganno del Palladio, mentre Ulisse è colpevole anche dell'inganno del cavallo di Troia (delittuoso perché commesso in una guerra ingiusta). Tuttavia, anche volendo trascurare questa spiegazione e fare di ogni inganno un fascio, rimane che nell'*orazion picciola* non c'è ombra di raggirio. Essa, è vero, non accenna ai pericoli ai quali la navigazione andrà incontro, ma è pur vero che Ulisse si rivolge a marinai esperti quanto lui, che è impensabile non siano a conoscenza del segnale posto da Ercole e dei pericoli di ignorarlo.

⁶⁵ *Summa Theologica*: II, 538 [I-II, a 5, 3].

⁶⁶ Corti 1993: 143.

⁶⁷ Un'acuta riflessione sull'identificazione di volo con navigazione – e di Icaro con Ulisse – in Barolini 2003-2013: spec. p. 97. Sul parallelo classico e medievale volo-navigazione v. Boitani 2004: 39.

⁶⁸ Forti 2006: 163

⁶⁹ Forti 2006: 163

Ponendo quei 'riguardi', "Ercole aveva segnato un confine all'umano, un 'varco' solenne che rendeva l'uomo consapevole dei limiti delle sue forze e dei pericoli che incombevano su chi osasse superarli"⁷⁰. Lo sapeva Ulisse e lo sapevano i suoi, e tutti decidono di varcarli per quella *follia* di eccesso di coraggio, che non guidato da saggezza diviene temerarietà e che, come scrivono sia Aristotele che Tommaso, è facile che porti al fallimento.

Ulisse [...] sa di trapassare un segno: ai compagni egli dice appunto che quel poco di vita che loro avanza possono bene spenderlo in quell'impresa non mai tentata; non si riesce a dar altro senso al richiamo alla brevità del tempo che rimane da vivere [...] se non quello di argomento decisivo a favore di un'impresa nella quale si avverte, se non il divieto insuperabile, certo il rischio estremo. Ciò basta a liberare l'orazion picciola dal sospetto di parlata frodolenta che i più recenti interpreti fanno pesare su quei versi famosi, ma proprio l'indubbia consapevolezza del rischio, la trascuranza di un ammonimento solenne, anche se non lo si voglia sentire come sacro, ci rivelano il senso profondo dell'eccesso di Ulisse⁷¹.

La magnanimità fa passare il coraggio nella temerarietà, nella *follia*. In Ulisse – personaggio complesso, come si diceva – "Dante [...] percepisce [...] l'ambiguità fra *curiositas* o *scientiae cupido* e *scelerum inventio* o *fol hardement*, 'magnanimità' e 'follia'"⁷². Queste caratteristiche non sono divise, anzi il travalicare dell'una nell'altra è il tratto del personaggio, dell'eroe multiforme che riorienta di continuo la prua della nave. La complessità di Ulisse è questione antica, dibattuta già primi interpreti di Omero⁷³. È proprio per questo che il mito di Ulisse gode di tanta fortuna nella cultura occidentale⁷⁴: l'eroe non imbrigliato in una sola forma può assumerle tutte. Coraggioso, astuto, generoso, ingannatore, abile oratore, diplomatico e guerriero: nei suoi mille travestimenti Ulisse è tutto e il suo contrario e per questo può essere *tutti* ma anche, quando serve, Nessuno.

La sua complessità si traduce nella narrazione di Dante, che ne dà il ritratto di figura sfuggente. Non lo vediamo ma soltanto ne ascoltiamo la voce, lo strumento con il quale il *fandi fctor* costruisce il suo mondo di raggiri. Ulisse è solo voce, fiamma e voce, e quella voce inganna un'ultima volta.

I dannati non possono mentire e Ulisse, infatti, dice la verità: racconta il suo ultimo viaggio, un racconto nel quale, lo ricordiamo, non vi è traccia di peccato e che potrebbe stare in ogni luogo della *Commedia*. Virgilio gli chiede di dire come è morto e Ulisse lo fa con un racconto che si imprime nella mente del lettore al punto da mettere in ombra tutto quanto è stato narrato prima: la vista delle fiamme in fuga, la discesa per la ripa, l'altro corno della fiamma antica e, infine, il furto del Palladio e il cavallo di Troia, le due colpe per le quali Ulisse si trova lì. E che noi, i lettori, abbiamo dimenticato proprio come lui, l'ingannatore, voleva.

E sì che rileggendo indietro non c'è nessun mistero: le frodi per le quali Ulisse è condannato sono citate da Virgilio senza perifrasi. Si tratta di colpe gravi, nel sistema di Dante: "fra due peccati fondamentali, l'inganno e la violenza, l'inganno "più spiace a Dio" [*Inf.*, xi, 26]", perché è delitto contro la conoscenza autentica⁷⁵. Il *fandi fctor* passa oltre e ci avvolge nelle parole con la sua

⁷⁰ Forti 2006: 195-6

⁷¹ Forti 2006: 197

⁷² Pasquini 2001: 271

⁷³ Per un'analisi v. Padoan 1960; Scott 1971; Ronconi 1973.

⁷⁴ V. per es. Invernizzi 2010; Boitani 1992; oltre al classico Stanford 1954.

⁷⁵ Lotman 1980: 93

lingua di fiamma così che, alla fine, il lettore pensa alla navigazione, se sia vietata o no, alla punizione in terra (il naufragio) e a quanto la punizione eterna sia meritata o no. Il viaggio è folle, *fol hardement*, ma non proibito. A meno che non sia un divieto segreto, ma un divieto segreto non ha alcun senso, se non quello di punire gli sfortunati che non sanno di averlo violato. La punizione sarà ingiusta, come crudele è chi ha fissato una proibizione che nessuno può conoscere. Dante non lo dice, Ulisse non lo dice: è il lettore a farlo. Il realismo di Dante, lo sappiamo, raffigura i personaggi così come furono in vita⁷⁶. Da vivo, Ulisse ha ingannato i troiani, i ciclopi, i proci e mille altri. Ora, da morto, ha ingannato te, lettore, *mon semblable, mon frère*.

⁷⁶ Auerbach 2000: 192

BIBLIOGRAFIA

- Affatato R. 2017, "Contrappasso e Mentalità Allegorica Nei Commenti Alla Commedia Tra Trecento e Quattrocento", *Atti Rencontres de l'Archet 2015*. Torino: Lexis.
- Alighieri D. 1992 [1304-7], *Convivio*, a cura di P. Cudini, Milano: Garzanti.
- Aristotele 2008, *Etica Nicomachea*, in *Le tre etiche*, a cura di A. Fermani, Milano: Bompiani.
- Auerbach E. 2000 [1946], *Mimesis. Il realismo nella letteratura occidentale*, trad. A. Romagnoli e H. Hinterhäuser, vol. I, Torino: Einaudi.
- Auerbach E. 2005 [1929], *Studi su Dante*, trad. M.L. De Pieri Bonino e D. Della Terza, Milano: Feltrinelli.
- Baldelli I. 1998, "Dante e Ulisse", *Lettere Italiane*, 50 (3).
- Barolini T. 2013 [1992], *La "Commedia" senza Dio. Dante e la creazione di una realtà virtuale*, trad. R. Antognini, Milano: Feltrinelli.
- Boitani P. 1992, *L'ombra di Ulisse. Figure di un mito*, Bologna: Il Mulino.
- Boitani P. 2004, *Parole alate*, Milano: Mondadori.
- Borges J.L. 1982, *Saggi danteschi*, in *Borges, Tutte le opere*, D. Porzio (ed.), trad. G. Guadalupi, vol. II, Milano: Mondadori.
- Bosco U. 1958, "La «follia» di Dante", *Lettere Italiane*, 10 (4).
- Capetti V. 1907, *L'anima e l'arte di Dante*, Livorno: Raffaello Giusti.
- Corti M. 1993, *Percorsi dell'invenzione. L'immaginario poetico e Dante*, Torino: Einaudi.
- D'Ancona A. 2015 [1874], *I precursori di Dante*, Milano: Luni Editrice.
- Forti F. 2006 [1977], *Magnanimitade. Studi su un tema dantesco*, Roma: Carocci.
- Gilson E. 2016 [1972], *Dante e la filosofia*, trad. S. Cristaldi, Milano: Jaca Book.
- Invernizzi S. 2010, "Dante e il nuovo mito di Ulisse", in I. Ariemme et al. (ed.), *Ma misi me per l'alto mare aperto. L'Ulisse. Quando Dante cantò la statura dell'uomo*, Castel Bolognese: Itaca
- Kirkham V. 2012, "'Contrappasso': The Long Wait to Inferno 28", *MLN*, 127 (1).

- Lombardo L. 2013, *Boezio in Dante. La Consolatio philosophiae nello scrittoio del poeta*, Venezia: Edizioni Ca' Foscari.
- López Cortezo C. 2012, "El Ulises de Dante y de Homero", *Tenzone: revista de la Asociación Complutense de Dantología*, 13.
- Lotman J.M. 1980, "Il viaggio di Ulisse nella 'Divina Commedia' di Dante" in Lotman (ed.), *Testo e contesto. Semiotica dell'arte e della cultura*, Roma-Bari: Laterza
- Mocan M. 2005, "Ulisse, Arnaut e Riccardo di San Vittore: convergenze figurali e richiami lessicali nella "Commedia"", *Lettere Italiane*, 57.
- Nietzsche F. 1968-1973 [1883], *Così parlò Zarathustra*, G. Colli e M. Montinari (eds), trad. M. Montinari, vol. VI - I, Milano: Adelphi.
- Omero 1950, *Iliade*, trad. R.C. Onesti, Torino: Einaudi.
- Ovidio 2015, *Metamorfosi*, trad. G. Chiarini, vol. VI, Milano: Mondadori - Fondazione Lorenzo Valla.
- Padoan G. 1960, *Ulisse fandi fictor e le vie della sapienza. Momenti di una tradizione (da Virgilio a Dante)*, Firenze: Società dantesca italiana.
- Pasquini E. 2001, *Dante e le figure del vero. La fabbrica della Commedia*. Paravia: Bruno Mondadori.
- Peirone L. 2016, "Chi è "magnanimo" nell'"Inferno' dantesco", *Tenzone: revista de la Asociación Complutense de Dantología*, 17.
- Perotti P.A. 2011, "Superbia e invidia nell'"Inferno' dantesco", *Tenzone: revista de la Asociación Complutense de Dantología*, 12.
- Pertile L. 2007, "L'altro viaggio di Dante e Ulisse", *Dante. Rivista internazionale di studi su Dante Alighieri* (IV).
- Pinto R. 2008, "Il sogno del cuore mangiato (Vita Nuova III) e i due tempi di Beatrice", *Quaderns d'Italia*, 13.
- Ronconi A. 1973, *Interpreti latini di Omero*, Torino: Bottega d'Erasmus.
- Sapegno N. 1965, *Dante Alighieri*, in E. Cecchi e N. Sapegno (eds), *Storia della letteratura italiana*, vol. II - Il Trecento, Milano: Garzanti
- Sasso G. 2010, "La "sentenza" di Francesca e la prescienza dei dannati", *La Cultura. Rivista di filosofia, letteratura e storia* (1).

Ferdinando G. Menga*

E se fosse questione di tempo? La posta in gioco dell'umano nel contesto di una responsabilità intergenerazionale

ABSTRACT

Il presente saggio si sofferma sull'importanza del considerare non solo l'elemento spaziale ma anche quello temporale, quando si affronta la questione di come una determinata rappresentazione dell'"umano" sia costantemente implicata nelle varie teorie della giustizia. Nelle pagine a seguire tale prospettiva è messa in luce discutendo il tema della responsabilità intergenerazionale e delle difficoltà che essa impone a ogni pensiero politico-giuridico.

KEYWORDS

Giustizia intergenerazionale; Futurità; Umanità; Alterità.

1. Giungere alla presenza: dominio topografico dell'umano – 2. Questioni guida per un'elaborazione del portato etico della temporalità futura – 3. Il presente etico o l'etica della presenza. Ostacoli per una responsabilità verso i futuri – 4. Predominio del presentismo in ambito politico e giuridico – 5. L'assenza che si fa sentire. Resistenza etica e *pathos* del futuro

1. Giungere alla presenza: dominio topografico dell'umano

Per quanto supportato dai più nobili intenti, l'atteggiamento che sostiene e guida ogni ricerca di una fondazione ontologica dell'umano – e che si è spesso accompagnato e si accompagna ancora tutt'oggi con domande chiave quali "che cos'è (l')umano?", "quale è l'essenza più propria dell'Uomo?" – pare non poter che obbedire a una logica inevitabilmente totalizzante e, in ultima analisi, violenta. Questa è la valutazione teorica che è penetrata e man mano si è fatta sempre più spazio all'interno del panorama contemporaneo per lo meno a partire dalle preziose riflessioni critiche di Emmanuel Lévinas,¹ il quale, alla luce delle disastrose e aberranti pratiche della violenza politica che hanno funestato la maggior parte del secolo scorso, ha messo bene in luce come strategie dell'esclusione, spersonalizzazione e disumanizzazione dell'altro, non sono affatto espressione di un'estemporanea ed estrinseca regressione all'interno della civiltà, ma piuttosto

* Professore associato di Filosofia del Diritto presso l'Università della Campania "Luigi Vanvitelli": ferdinandogiuseppe.menga@unicampania.it

¹ Cfr. Lévinas 1972: 71 ss.

l'intrinseco precipitato di ogni aspirazione ontologizzante – aspirazione, in quanto tale, volta alla strenua e costante ricerca di una determinazione totalizzante e, perciò stesso, all'effettuazione di dinamiche d'assimilazione o eliminazione di ogni alterità che a tale *hybris* assolutizzante cerca di resistere o sottrarsi. Una valutazione del genere, come sappiamo, spinge Lévinas a proporre la strada di una genuina riflessione su un "umano senza condizione",² che trova il suo punto di gravitazione sul piano della relazione etica e non su quello di una determinazione dell'essere.³

Rispetto a questa visione delle cose, il filosofo di Kaunas – come sappiamo – trova diversi alleati, la cui prospettiva è a lui più o meno riconducibile o comunque affine: da Jacques Derrida, con la sua riflessione decostruttiva e smascherante rispetto a ogni pretestuosa strategia di colonizzazione del luogo "proprio" dell'umano;⁴ a Judith Butler, con la sua denuncia rivolta contro tutti i discorsi universalizzanti volti a inglobare l'altro e a neutralizzarne l'irriducibile singolarità attraverso "economie paranoiche" d'esclusione;⁵ e ancora, da Giorgio Agamben, con le sue indagini archeologico-critiche sulla nuda vita;⁶ per finire – in ultimo, ma non ultimo – con Roberto Esposito e la sua riflessione dedicata alla nozione di persona e al suo dispositivo costantemente innescante un ordine gerarchico strutturalmente tale da opporla, di volta in volta, alla sua forma negativa e diminutiva di non-persona.⁷

In tale contesto, non si può dimenticare poi Hannah Arendt, la quale, ancor prima delle autrici e autori appena menzionati, si esprime in modo risolutamente critico rispetto a ogni tentativo di riduzione ontologica dell'umano col suo potenziale di misconoscimento della concrezione sempre plurale e mai unificabile della condizione umana.⁸

Ma anche sul *côté* filosofico-giuridico troviamo simili punti di vista critici nei confronti di progetti o riaffermazioni dal sapore ontologizzante: in particolar modo, si veda la decisa contrapposizione che diverse posizioni esercitano rispetto ad attuali re-insorgenze giusnaturalistiche, le quali, in ultima analisi, non possono che propendere *volens nolens* per una visione unificante dell'essenza dell'umano e, quindi, per un'opzione politico-giuridica necessariamente allergica, quando non addirittura di carattere "sopraffattore",⁹ rispetto a discorsi di stampo pluralistico.¹⁰ Gustavo Zagrebelsky condensa magnificamente questo punto allorquando scrive: "Il diritto naturale sembra a prima vista immune dalla violenza e, invece, ne è il più intriso

² Prendo qui esplicitamente a prestito il sottotitolo del bellissimo libro di Mario Vergani che, nel delineare i motivi fondamentali della filosofia di Lévinas, si prefigge, fra le altre cose, proprio di metterne in luce l'evitamento strutturale di ogni deriva ontologica: cfr. Vergani 2011.

³ Cfr. Lévinas 1961.

⁴ Cfr. Derrida 1972: 129-164.

⁵ Cfr. Butler 2000: 11-43 (cit. da p. 22). Per la precisione la Butler, nel contesto del suo riferimento critico al discorso dialettico totalizzante, scrive: "il governo è stabilito sulla base di un'economia paranoica in cui esso deve ripetutamente ristabilire la propria rivendicazione di universalità cancellando tutti i residui di quelle volontà che esclude dal campo della rappresentazione", portando così alla conseguenza ultima che l'"umano" che cade fuori da questa volontà generale è soggetto all'annientamento da parte di essa" (ibid., pp. 22-23).

⁶ Cfr. Agamben: 1995.

⁷ Cfr. Esposito: 2007.

⁸ Con le stesse parole dell'autrice: "la condizione umana della pluralità" corrisponde "al fatto che gli uomini, e non l'Uomo, vivono sulla terra e abitano il mondo" (Arendt 1958: 7).

⁹ Zagrebelsky 2018: 13.

¹⁰ In particolare, si vedano al riguardo le recenti riflessioni fenomenologico-giuridiche di Hans Lindahl nei confronti di quelle nuove versioni di *jus gentium* che, sulla base di una rivendicazione di raggiunta universalità, non possono che rivelarsi necessariamente escludenti e violente ogniquale volta determinate singolarità umane a esse non si allineano: cfr. Lindahl 2013: 239 ss. In analogia scia, importanti spunti sulla questione si trovano anche in Di Martino 2017: 145-175.

perché mette in campo valori, principi, regole che si vorrebbero sottrarre alla libera discussione ponendoli sotto l'egida di un feticcio che chiunque disponga del potere può brandire per i suoi fini".¹¹

Quali che siano, però, le diverse forme specifiche attraverso cui si articolano tutte le or ora menzionate valutazioni critiche rispetto a una (pretesa) ipostatizzazione ontologica dell'umano, su una costante condivisa vorrei soffermare qui l'attenzione: ossia, sul fatto che tutte queste posizioni rivendicano, chi un modo chi in un altro, una medesima preminenza della semantica dello spazio. Insomma, è come se la possibilità di entrata in scena dell'altro o dell'estraneo, come pure la sua stessa esclusione, si giocasse sempre sul piano di una topografia – topografia in cui ne va di volta in volta di un guadagno o perdita di visibilità; o meglio, di un guadagno o perdita di *presenza* al mondo. Nello specifico della nostra questione, si tratta, in effetti, della possibilità che quanto possa o debba contare come umano – e lo può fare solo affrancandosi dalle maglie di strategie sostanzialistiche – si dia attraverso la capacità di entrata in uno spazio di presenza – vuoi questa entrata si articoli come insorgenza di una rivendicazione o ingiunzione finalmente percepita, vuoi si dia come riconoscimento di specifiche sfere di vulnerabilità fino a quel momento inascoltate, vuoi ancora si tratti del passaggio compiuto da un ordine dell'invisibile a quello del visibile. È sempre e comunque la semantica dello spazio che domina la strutturazione di tali scene etico-politiche e anche giuridiche.

La dinamica fondamentale che si compone pare perciò concretizzarsi in questo: un assente, inteso come presente potenziale o latente, giunge finalmente a piena ed esplicita presenza.

Nulla da eccepire rispetto a questa logica, la cui tenuta teorica e concrezione politica, peraltro, ho avuto modo di sottoscrivere appieno in altre occasioni.¹² Tuttavia, nonostante una tale unione di vedute, non mi posso esimere dal porre la seguente domanda: cosa ne è del tempo? Non è che, per caso, l'atteggiamento che si concentra su ciò che può essere accolto come umano lungo il crinale di una presenza-assenza di matrice spaziale induca a dimenticarsi del medesimo rapporto in termini temporali? E non è che, simultaneamente, il tentato recupero della dimensione temporale in tale contesto, posto abbia una qualche rilevanza, diventi un'operazione, alla fine, per nulla semplice da compiere all'interno di una strutturazione inizialmente topografica del rapporto?

Una questione del genere, a mio avviso, non è affatto speculativa. Anzi, oggigiorno essa è guidata da un'urgenza etico-politica di grande rilievo: quella di chiedersi se gli assenti nel tempo per eccellenza, cioè i soggetti futuri, abbiano o meno dignità di presenza al mondo. Però, ora, ed è questo che complica le cose, non si può più trattare di pensare a presenze latenti, ma, proprio perché ne va di soggetti futuri, si tratta di mettersi in grado di pensare – per così dire – ad *assenze* che contano.

Non è necessario dilungarsi troppo sull'estrema rilevanza di siffatta declinazione temporale del tema. In ogni ambito della vita pubblica, infatti, percepiamo oggigiorno i richiami di un'interrogazione circa la responsabilità nei confronti delle generazioni a venire: dai dibattiti scientifico-disciplinari al settore dei media, fino a entrare a pieno titolo nelle odierne agende politico-istituzionali nazionali e di governance internazionale. La crescente inquietudine attorno a temi quali il riscaldamento globale e il cambiamento climatico, l'esigenza di uno sviluppo sostenibile, ma anche la protezione del patrimonio genetico e culturale, ruota sempre attorno alla

¹¹ Zagrebelsky 2018: 13-14.

¹² Non per altro, in un mio studio precedente dedico attenzione specifica proprio alla questione del potere costituente come dispositivo istituente gli spazi di visibilità e la possibilità d'entrata nella presenza al mondo: cfr. Menga 2010. Più di recente, temi affini, li affronto in: Menga 2018a.

domanda: come lasciare in eredità una vita degna d'essere vissuta non solo ai nostri immediati successori – già presenti oppure riducibili a presenze potenziali, in quanto prossimi –, ma anche agli abitanti del pianeta di un futuro lontano – insomma, ad assenti irriducibili al discorso di una presenza latente?

Come si intuisce, la dislocazione della questione antropologica, che qui si compone,¹³ può essere così descritta nei termini di uno spostamento della domanda: non più e non solo “come l'umano assente può guadagnarsi uno spazio di presenza?”, ma anche e per di più “come fare in modo che l'umano radicalmente futuro può ottenere, in quanto assente, un portato etico e politico-giuridico adeguato?”.

È esattamente questa dimensione etico-temporale dell'umano, che a mio avviso coincide con la questione della pensabilità di una genuina e radicale responsabilità verso le generazioni future, il punto dolente di impostazioni che si nutrono esclusivamente di una semantica topologica imperniata su un primato della presenza.

Si rende perciò necessaria una riflessione supplementare, i cui lineamenti e problematichità generali vorrei qui presentare, seppur con la brevità che un sintetico contributo impone.

2. Questioni guida per un'elaborazione del portato etico della temporalità futura

Due mi sembrano essere le questioni fondamentali che bisogna indagare per elucidare la portata temporale del futuro nell'alveo di un'indagine riguardante la responsabilità intergenerazionale.

In primo luogo, bisogna calarsi nel dibattito presente e analizzare bene se e in che termini le teorie etiche *mainstream* non siano in grado di rispondere adeguatamente a quanto un'etica segnatamente orientata al futuro esige. A mo' di anticipazione, si tratterà, in tale contesto, di segnalare come proprio suddette teorie, nonostante addette a pensare la portata etica del futuro, non riescano davvero ad accogliere l'appello alla responsabilità che soggetti futuri propriamente assenti impongono. Una tale incapacità, come vedremo, sarà da far risalire esattamente alla semantica “presentistica” sopra segnalata, la quale sottende a tutti i discorsi morali predominanti.

Di qui consegue il secondo punto, che introduce la questione fondamentale: se un discorso etico incentrato sulla semantica della presenza non si mostra in grado di rispondere coerentemente a un'esigenza etica radicalmente rivolta al futuro, come può configurarsi un paradigma etico alternativo che corrisponde a tale esigenza di dare voce alle assenze future?

La risposta che vorrei qui proporre è la seguente: per accogliere in modo genuino l'appello a una responsabilità nei confronti dei futuri è necessario abbandonare la strada fondativa che cerca di estendere in termini topografici il presente al futuro, e intraprendere il percorso di un'etica che trasgredisce il primato del presente, accogliendo invece l'appello dell'alterità stessa del futuro. Si tratta, in altri termini, di un'etica che, al posto di fondarsi sull'*hic e nunc* di un tempo-luogo presente e dei presenti, si rivolge piuttosto al trascendimento di un tempo altro da cui deriva la sua stessa propulsione motivazionale.

¹³ Per apprezzare in tutta la loro portata, ampiezza e complessità teorica le questioni politico-giuridiche interrelate alla domanda antropologica contemporanea si veda il volume di Pomarici 2019. In particolare, nel volume di Pomarici la rilevanza del nesso temporale per la questione dell'umano viene declinata nei termini della “dignità” che è sempre e radicalmente in gioco negli ambiti dell'identità personale nell'epoca della tecnica, della giustizia intergenerazionale e in quello della possibilità di una vivibilità stessa degli umani legata alla protezione dei beni comuni.

Questa prospettiva, per quanto speculativa possa sembrare, tale non è. E non lo è in particolar modo se – in compagnia di autori come Emmanuel Lévinas, Jacques Derrida e Bernhard Waldenfels lungo la traiettoria dell’etica fenomenologica,¹⁴ ma già anche Simone Weil, Karl Jaspers e Günther Anders sotto altri profili¹⁵ – ci rivolgiamo a un certo modo alternativo di configurare l’esperienza dell’obbligo morale: un obbligo non primariamente fondato sulla razionalità degli interessi, delle ragioni o della correlazione a diritti, ma costitutivamente incentrata su un appello radicale dell’altro che esige incondizionatamente un essere responsabili prima ancora che la macchina delle ragioni si metta in moto. Un’esperienza del genere, lungi dal detenere un carattere meramente astratto, si mostra estremamente vissuta proprio se calata – e non è un caso – nel contesto della questione intergenerazionale, in cui l’estrema concretezza sta nel semplice fatto che là dove finiscono le ragioni, gli interessi e gli obblighi correlati a diritti – elementi tutti schierabili entro una sfera del presente e dei presenti nei confronti dei futuri –, non per questo si spegne il senso profondo di responsabilità.

3. Il presente etico o l’etica della presenza. Ostacoli per una responsabilità verso i futuri

Per individuare il predominio di una semantica del presente nei discorsi dedicati alla responsabilità intergenerazionale è necessario partire da un’indagine che non può ignorare l’incidenza fondamentale data dal contesto d’insorgenza stesso del problema. Non si può cioè prescindere dal fatto che la questione intergenerazionale, non appena è stata riconosciuta in tutta la sua portata e difficoltà teorica, abbia trovato il suo primo luogo di accoglienza e di elaborazione all’interno di tre impostazioni dominanti: la teoria contrattualista, quella utilitarista e quella metafisico-giusnaturalista. È solo a partire da un tale avvertimento preliminare che abbiamo la possibilità di comprendere appieno sia la configurazione specifica delle premesse a partire dalle quali il tema intergenerazionale è stato formulato e continua a essere formulato (tutt’oggi), sia anche i profili delle varie difficoltà a esso correlate.

La teoria contrattualista, come è noto, prevede, fra le sue premesse fondamentali, l’esistenza di soggetti orientati al perseguimento dell’interesse personale, in un rapporto di reciprocità e compresenza, e tali dunque da essere in grado di stipulare un accordo.¹⁶ Le generazioni future, tuttavia, si contraddistinguono proprio per il fatto di non esistere ancora e non poter cooperare,¹⁷ a meno che non si voglia intendere per generazioni future quelle che si intersecano con quelle presenti – nozione nota nel dibattito nei termini di *overlapping generations*. Ricorrendo a una tale accezione, però, il tenore problematico stesso della questione, più che affrontato, verrebbe stravolto, poiché il problema etico vero e proprio riguardante il *futuro* verrebbe impropriamente

¹⁴ Far affiorare in modo adeguato questo motivo nel pensiero degli autori citati imporrebbe un’analisi circostanziata della maggior parte delle loro opere. Mi limito a segnalare, qui, i testi per me più significativi per il tema al centro di questo contributo: Lévinas 1961; Id. 1967; Id. 1974; Derrida 1991; Id. 1993; Id. 1994; Waldenfels 1994; Id. 2002; Id. 2006a; Id. 2009; Id. 2012; Id. 2015.

¹⁵ Rispetto a queste autrici e autori la mia attenzione si rivolge soprattutto alle seguenti opere: Weil 1949; Jaspers 1958; Anders 1956.

¹⁶ Mi limito qui a riportare le riflessioni di carattere maggiormente paradigmatico all’interno dell’assai nutrito dibattito in tale ambito: cfr. Rawls 1971, §§ 24, 44; Gauthier 1986. Per approfondimenti mi permetto di rinviare al mio volume: Menga 2016: 39-59.

¹⁷ Cfr. Gardiner 2009: 81 ss.; Hiskes 2009: 50 ss.

ridotto a quello di una responsabilità vicaria comunque riconducibile alla semantica del presente.¹⁸ Pertanto, se si tiene fermo che il concetto di generazioni future implica generazioni davvero non ancora esistenti e segnatamente appartenenti a un futuro remoto, allora la sfida teorica che si pone alla prospettiva contrattualista è che tali generazioni, a differenza di quanto accade in una situazione contrattuale vera e propria, sono per principio assenti e quindi impossibilitate a negoziare, ad accordarsi e a rivendicare diritti.¹⁹

A questo primo ostacolo teorico, che può essere definito ostacolo della non-esistenza dei soggetti futuri, se ne aggiunge un secondo: l'ostacolo dell'asimmetria. In effetti, l'altro rilievo problematico che inerisce all'impostazione contrattualista della questione intergenerazionale è quello dell'evidente disparità fra il potere che la generazione attuale ha d'incidere sul destino delle generazioni future e l'inesistente, se non pressoché insignificante, capacità d'influenza di quest'ultime sulla prima. In che modo, in effetti, soggetti futuri, propriamente assenti, potrebbero mai avere la forza d'imporre alcunché ai contemporanei presenti!? Questa impossibilità di mettere in reciprocità e simmetria i soggetti rappresenta, dunque, un ulteriore ostacolo all'impostazione contrattualista.²⁰

Per altro verso, anche la teoria utilitarista deve rispondere a una sfida teorica alquanto improba nel momento in cui si trova ad affrontare la questione intergenerazionale, e ciò proprio in ragione dei caratteri d'universalità e d'irrelevanza temporale su cui essa fonda l'utilità o la felicità da massimizzare.²¹ In effetti, mentre tali caratteri sembrano tenere nel caso del calcolo di felicità totale o media in un contesto limitato al presente o al vicino futuro, non altrettanto accade quando si tratta di tenere conto di generazioni appartenenti a un lontano futuro.²² In tal modo, l'ostacolo principale che incontra la teoria utilitarista in sede di etica intergenerazionale, a prescindere dai molti altri punti critici e risvolti problematici, è quello della difficoltà di stimare adeguatamente a partire dalla conoscenza presente sia *ciò che* e sia anche *la misura di ciò che* può essere valutato come utilità o danno in un futuro remoto. Questa sfida può essere definita come sfida dell'indeterminatezza o ignoranza rispetto al futuro (o, se vogliamo, alle preferenze/necessità future).

Le cose non cambiano poi di molto se ci si riferisce all'impostazione giusnaturalista. Infatti, una medesima pretesa universalista e di carattere meta-temporale è quella che soggiace anche a quelle teorie che cercano di fondare e giustificare una responsabilità intergenerazionale sulla base di presupposti di tipo sostanzialista o metafisico. In generale, queste teorie, di cui Emmanuel Agius²³ e, in certa misura, Hans Jonas²⁴ offrono probabilmente le formulazioni più limpide, sostengono di derivare la responsabilità di esseri attuali nei confronti di esseri futuri a partire da una comunanza d'essenza o di genere. Il problema fondamentale collegato a queste impostazioni emerge, però, non appena si sottolinea il fatto che esse presuppongono la validità di una connessione motivazionale fra piano ontologico e piano etico che, a ben guardare, non risulta per nulla evidente. Perché mai, in effetti, da una condivisione d'essenza con altri soggetti appartenenti alla medesima specie ne dovrebbe discendere necessariamente un obbligo morale nei loro

¹⁸ Cfr. Barry 1978: 204-248; Gardiner 2011: 123, 170-4.

¹⁹ Cfr. Barry 1978; Pontara 1995: cap. 3; Beckerman 2006: 53-71.

²⁰ Cfr. Kobayashi 1999: 13 ss.; Gardiner 2009: 81 ss.

²¹ Cfr. Sidgwick 1907: 414.

²² Cfr. Passmore 1980; de-Shalit 1995: cap. 3.

²³ Cfr. Agius 2006: 3-12.

²⁴ Cfr. Jonas 1979: cap. 4, §§ 4-7; Id. 2011: 128-146. Cfr. anche Kavka 1978: 191-6; e Visser 't Hooft 1999: 122, 133 ss., 149 ss.

confronti? Diversi autori, tra cui i sopracitati Lévinas, Derrida e Waldenfels, sotto molteplici profili, hanno messo in dubbio un tale postulato e illustrato la sua indifendibilità. Essi mostrano non soltanto come il richiamo etico alla responsabilità verso altri insorga ancor prima di ogni costrizione ontologica e definizione d'essenza ma, per di più, come siffatta responsabilità rimanga genuinamente tale solo nella misura in cui resta collegata alla singolarità irripetibile del richiamo da cui emerge, sfuggendo così a ogni strategia di comparazione e neutralizzazione ontologica o costrizione contrattuale.

Ma la critica nei confronti di tali impostazioni metafisico-sostanzialistiche non si limita soltanto alla loro carenza argomentativa in termini di fondazione motivazionale. Altro punto spinoso è che le teorie sostanzialistiche spingono necessariamente ad una ferma preferenza dei presenti rispetto ai futuri, bypassando la questione della giustizia distributiva di carattere intergenerazionale.²⁵ In base a siffatte teorie non si riesce a evincere il perché non si dovrebbe adottare, difatti, una soluzione tale per cui ai *titolari* d'umanità temporalmente lontani non si possano o non si debbano preferire quelli – o almeno quelli più indigenti – appartenenti al presente. Peraltro, una soluzione del genere, che assicura precedenza ai contemporanei – o meglio, ai presenti rispetto agli assenti – , sarebbe tanto più adeguata a un'impostazione metafisica, quanto più può dichiarare di seguirne l'argomentazione caratteristica secondo cui gli umani contemporanei esprimono una realizzazione in atto dell'essenza umana, rispetto invece a una mera realizzazione in potenza ascrivibile a esseri futuri.

In estrema sintesi, quindi, tutte le difficoltà relative al modo in cui le teorie etiche tradizionali hanno affrontato e affrontano il problema degli obblighi verso le generazioni future risultano essere, nel loro complesso, tali da rispecchiare i limiti di un'impostazione fondamentalmente centrata sul *primato di una temporalità della presenza*²⁶: primato di ciò che è empiricamente esistente solo al presente e di soggetti che sono sincronicamente presenti gli uni agli altri; primato di una causalità che conosce solo una rilevanza etica del presente verso il futuro, ma non il contrario; primato di una possibilità di determinare uno stato etico solo a partire da informazioni presenti. Per dirla con un'efficace formulazione di Stephen Gardiner, si può ben definire questa impostazione nei termini di una vera e propria "tirannia dei contemporanei".²⁷

4. Predominio del presentismo in ambito politico e giuridico

Questa problematicità ingenerata dal primato di una semantica tutta incentrata sulla presenza non può che acuitizzarsi, non appena dal campo di un discorso etico sulle generazioni future si passa a quello di stampo prettamente politico e giuridico.

In effetti, una delle maggiori critiche che diversi studiosi hanno mosso al meccanismo democratico è proprio quella di non riuscire a fornire adeguata risposta all'emergenza ambientale e intergenerazionale a causa del "presentismo" che la avviluppa²⁸ e che si radica nella natura stessa del dispositivo della sovranità popolare e auto-determinazione collettiva, cioè quello di un

²⁵ Cfr. Jenkins 2013: 286 s.

²⁶ Cfr. Kobayashi 1999: 13 ss.; Muers 2008: cap. 1.

²⁷ Gardiner 2011: 36.

²⁸ Cfr. *ibid.*: 143 ss. e *Id.* 2016: 25 s.; Thompson 2010: 17-37; Jamieson 2014: 96 ss.; Boston 2016: capp. 1-4.

esercizio del potere dei “cittadini presenti” che non può che essere fondamentalmente orientato “a beneficio dei presenti”²⁹ (o al massimo dei futuri più prossimi).

Proiettandoci all'interno del contesto giuridico e del relativo discorso calibrato attorno al rapporto che i consociati intrattengono fra di loro in termini di diritti e correlativi obblighi, l'eventuale trasgressione del presentismo a favore di vincoli intergenerazionali, come si può ben intuire, palesa una medesima se non addirittura maggiore problematicità.³⁰ Si verifica qui esattamente quella che Gustavo Zagrebelsky definisce la “rottura della contemporaneità”,³¹ “la base su cui finora si è presentata la vigenza delle norme [...] del diritto”.³² Da ciò se ne trae allora una sola conseguenza nell'ambito di un discorso giuridico di profilo intergenerazionale: l'esigenza di tematizzare la questione dei “Diritti delle generazioni future”, più che rivendicare una maggiore attenzione, risulta addirittura essere – come prosegue ancora l'autore – “una di quelle espressioni improprie che usiamo per nascondere la verità”.³³ Si tratta di una verità tanto semplice dal punto di vista giuridico, quanto irricevibile e (a tratti) deprecabile sotto il profilo di una morale comune: “le generazioni future, proprio in quanto tali, non hanno alcun diritto soggettivo da vantare nei confronti delle generazioni precedenti. Tutto il male che può essere loro inferto, persino la privazione delle condizioni minime vitali, non è affatto violazione di un qualche loro ‘diritto’ in senso giuridico”.³⁴

Per Zagrebelsky ne risulta dunque che l'unica possibilità di affrontare adeguatamente “il tema dei diritti delle generazioni future”³⁵ è quella di dirottarlo verso la “categoria del dovere”.³⁶ Una tale dimensione, per quanto abiti e possa essere registrata senz'altro lungo la linea di confine fra politica e costituzionalismo³⁷ e possa essere affrontata in modo più o meno esplicito dal punto di vista giuridico,³⁸ non può però sottrarsi per principio all'esigenza di un'interrogazione preliminare e radicale di carattere “essenzialmente morale”.³⁹ Si viene, in tal modo, riproiettati nell'ambito di un'interrogazione etica di fondo⁴⁰ e nella correlata difficoltà trasmessa dal primato di una temporalità presente e dei presenti che non riesce a fornire piena legittimazione di una responsabilità genuinamente votata agli abitanti del pianeta in un futuro lontano. L'interrogazione, che si viene a condensare, non può che registrare una situazione paradossale o comunque piuttosto singolare: il carattere di *futurità*, che costituisce il nucleo stesso della questione di una responsabilità per il futuro e per i futuri, nel momento in cui viene affrontato, si

²⁹ Thompson 2010: 17.

³⁰ Questa difficoltà è messa in evidenza da diversi studiosi in seno al discorso giuridico. In particolar modo cfr. Bifulco 2008: cap. 3; Gosseries 2008: 29-39; D'Aloia 2016: 331-390; Zagrebelsky 2016: cap. 15. Per ulteriori approfondimenti sulla questione rinvio a Ciaramelli 2017: 15-35.

³¹ Zagrebelsky 2016: 86.

³² Ibid.: 85.

³³ Ibid.: 86.

³⁴ Ibid.

³⁵ Ibid.: 92.

³⁶ Ibid.: 87.

³⁷ Cfr. Häberle 2006: 225 s.

³⁸ Cfr. Brown Weiss 1989; Westra 2006; Pisanò 2012: 162 ss.; Pomarici 2017: 91-142; Id. 2019: 105 ss.

³⁹ Zagrebelsky 2016: 92. Per una riflessione ricostruttiva generale sull'utilizzo della categoria di “dovere” in ambito di diritto intergenerazionale cfr. Bifulco 2008: 113 s., 165-9. Benché propenda per una posizione di carattere più spiccatamente giuridico e piuttosto critica nei confronti dell'impostazione di Zagrebelsky, anche Tommaso Greco, in ultima analisi, rileva l'importanza di una base etico-antropologica preliminare (cfr. Greco 2018: 249-261).

⁴⁰ Cfr. Gardiner 2016: 37.

trova a essere ridotto o totalmente ricondotto a quanto se ne può elaborare a partire da una semantica del presente o della sua estensione in termini di meta-temporalità.

5. L'assenza che si fa sentire. Resistenza etica e *pathos* del futuro

Sulla scorta di questa situazione di precarietà fondazionale, due mi sembrano essere gli esiti alternativi che si vengono a comporre. O, da un lato, si tratta di insistere ulteriormente sulla cesura presente-futuro, evidenziando così l'impossibilità di un'effettiva presa giustificazionale di etiche basate sulla semantica del presente rispetto a soggetti futuri. Oppure, dall'altro, si rivela necessario permanere comunque ancorati a un'aspirazione fondazionale che, però, non potendo trovare risposta alcuna negli impianti teorici a disposizione, non può far altro che trasgredirli mettendo in campo motivi a essi estrinseci. E proprio sotto questo secondo profilo si schiude il ricorso a un esercizio teorico assai praticato, che fa appello all'istanza ultima di un'intuizione morale quale vera e propria base fondazionale per un'etica rivolta all'umano futuro.

Numerose sono le impostazioni che, con modalità e accentuazioni diverse, esibiscono, sebbene in modi spesso indiretti, il ricorso a una tale intuizione morale⁴¹ quale risorsa ultima per un'etica del futuro: da John Rawls⁴² a David Gauthier⁴³ e da Brian Barry⁴⁴ a Bruce Auerbach⁴⁵, fino a giungere all'estrema ammissione di Derek Parfit il quale, nonostante aver esibito l'argomentazione più poderosa contro la giustificabilità di una responsabilità intergenerazionale – il celebre *Non-Identity Problem*⁴⁶ –, conclude il suo discorso lanciando comunque l'invito a trovare contro-argomenti migliori proprio al fine di accogliere quello che sembra permanere, anche per lui, un appello alla responsabilità di carattere ineludibile.⁴⁷

L'*impasse* che tuttavia ciascuna delle impostazioni appena citate deve affrontare è data dal fatto che l'istanza dell'intuizione morale si rivela non soltanto estrinseca, ma, in ultima analisi, anche incoerente rispetto all'impianto teorico di volta in volta messo in campo. Articolandosi in fondo nel richiamo a una responsabilità incontrovertibile – che si esprime oltre ragioni, interessi e calcoli –, un'intuizione del genere in effetti non trova una collocazione adeguata nella struttura argomentativa di tali teorie e le costringe inevitabilmente a contraddizioni interne insuperabili.⁴⁸

Ne consegue, pertanto, che l'accoglienza del nucleo fondamentale di siffatta intuizione morale, ossia l'appello a una responsabilità radicale e originaria verso il futuro e verso individui futuri, debba essere ricercata necessariamente in un'impostazione etico-filosofica radicalmente altra.

La proposta che vorrei qui enucleare, al fine d'individuare l'impostazione richiesta, è quella di rivolgersi a una dimensione etica segnatamente improntata al primato dell'alterità a cui inerisce, peraltro, una peculiare riconfigurazione della portata temporale del futuro.

Un'impostazione del genere, come preannunciato, convoca all'appello la riflessione di autori quali Lévinas, Derrida e Waldenfels e si basa sull'esplicito presupposto di un soggetto, in generale, e un soggetto etico, in particolare, che non può essere inteso come primariamente fondato su una

⁴¹ Su questa questione rinvio alle riflessioni di Menga 2014: 711-793.

⁴² Cfr. Rawls 1971: §§ 4, 24, 44.

⁴³ Cfr. Gauthier 1986: 16, 303.

⁴⁴ Cfr. Barry 1977: 276, 284.

⁴⁵ Cfr. Auerbach 1995: 209.

⁴⁶ Cfr. Parfit 1984: cap. 16.

⁴⁷ Cfr. *ibid.*: 447, 451 ss.

⁴⁸ Per approfondimenti al riguardo rinvio a Menga 2016: capp. 3-5.

condizione di autoreferenzialità e autopresenza di tipo egologico-trascendentale a cui aderirebbe, poi, anche la possibilità dell'entrata in una relazione etica con altri (presenti o futuri che siano). Siffatto soggetto, va inteso, invece, come connotato fin dall'inizio dalla sua costitutiva relazione con l'altro, ossia, più precisamente, da una condizione tale per cui esso è già sempre interpellato da e chiamato a rispondere alle istanze dell'alterità ancora prima di poter pervenire pienamente a se stesso e reclamare, dunque, una costituzione del rapporto etico a partire da un presupposto autoriflessivo.⁴⁹

Come si può intuire, un tale appello da parte dell'alterità, che si insinua nella vita del soggetto fin dall'inizio e lo pone costantemente in una relazione d'eteronomia prima ancora che d'autonomia, di spossamento prima ancora che d'autoreferenzialità, d'esposizione prima ancora che d'autoriflessione, dischiude una dimensione etica della responsabilità dal carattere originario e irriducibile: il soggetto interpellato, infatti, è tale per cui ha già cominciato a rispondere all'altro e a essere responsabile per l'altro ancora prima di pervenire all'eventuale possibilità di tematizzarlo come un elemento disponibile entro un campo di presenza, sì da poterne prendere le misure e decidere se stipularvi o meno un patto.⁵⁰ Una considerazione del genere, ovviamente, non esclude che poi si giunga effettivamente anche a situazioni contrattuali con l'altro. Piuttosto, ciò che questa considerazione esclude è che la radicale dimensione dell'ingiunzione alla responsabilità, che si annuncia nell'appello dell'altro, possa essere davvero attinta dal dispositivo contrattuale e dalla sua semantica connotata dalla topologia temporale della presenza, della compresenza dei soggetti e quindi anche dalla simmetria delle parti.

L'appello alla responsabilità indica, invece, proprio nella direzione opposta di una diacronia, atopia e asimmetria originarie. La situazione in cui si imbatte un soggetto genuinamente interpellato è, in altri termini, quella di trovarsi immancabilmente investito da una richiesta che gli giunge da un tempo altro rispetto al suo presente, da un luogo altro rispetto al suo luogo proprio e da una sollecitazione inevitabile, antecedente a qualsivoglia possibilità di previsione, elusione o anche propiziazione – insomma, da un'assenza che lancia i suoi strali e si è già infiltrata nel corpo della presenza ancor prima di comporsi essa stessa alla stregua di presenza, potenziale o latente che sia.

Se intendiamo, dunque, in questo senso il motivo dell'appello dell'alterità, non si fa saltare affatto la possibilità di una soggettività etica in quanto tale – come sembrano sostenere invece alcune impostazioni fedeli all'ipseità trascendentale o al *self-interest* quale unica opzione per la strutturazione del soggetto –, ma le si conferisce piuttosto il suo più genuino carattere responsivo.⁵¹ In tal modo, si passa a una soggettività connotata non più dalla teticità del nominativo e dalla modalità temporale presente di un "io agisco" o "io sono responsabile", ma dal carattere del *pathos*: una soggettività cioè che, prendendo le mosse dal tempo e luogo eccentrici dell'ingiunzione dell'altro, si ritrova al dativo o all'accusativo di un "mi accade/mi interPELLA" qualcosa a cui non posso non rispondere.⁵²

In particolare, nel contesto dell'etica intergenerazionale, è l'aspetto di questa eccentrica *diacronia* a necessitare una disamina più attenta.

⁴⁹ Su questa impostazione, si vedano in generale Lévinas 1961; Derrida 1997: 100 s.; Ricoeur 1990; Waldenfels 2015: capp. 1, 2, 4, 5.

⁵⁰ Cfr. Lévinas 1961: 52 s.; Derrida 1997: 99 s.; Waldenfels 1994.

⁵¹ Questa dimensione della soggettività è stata indagata in particolar modo da Waldenfels: cfr. Id. 1994; Id. 2002; Id. 2006b: capp. 3 e 5.

⁵² Cfr. Lévinas 1974: 134 ss.

Da un canto, non pone grandi difficoltà comprendere i termini in cui la relazione etica con l'alterità comporti una trasgressione del presente, se tale trasgressione è pensata nel senso di un passato inattingibile⁵³: ogni appello da parte dell'altro, infatti, implica un'ingiunzione irrecuperabile, poiché l'altro ci ha già costretti a una risposta, prima ancora di poterlo trasformare in un qualcosa di presente e disponibile alla nostra presa autoriflessiva e calcolatrice.⁵⁴ Questione molto più complessa è invece quella di raffigurarsi come una medesima relazione etica possa implicare anche una trasgressione estatica del presente da parte del futuro. In che senso, infatti, il futuro può sottrarsi alla presa del presente, risultando così in un'effrazione etica esercitata da quest'ultimo?

A mio avviso, la chiave di volta sta qui nel percepire e nell'insistere sul fatto che un'autentica dimensione d'ingiunzione etica non investe esclusivamente il passato, ma anche il futuro. Insomma, per quanto intuitivamente difficile da raffigurarsela, una forma d'interpellazione provocata dal futuro deve essere assolutamente contemplata. Soltanto così ci si mette in grado di cogliere i termini in cui il futuro stesso detiene una forza tale da irrompere nel nostro presente richiamandoci a una responsabilità verso di esso.⁵⁵

Una tale ingiunzione del futuro, per essere interpretata in modo originario e radicale, non può essere intesa dunque come il mero risultato di una prestazione immaginativa da parte del soggetto nella sua presenza a sé. Ma, al contrario, deve essere compresa come una vera e propria richiesta che irrompe nel presente a partire dal futuro stesso e a cui, di conseguenza, corrisponde la provocazione di una risposta nei termini di una proiezione *sollecitata* e non costruita verso di esso.

Esattamente in questa prospettiva siamo in grado di cogliere i motivi profondi per cui già autori come Günther Anders e più di recente Rachel Muers possono affermare a ragione che l'appello del futuro non è un qualcosa che produciamo noi contemporanei a bella posta, ma è ciò che ci *costringe* "a un esercizio di estensione della nostra immaginazione"⁵⁶ o "fantasia morale".⁵⁷

Il futuro, di conseguenza, si connota in termini etici in modo costitutivo e non semplicemente supplementare, come avevano già teorizzato, sotto profili diversi, pensatori come Franz Rosenzweig,⁵⁸ Emmanuel Lévinas⁵⁹ e Vladimir Jankélévitch.⁶⁰

Ma, se ben riflettiamo, è proprio in tal modo che il futuro etico, che rompe la sincronia dello spazio-tempo presente, mostra, assieme a un carattere di diacronia anche un tratto di trascendenza ed eccentricità originarie. Infatti, l'appello che ci ingiunge dal futuro e ci proietta al futuro esercita una pressione etica che, a ben vedere, proprio perché non disponibile alla presa del presente, sfugge all'individuazione entro un posto nel mondo, vuoi si pensi a questo posto come presenza in fieri, pretesa di presenza, oppure ancora come latenza in attesa di pieno dispiegamento alla presenza. Questo futuro, anzi, in quanto appello che si annuncia sempre da un "altrove"⁶¹ che irrompe nel mondo, resiste all'essere reso elemento presente od oggetto

⁵³ Cfr. Merleau-Ponty 1945: 280.

⁵⁴ Cfr. Lévinas 1974: 133.

⁵⁵ Cfr. Vergani 2015: 104.

⁵⁶ Muers 2008: 19.

⁵⁷ Anders 1956: 273.

⁵⁸ Rosenzweig 1988: Teil II, Buch 3; Id. 2013: 109 ss.

⁵⁹ Lévinas 1974: 139 ss.; Id. 1991: 143-164, 177-197, 235-246.

⁶⁰ Jankélévitch 1980: 37 ss.

⁶¹ Waldenfels 1994: 267.

disponibile e configurabile dentro l'immanenza⁶² di strategie contrattuali e deliberative o anche entro codificazioni formalizzabili e iterabili.

Non a caso Lévinas conferisce a questa dinamica d'ingiunzione dell'altro – e dell'altro dal futuro – la configurazione enigmatica di una “resistenza etica”⁶³ – resistenza esercitata da una trascendenza irriducibile a ogni immanenza, assenza effettuale sfuggente qualsivoglia presa da parte della (o collocazione entro la) presenza. Prescindendo da una colorazione religiosa ed escatologica, che un tale *topos* senz'altro esibisce,⁶⁴ il punto importante che qui mi preme mantener fermo è che tale resistenza di cui parla Lévinas non risulta nell'espressione di un potere più forte che ostacola le forze presenti in campo o le forze nel campo della presenza. Ciò implicherebbe di nuovo la predisposizione di un conflitto che si svolge sul piano della presenza, uno schieramento di forze assolutamente riconducibile a quanto, per esempio, un assetto contrattuale e deliberativo può senz'altro accogliere. Una tale resistenza si traduce, invece, in un appello che si fa sentire nel mondo, eppure resta fuori dal mondo – sì un appello proprio come quello di un'ingiunzione alla responsabilità verso un futuro che ancora non esiste, eppure, poiché comunque penetra nel mondo, ci inquieta e ci “sconvolge”⁶⁵ sotto forma di una fastidiosa e ineludibile intuizione morale.

Questa resistenza da parte della trascendenza dell'altro futuro che, però, in quanto tale, nulla può contro il potere del presente – tant'è che noi presenti in questo mondo *possiamo* al limite lasciarla inascoltata⁶⁶ – si rivela così una sorta di *epoché* o sospensione etica del potere dei presenti e del presente al mondo. Una sospensione tale per cui, sebbene nulla possa, ci rammenta – se e quando l'ascoltiamo – un fatto fondamentale: che dinnanzi all'alterità dell'altro semplicemente e letteralmente “*non poss[iamo] più potere*”.⁶⁷

Nel contesto di un'etica intergenerazionale, ne risulta così la penetratività di un'ingiunzione alla responsabilità che proviene da un “altrove” del futuro e che non implica né onnipotenza né impotenza da parte di una trascendenza che incide escatologicamente sull'immanenza – né possibile ira, né silenzio di Dio⁶⁸ –, ma nudo e incondizionato ammonimento al potere attraverso il comandamento etico stesso: un comandamento che tanto esorta e sconvolge il potere, quanto neppure lo scalfisce, tant'è che quest'ultimo, se vuole, può benissimo perpetuarsi nella pratica di una “tirannia dei contemporanei”,⁶⁹ come se nessuna opposizione a esso si fosse mai palesata. Così suonano le parole di Lévinas che ben ci illustrano lo sconvolgimento che questo appello provoca e che però nulla può, giacché esso non si gioca affatto dentro l'arena dei poteri di questo mondo: “Lo sconvolgimento sconvolge l'ordine [di volta in volta dato] senza turbarlo seriamente.

⁶² Cfr. Lévinas 1967: 173.

⁶³ Ibid.

⁶⁴ Per approfondire questa traiettoria del discorso si vedano le assai istruttive pagine di Jenkins 2013: cap. 7.

⁶⁵ Lévinas 1967: 204.

⁶⁶ Ibid.: 207.

⁶⁷ Ibid.: 173.

⁶⁸ Mi è qui soltanto possibile accennare, senza poterlo affrontare, l'importante portato della logica escatologica sulla questione delle generazioni future. Un tale tema andrebbe declinato non soltanto in termini filosofici, ma anche in prospettiva teologico-sistemica attraverso un confronto, per lo meno, con autori quali Bultmann, Teilhard de Chardin, von Balthasar, Rahner, Moltmann, Pannenberg e Ratzinger. Faccio cenno all'importanza della questione anche nel mio saggio: Menga 2018b. Per un'acuta introduzione sulla questione dell'impatto simultaneamente filosofico e teologico del problema escatologico, si veda il bel volume di Nitrola 2001.

⁶⁹ Gardiner 2011: 36. Da questo si capisce bene il motivo per cui Lévinas, in *Totalité et infini*, definisce l'alterità del volto dell'altro, con cui il comandamento etico entra nel mondo, non come ciò che “sfida la debolezza del mio potere, ma il mio potere di potere (*mon pouvoir de pouvoir*)” (Lévinas 1961: 172).

Entra in esso in modo talmente impercettibile che vi si è già ritirato, a meno che non lo si trattenga. S'insinua, si ritira ancor prima d'entrare. Resta solo per chi vuole dargli seguito. Altrimenti ripristina subito l'ordine che turbava".⁷⁰

A questo richiamo trascendente, che implica un puro dovere difficile da pensare e da abitare, è però già anche Jaspers a riferirsi, allorché nella sua riflessione filosofica sollecitata dall'evento epocale della bomba atomica,⁷¹ parla proprio della necessità di un'"idea morale e spirito di sacrificio"⁷² per il futuro che nasce dal "richiamo" stesso "del futuro".⁷³ Si tratta, per la precisione, di un'istanza che implica la dimensione di un ethos "incondizionato" "di carattere sovra-politico",⁷⁴ tale da fare da "forza motrice"⁷⁵ e guida alle "istituzioni, legiferazioni e pianificazioni politiche"⁷⁶ e che, come tale, nel richiedere una vera e propria svolta etico-antropologica,⁷⁷ può affondare le sue radici solo in una "realtà altra presente nell'uomo, che resta fuori portata [rispetto] alle realtà sensibili".⁷⁸

Come si evince, anche qui, come nel discorso di Lévinas, si delineano i tratti di un'ingiunzione radicale del futuro che non trova vero e proprio posto nel mondo e che, pur non potendo molto sulle strategie e le istituzioni di potere del mondo stesso, si lascia nondimeno avvertire in modo incondizionato. Mi piace definirla perciò come diacronia che si insinua nel mondo, eppure non ha alcuna possibilità d'individuazione nel mondo; sopraggiunge come comandamento etico iperbolico, eppure non ha mai avuto neppure per un attimo la forza di *presentarsi* e imporsi a qualsivoglia schieramento di forze.

Il possibile peso (etico, politico e anche giuridico) che l'umano futuro potrà avere nel mondo si gioca dunque entro questo labile diaframma di un'*assenza che si fa sentire*. E semmai qualcosa come la questione di una posta in gioco dell'umano a (dis-)misura di futuro abbia senso porsela, mai più vera che in tale contesto sembrerebbe allora risuonare la celebre frase sussurrata a Zarathustra da una voce come fuori dal mondo, che recita: "Sono le parole più silenziose quelle che portano la tempesta. Pensieri che incedono con passi di colomba guidano il mondo".⁷⁹

⁷⁰ Lévinas 1967: 208.

⁷¹ Jaspers 1958.

⁷² Ibid.: 48.

⁷³ Ibid.: 52.

⁷⁴ Ibid.: 51.

⁷⁵ Ibid.: 48.

⁷⁶ Ibid.

⁷⁷ Cfr. ibid.: 22.

⁷⁸ Ibid., p. 48. Che una tale realtà non debba essere però immediatamente ricondotta a un'istanza di carattere religioso Jaspers lo chiarisce in modo inequivocabile: cfr. ibid.: 71 e 73 s.

⁷⁹ Nietzsche 1988: 189.

BIBLIOGRAFIA

- Agamben G. 1995, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Torino: Einaudi.
- Agius E. 2006, "Obligations of Justice Towards Future Generations: A Revolution in Social and Legal Thought", in E. Agius *et al.* (a cura di) 2006, *Future Generations and International Law*, London: Earthscan: 3-12.
- Anders G. 1956, *Die Antiquiertheit des Menschen*, Bd. 1: *Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution*, München: Beck.
- Arendt H. 1958, *The Human Condition*, Chicago-London: The University of Chicago Press.
- Auerbach B.E. 1995, *Unto the Thousandth Generation. Conceptualizing Intergenerational Justice*, New York *et al.*: Peter Lang.
- Barry B. 1977, "Justice Between Generations", in P.M.S. Hacker, J. Raz (a cura di), *Law, Morality, and Society*, Oxford: Clarendon Press: 268-284.
- Barry B. 1978, "Circumstances of Justice and Future Generations", in R.I. Sikora, B. Barry (a cura di) 1978, *Obligations to Future Generations*, Philadelphia: Temple University Press: 204-248.
- Beckerman W. 2006, "The Impossibility of a Theory of Intergenerational Justice", in J. Tremmel (a cura di) 2006, *Handbook of Intergenerational Justice*, Cheltenham: Elgar: 53-71.
- Bifulco R. 2008, *Diritto e generazioni future. Problemi giuridici della responsabilità intergenerazionale*, Milano: Franco Angeli.
- Boston J. 2016, *Governing for the Future. Designing Democratic Institutions for a Better Tomorrow*, Bingley: Emerald.
- Brown Weiss E. 1989, *In Fairness to Future Generations: International Law, Common Patrimony, and Intergenerational Equity*, Tokyo-Dobbsferry NY: United Nation University & Transnational Publishers.
- Butler J. 2000, "Restaging the Universal: Hegemony and the Limits of Formalism", in Ead., E. Laclau, S. Žižek 2000, *Contingency, Hegemony, Universality. Contemporary Dialogues on the Left*, London-New York: Verso: 11-43.
- Ciaramelli F. 2017, "Responsabilità per le generazioni future: la funzione del diritto", in Id., F.G. Menga (a cura di) 2017, *Responsabilità verso le generazioni future. Una sfida al diritto, all'etica e alla politica*, Napoli: Editoriale Scientifica: 15-35.
- D'Aloia A. 2016, "Generazioni future (dir. cost.)", in "Enciclopedia del Diritto", Annali, vol. IX, Milano: Giuffrè: 331-390.

Derrida J. 1972, "Les fins de l'homme", in Id. 1972, *Marges de la philosophie*, Paris: Les Editions de Minuit: 129-164.

Derrida J. 1991, *Donner le temps. I. La fausse monnaie*, Paris: Galilée.

Derrida J. 1993, *Spectres de Marx. L'État de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*, Paris: Galilée.

Derrida J. 1994, *Force de loi: le "fondament mystique de l'autorité"*, Paris: Galilée.

Derrida J. 1997, "Ho il gusto del segreto", in Id., M. Ferraris 1997, *"Il gusto del segreto"*, Roma-Bari: Laterza: 5-108.

de-Shalit A. 1995, *Why Posterity Matters. Environmental Policies and Future Generations*, London-New York: Routledge.

Di Martino C. 2017, "L'improprietà dell'uomo e la questione dei diritti umani", in Id. (a cura di) 2017, *I diritti umani e il "proprio" dell'uomo nell'età globale. Diritto – Etica – Politica*, Roma: Inschibboleth Edizioni: 145-175.

Esposito R. 2007, *Terza persona. Politica della vita e filosofia dell'impersonale*, Torino: Einaudi.

Gardiner S. 2009, "A Contract on Future Generations?", in A. Gosseries, L.H. Meyer (a cura di) 2009, *Intergenerational Justice*, Oxford-New York: Oxford University Press: 77-118.

Gardiner S. 2011, *A Perfect Moral Storm. The Ethical Tragedy of Climate Change*, Oxford: Oxford University Press.

Gardiner S. 2016, "In Defense of Climate Ethics", in Id., D.A. Weisbach 2016, *Debating Climate Ethics*, Oxford: Oxford University Press: 3-133.

Gauthier D. 1986, *Morals by Agreement*, Oxford: Clarendon Press.

Gosseries A. 2008, "Lo scetticismo sui diritti delle generazioni future è giustificato?", in R. Bifulco, A. D'Aloia (a cura di) 2008, *Un diritto per il futuro. Teorie e modelli dello sviluppo sostenibile e della responsabilità intergenerazionale*, Napoli: Jovene: 29-56.

Greco T. 2018, "Da dove vengono i diritti delle generazioni future?", *Etica & Politica / Ethics & Politics*, 20 (1): 249-264.

Häberle P. 2006, "A Constitutional Law for Future Generations – the 'Other' Form of the Social Contract: the Generation Contract", in J. Tremmel (a cura di) 2006, *Handbook of Intergenerational Justice*, Cheltenham: Elgar: 215-229.

- Hiskes R.P. 2009, *The Human Right to a Green Future. Environmental Rights and Intergenerational Justice*, New York: Cambridge University Press.
- Jamieson D. 2014, *Reason in a Dark Time. Why the Struggle against Climate Change Failed – and What It Means for our Future*, Oxford: Oxford University Press.
- Jankélévitch V. 1980, *Le Je-ne-sais-quoi et le Presque-rien*, tome 3: *La volonté de vouloir*, Paris: Ed. du Seuil.
- Jaspers K. 1958, *Die Atombombe und die Zukunft des Menschen. Politische Bewußtsein in unserer Zeit*, München: Piper.
- Jenkins W. 2013, *The Future of Ethics. Sustainability, Social Justice, and Religious Creativity*, Washington DC: Georgetown University Press.
- Jonas H. 1979, *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Jonas H. 2011, *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*, Frankfurt a.M.: Insel Verlag.
- Kavka G.S. 1978, "The Futurity Problem", in R.I. Sikora, B. Barry (a cura) 1978, *Obligations to Future Generations*, Philadelphia: Temple University Press: 180-203.
- Kobayashi M. 1999, "Atomistic Self and Future Generations: A Critical Review from an Eastern Perspective", in T.-Ch. Kim, R. Harrison (a cura di) 1999, *Self and Future Generations. An Intercultural Conversation*, Cambridge UK: The White Horse Press: 7-61.
- Lévinas E. 1961, *Totalité et infini. Essai sur l'exteriorité*, La Haye: Nijhoff.
- Lévinas E. 1967, *En découvrant l'existence aver Husserl et Heidegger*, Paris: Vrin.
- Lévinas E. 1972, *Humanisme de l'autre homme*, Montpellier: Fata Morgana.
- Lévinas E. 1974, *Autrement qu'être ou Au-delà de l'essence*, La Haye, Nijhoff
- Lévinas E. 1991, *Entre nous. Essai sur le penser-à-l'autre*, Paris: Grasset.
- Lindahl H. 2013, *Fault Lines of Globalization. Legal Order and the Politics of A-Legality*, Oxford: Oxford University Press.
- Menga F.G. 2010, *Potere costituente e rappresentanza democratica. Per una fenomenologia dello spazio istituzionale*, Napoli: Editoriale Scientifica.

Menga F.G. 2014, "Per una giustizia iperbolica e intempestiva. Riflessioni sulla responsabilità intergenerazionale in prospettiva fenomenologica", *Diritto & Questioni Pubbliche. Rivista di Filosofia del Diritto e Cultura Giuridica*, (14): 711-793.

Menga F.G. 2016, *Lo scandalo del futuro. Per una giustizia intergenerazionale*, Roma: Edizioni di Storia e Letteratura.

Menga F.G. 2018a, *Ausdruck, Mitwelt, Ordnung. Zur Ursprünglichkeit einer Dimension des Politischen im Anschluss an die Philosophie des frühen Heidegger*, Paderborn: Fink.

Menga F.G. 2018b, "Barmherzigkeit – für wen? Ethische Rationalität auf dem Prüfstein einer Zukunftstranzendenz", in B. Häfele et al. (a cura di) 2018, *Transzendenz und Rationalität*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt: 171-188

Merleau-Ponty M. 1945, *Phénoménologie de la perception*, Paris: Gallimard.

Muers R. 2008, *Living for the Future. Theological Ethics for Coming Generations*, London: T&T Clark.

Nietzsche F. 1988 [1885], *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen*, in Id., *Nietzsches Werke*, KSA, Bd. 4, hrsg. von G. Colli und M. Montinari, Berlin-New York: De Gruyter.

Nitrola A. 2001, *Trattato di escatologia. Vol 1: Spunti per un pensare escatologico*, Cinisello Balsamo (MI): San Paolo.

Parfit D. 1984, *Reasons and Persons*, Oxford: Clarendon Press.

Passmore J. 1980, *Man's Responsibility for Nature*, London: Duckworth.

Pisanò A. 2012, *Diritti deumanizzati. Animali, ambiente, generazioni future, specie umana*, Milano: Giuffrè.

Pomarici U. 2017, "Verso nuove forme dell'identità? Generazioni future e dignità umana", in F. Ciaramelli, F.G. Menga (a cura di) 2017, *Responsabilità verso le generazioni future. Una sfida al diritto, all'etica e alla politica*, Napoli: Editoriale Scientifica: 91-142.

Pomarici U. 2019, *Dignità a venire. La filosofia del diritto alla prova del futuro*, Napoli: Editoriale Scientifica.

Pontara G. 1995, *Etica e generazioni future. Una introduzione critica ai problemi filosofici*, Roma-Bari: Laterza.

Rawls J. 1971, *A Theory of Justice*, Cambridge MA-London: The Belknap Press of Harvard University Press.

- Ricoeur P. 1990, *Soi-même comme un autre*, Paris: Ed. du Seuil.
- Rosenzweig F. 1988 [1921], *Der Stern der Erlösung*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Rosenzweig F. 2013 [1925], *Das neue Denken. Einige nachträgliche Bemerkungen zum "Stern der Erlösung"*, in Id. 2013, *Das Ich entsteht im Du. Ausgewählte Texte zu Sprache, Dialog und Übersetzung*, Freiburg i.B.-München: Alber: 96-120.
- Sidgwick H. 1907 [1874], *The Methods of Ethics*, London-New York: Macmillan.
- Thompson D. 2010, "Representing Future Generations: Political Presentism and Democratic Trusteeship", *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, 13 (1): 17-37.
- Vergani M. 2011, *Levinas fenomenologo. Umano senza condizioni*, Brescia: Morcelliana.
- Vergani M. 2015, *Responsabilità. Rispondere di sé, rispondere all'altro*, Milano: Raffaello Cortina.
- Visser 't Hooft H.P. 1999, *Justice to Future Generations and the Environment*, Dordrecht: Kluwer.
- Waldenfels B. 1994, *Antwortregister*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Waldenfels B. 2002, *Bruchlinien der Erfahrung. Phänomenologie – Psychoanalyse – Phänomentechnik*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Waldenfels B. 2006a, *Schattenrisse der Moral*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Waldenfels B. 2006b, *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Waldenfels B. 2009, *Ortverschiebungen, Zeitverschiebungen. Modi leibhaftiger Erfahrung*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Waldenfels B. 2012, *Hyperphänomene. Modi hyperbolischer Erfahrung*, Berlin: Suhrkamp.
- Waldenfels B. 2015, *Sozialität und Alterität. Modi sozialer Erfahrung*, Berlin: Suhrkamp.
- Weil S. 1949, *L'enracinement. Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humaine*, Paris: Gallimard.
- Westra L. 2006, *Environmental Justice and the Rights of Unborn and Future Generations. Law, Environmental Harm and the Right to Health*, London: Earthscan.
- Zagrebelsky G. 2016, *Senza adulti*, Torino: Einaudi.
- Zagrebelsky G. 2018, *Diritto allo specchio*, Torino: Einaudi.

Ilario Belloni*

La pena tra filosofia e diritto. Spunti per una discussione critica

Abstract

Questo saggio si ispira alle riflessioni contenute nel libro di U. Curi, *Il colore dell'inferno. La pena tra vendetta e giustizia*, che vengono discusse per proporre una revisione critica del dibattito sulla pena e per suggerire un modello di "filosofia del diritto" che, incentrandosi proprio sul tema della pena, possa costituire un nuovo percorso di integrazione tra un campo di studi eminentemente filosofico e uno propriamente giuridico.

Keywords

Pena, Filosofia, Diritto, Filosofia del diritto, Giustizia

1. Tra filosofia, filosofia del diritto, diritto. – 2. Cosmogonia della pena. – 3. Il *potere* della pena. – 4. Una filosofia del diritto *ben intesa*.

1. Tra filosofia, filosofia del diritto, diritto

Oltre che da una suggestione di Simone Weil, evocata dall'autore fin dal titolo, l'ultimo lavoro di Umberto Curi, *Il colore dell'inferno. La pena tra vendetta e giustizia*¹, muove da un rilievo di Jacques Derrida, secondo cui sarebbe lecito chiedersi come mai la discussione sulla pena non abbia "(quasi) mai trovato, fino a oggi, uno spazio propriamente filosofico nell'architettura di un grande discorso filosofico in quanto tale"². Sempre in cerca di un terreno adatto su cui essere sviluppato e di uno strumento di indagine ap-

* Professore associato di Filosofia del diritto presso il Dipartimento di Giurisprudenza dell'Università di Pisa:
ilario.belloni@unipi.it

¹ Curi 2019. Il "colore dell'inferno" è una espressione che Simone Weil impiega, con riferimento alla pena, nel saggio *Attesa di Dio*, ove scrive: "A causa dell'assenza di Cristo, la mendicizia in senso lato e l'atto penale sono forse le due cose più atroci di questa terra, due cose quasi infernali. Hanno il colore stesso dell'inferno" (Weil 1996 [1950]: 118).

² Riportato in Curi 2019: 13.

propriato con cui essere analizzato, il tema della pena mostrerebbe dunque di non essere tuttora affrontato adeguatamente dal punto di vista filosofico. Diverse sarebbero, ad avviso di Curi, le prove di tale ‘mancanza’: prima tra tutte, l’assenza di un’argomentazione razionale che giustifichi alla radice il cosiddetto “modello retributivo”; del pari, filosoficamente carenti appaiono le concezioni alternative a quella retributiva, per lo meno fino alla recente elaborazione di una concezione “riparativa” della giustizia, che potrebbe costituire, secondo l’autore, a certe condizioni (teoriche e di prassi applicativa), “una via d’uscita dalla crisi dell’idea stessa di pena”³.

Una tesi di questo tipo, per quanto apparentemente sorprendente, se si considera la mole di studi dedicati al tema della pena *anche* in ambito filosofico, sembra, in realtà, veicolare una verità di fondo: quella secondo cui non sia emerso fino ad ora quell’argomento *decisivo* che valga a far superare, una volta per tutte, una logica che sempre pare ristagnare nonostante le molte e accese discussioni, vale a dire quel legame inestricabile tra colpa e pena che rende, per certi versi, *retributivi* argomenti o modelli che pure tentano di porsi come alternativi rispetto a quelli tradizionali o dominanti. E, se questo potrebbe essere vero – al fondo – per l’orizzonte filosofico, qualche dubbio che possa esserlo nondimeno in riferimento a quello giuridico sovrviene. Anche in questo caso un interrogativo appare lecito: lo spazio, certo ampio, che il discorso sulla pena ha trovato in ambito giuridico corrisponde ad un’ampiezza di visioni e argomentazioni che pongono radicalmente in crisi quel nesso inestricabile, dando così a quel discorso un volto e uno spazio del tutto nuovi e atipici nell’architettura di un grande discorso giuridico in quanto tale? I dubbi che si possono nutrire al riguardo⁴, al pari di quelli nutriti da Derrida in relazione all’ambito filosofico del discorso sulla pena, potrebbero indurre a situare quest’ultima in una terra di nessuno, ovvero in nessun-luogo; semmai, non venendo compiutamente integrata e giustificata né in un orizzonte propriamente filosofico né in uno propriamente giuridico, essa sembra potersi porre letteralmente *tra* filosofia e diritto, equidistante dall’una e dall’altro ma sempre in costante tensione verso l’una e l’altro. Con il rischio che, perdendo tale precaria equidistanza in seguito a un’attrazione verso uno dei due poli, il discorso sulla pena possa perdere, a seconda dei casi, quel *quantum* di ‘filosofico’ o di ‘giuridico’ che lo caratterizzerebbe.

In ciò, questo discorso pare atteggiarsi alla stessa maniera della filosofia del diritto, la quale – si rammenterà, con Bobbio⁵ – finisce per trasfondersi in qualcosa di più prossimo alla teoria generale del diritto o alla dogmatica giuridica, se fatta dai “giuristi”, o in qualcosa di assimilabile alla filosofia politica,

³ Curi 2019: 204. Nelle pagine seguenti e conclusive del volume quelle condizioni vengono puntualmente esplicitate, fino a delineare “una immagine totalmente nuova giustizia. *Senza spada, senza benda, senza bilancia*” (ibid.: 209). Anche in relazione a ciò viene ripresa un’immagine “weiliana” della giustizia, già messa a fuoco e analizzata in Greco 2009. Con specifico riferimento al tema della giustizia riparativa, si veda pure Mannozi 2003. Per un approfondimento dell’iconografia della giustizia si rimanda a Sbriccoli 2003 nonché, più diffusamente, a Prospero 2008.

⁴ Ad alimentare il dubbio sta l’impressione che il dibattito *giuridico* sulla pena, di stampo prevalentemente giuspenalistico, al netto della novità rappresentata dalla “giustizia riparativa”, sia rimasto sostanzialmente invischiato col “principio della retribuzione”, al pari di ciò che Curi sottolinea essere avvenuto nel dibattito filosofico, nonostante fossero presenti, per lo meno in ambito filosofico-giuridico, l’opzione dell’utilitarismo giuridico e la tesi della separazione tra diritto e morale. Cfr., a questo proposito, Portinaro 2007 e, più diffusamente, Milazzo 2018, ove, attraverso una critica radicale della logica retributivistica, si tematizza invece una sovversione del nesso colpa-pena e delle categorie giuridiche implicate.

⁵ Si richiama qui la nota distinzione/dicotomia, introdotta da Norberto Bobbio, tra una “filosofia del diritto dei filosofi” e una “filosofia del diritto dei giuristi” (Bobbio 1965).

quando non proprio alla speculazione filosofica pura, se fatta dai “filosofi”; in ogni caso, per non avere una sua peculiarità e un proprio statuto epistemologico-discorsivo. Ma, al pari della pena, si può ritenere che queste due realtà discorsive abbiano davvero una loro autonomia concettuale e di sapere che le renda praticabili e affrontabili? Come è noto, per lo meno in relazione al discorso filosofico-giuridico, il dibattito è ampio e ancora aperto⁶. E, riguardo al discorso penale, le cose potrebbero non stare poi così diversamente, e certo il merito del lavoro di Curi va riconosciuto (anche) sotto questo aspetto, poiché esso tenta di implementare, se non proprio di inaugurare, una discussione nuova, differente dalle solite riflessioni sul tema della pena, qualcosa che apporti una profondità e peculiarità filosofiche del tutto inusitate, facendo del discorso sulla pena un sapere filosofico a tutti gli effetti.

D'altronde, proprio la filosofia del diritto *ben intesa* – e vedremo nel seguito dello scritto quale possa essere il senso di un tale intendimento – sembra poter rappresentare un ambito discorsivo privilegiato per trattare il tema della pena, per dare ad esso dignità filosofica e giuridica insieme, per attrarre i due poli della ‘filosofia’ e del ‘diritto’, in modo da poter contribuire a colmare quella lacuna denunciata da Derrida da cui prende le mosse il libro di Curi⁷. Al contempo, proprio attraverso il discorso sulla pena, la filosofia del diritto può giungere a riconoscere meglio se stessa, ad individuare e sostenere la propria missione scientifica e culturale, oltre che il proprio statuto disciplinare.

Per riprendere il titolo di questo scritto, combinandolo con il sottotitolo del libro di Curi, i termini “filosofia” e “diritto” potrebbero fare da *pendant* a “giustizia” e “vendetta”: la riflessione su *dike* ha origini antiche, non a caso coincidenti con quelle della filosofia; e, d'altra parte, il *nómos* – seguendo, al riguardo, alcune suggestioni di Curi – ingloba, strutturandovisi attorno, il tema della vendetta (si pensi a principi e criteri tipicamente giuridici, come il principio retributivo e il criterio di proporzionalità, che sem-

⁶ Il tema dell'identità disciplinare della filosofia del diritto è stato oggetto, almeno in Italia, di un recente dibattito, avviatosi con i primi due fascicoli della *Rivista di filosofia del diritto* (n. 1 e n. 2 del 2012), il cui numero di esordio è stato significativamente intitolato “Quale filosofia del diritto?”. Ai numerosi contributi iniziali (Ost, D'Agostino, Guastini, Finnis, Jori, Lacey, Cavalla, Atienza, Zaccaria, Barberis, De Sanctis, Montanari, Ferrajoli, Gardner, Ferrari, Pocar, Faralli, Tallachini, Sartor, Romano), tesi soprattutto ad illustrare la pluralità degli approcci e dei temi relativi alla filosofia del diritto, hanno fatto seguito, un paio di anni dopo, due interventi di Eugenio Rippepe, volti a dare centralità alla dimensione *storica* degli studi filosofico-giuridici e a riconoscere in essa una ridefinizione dell'identità scientifico-disciplinare della filosofia del diritto nonché un metodo utile ad una adeguata comprensione dei suoi contenuti (Rippepe 2014 e 2015). Ancora più di recente, un'altra rivista ha dedicato un intero numero monografico allo statuto disciplinare della filosofia giuridica, considerato non solo dal punto di vista prettamente scientifico ma anche, e soprattutto, da quello didattico (si tratta del numero della rivista *Teoria e critica della regolazione sociale* intitolato “Filosofia del diritto: il senso di un insegnamento”, edito nel 2016 a cura di Bruno Montanari, con interventi di Montanari, Riccobono, Amato, Greco, Incampo, Luzzati, Macioce, Marra, Moro, Pino, Scerbo, Velluzzi). Sempre in ambito italiano, già qualche anno prima dell'inaugurazione della *Rivista di filosofia del diritto*, il XXVI Congresso della Società italiana di Filosofia del diritto era stato espressamente dedicato al tema “L'identità plurale della filosofia del diritto” (gli atti sono stati pubblicati in Nerhot, 2008).

⁷ In questa prospettiva, tra i numerosi contributi filosofico-giuridici si segnalano qui, senza pretesa di esaustività (e limitatamente a un ambito prevalentemente italiano): Quinton 1954; Hart 1981 [1968]; Ross 1972 [1970]; Cavalla 1979; Ferrajoli 1989; Cattaneo 1990; Gianformaggio 1993; D'Agostino 1993; Cavalla e Todescan 2000; Zanuso e Fuselli 2004; Becchi 2016². Rilevanti in quest'ambito appaiono anche le considerazioni sul nesso tra colpa e pena, a partire da una critica delle implicazioni giuridiche del magistero cattolico, contenute in Lombardi Vallauri 2001. Altri contributi con significative incursioni filosofico-giuridiche sono provenuti da ambiti disciplinari affini a quello della filosofia del diritto, come la storia del diritto e il diritto penale stesso (si vedano, tra gli altri: Boonin 2008; Sbriccoli 2009; Acerbi e Eusebi 1998; Marchetti – Mazucato 2006; Fiandaca 2017).

brano condividere più di qualcosa con la logica della vendetta). Del resto, sappiamo anche come si possa dare – e storicamente si sia data – una *filosofia della vendetta* al pari di un *diritto della giustizia*, di un *nómos* che, pur nella sua ‘mancanza’, nella sua costitutiva imperfezione, anela quanto meno a *dike* (pensiamo ai presupposti e alle implicazioni giuridiche della cosiddetta “formula di Radbruch”)⁸. Dunque, un campo di parallelismi, simmetrie, polarità e, per certi versi, fungibilità: di nuovo, la filosofia del diritto può essere chiamata in causa – o meglio, potremmo dire in tal caso, chiamata in campo, in questo campo così individuato – per *congiungere* e *ordinare*, per *fare chiarezza* e *armonizzare*, ovvero per costituire un complesso di saperi che non tralasci nessuna di queste istanze.

2. Cosmogonia della pena

Il pensiero antico, non distinguendo saperi e discipline, pone, in merito al rapporto tra giustizia e pena, una questione fondamentale. Una questione certamente *filosofica*, già per il fatto stesso della sua *problematicità*: cosa risulta più violento in relazione alla giustizia? La violenza – *giusta*, in quanto *naturale* – della *phýsis* o la violenza del *nómos*, quella propria del diritto, *ingiusta* in quanto *innaturale*? La questione, rileva Curi, è posta nella *Politéia* platonica e formulata chiaramente da Glaucone in riferimento alla *pleonexía*:

non soltanto la *pleonexía* non va considerata una anomalia, ma al contrario occorre riconoscere che essa coincide con ciò che «ogni singola natura [*phýsis*] persegue naturalmente [*péphyken*] come un bene», mentre «il rispetto dell’uguaglianza, a cui tende la legge [*nómos*] è espressione di violenza [*bía*]⁹.

La pena, nel suo tentativo – sempre fallibile – di *fare giustizia*, scambiando quest’ultima con l’uguaglianza, non può che consistere in una *violenza*, più violenta della pretesa ingiustizia della *pleonexía* che vorrebbe vendicare. Anzi, la *pleonexía* non sarebbe *per (sua) natura* violenta, consistendo, appunto, in ciò che ciascuno è naturalmente vocato a perseguire come un bene.

Per riprendere la polarità filosofia-diritto, introdotta in apertura, se la sfera di ciò che appare come ‘naturale’ si è caratterizzata dal pensiero antico fino, per lo meno, alla tradizione teorica non a caso denominata “giusnaturalismo” come quella in cui si esercita il pensiero filosofico, la sfera dell’‘innaturale’, ovvero quella dell’‘artificiale’, si è contraddistinta per essere quella tipica dell’ambito in cui si sviluppa il pensiero giuridico. La pena, anche a tale riguardo, si situa in questo crocevia, *presa tra* filosofia e diritto: rapportata e riferita al *nómos*, e dunque espunta, come si è visto, dall’ambito ‘naturale’, essa viene ricompresa in quest’ultimo dal pensiero arcaico a proposito della *adikía*. Esiste un ordine in natura, un *kósmos* che, in quanto disciplinato e armonioso, deve essere costantemente preservato, ovvero restaurato in caso di turbamento: ogni atto che lo ponga in crisi deve essere considerato espressione di *adikía*,

⁸ Per un approfondimento dei concetti di *dike* e *nómos*, nelle loro interrelazioni e significazioni filosofico-giuridiche, si vedano, a partire dagli studi “classici” come Havelock 1983 [1978] e Gigante 1993, i più recenti contributi di Jellamo 2005, Severino 2015, Stolfi 2020 nonché Buccolini e Lamarra 2019. Ancora, il tema del rapporto complesso – *fondamentale* per il diritto – tra *dike* e *nómos* è centrale nell’ultimo libro di Cacciari – Irti 2019.

⁹ Curi 2019: 73.

ossia una vera e propria ingiustizia; in quanto tale, esso “deve essere ‘rimediato’ attraverso il *didónai díken*, il rendere giustizia dell’ingiustizia” (Curi 2019: 89).

Questo stigma, questa connotazione originaria della giustizia resta alla base, costituendone il presupposto, di quella identificazione tra colpa e pena che ha caratterizzato sostanzialmente da sempre il discorso e la prassi applicativa della pena. Nota Curi a questo proposito:

L’universo obbedisce alla legge che impone una perfetta simmetria di azione e reazione, sicché nulla potrà restare privo di un corrispettivo. Prima ancora che da considerazioni specifiche riguardanti la relazione fra giustizia e ingiustizia, questo modo di concepire l’ordine naturale e sociale scaturisce da uno schema logico, riferibile ad ambiti diversi e lontani, rispetto a quello propriamente giuridico. Si può anzi affermare che il nesso *dike-adikía*, inteso come indissolubilità fra azione e reazione, precede concettualmente, e fonda, la relazione giuridica¹⁰.

Questo è ciò che potremmo definire, seguendo la lettura proposta da Curi, come una “cosmogonia della pena”, la quale appare filosoficamente convincente ‘a valle’, per così dire, una volta cioè che si sia assunta l’idea di un cosmo sempre e comunque ordinato (e, dunque, da mantenere ordinato). Ma il problema resta ‘a monte’, dacché scarsamente convincenti si rivelano essere gli argomenti “cosmologici” e la ragione stessa di un tale ordine cosmico, accettato per lo più in un senso quasi fideistico e basato su suggestioni essenzialmente letterarie nonché su credenze mitico-religiose.

Tuttavia, per quanto Curi abbia gioco facile nel criticare, da questo punto di vista, l’assunzione di una prospettiva cosmologica in relazione a un tema come quello della pena quale restauratrice dell’ordine, restano aperte e alquanto problematiche talune questioni legate a questa prospettiva: formulate certo in modo più ‘laico’, le domande circa un “universo deterministico” o “indeterministico” in cui si collocherebbero le nostre azioni e i nostri comportamenti, i quali troverebbero o, al contrario, sarebbero del tutto privi di una ragion d’essere, si pongono (ancora) oggi come questioni ineludibili e controverse, animando un dibattito che è oramai sempre più vasto e articolato. Un dibattito in cui il tema della pena può trovare – ed anzi già trova – una sua peculiare collocazione e originale trattazione¹¹, la quale forse potrebbe contribuire a dare ad esso quella prospettiva filosofica denunciata da Curi come tradizionalmente carente.

3. Il *potere* della pena

È opinione non poco diffusa quella secondo cui il sapere giuridico, una volta autonomizzatosi concettualmente il proprio oggetto di studio, sia divenuto esso stesso *autonomo* – nel senso più letterale del termine – e autosufficiente. Ma davvero il diritto può sviluppare un ambito discorsivo suo proprio, una

¹⁰ Curi 2019: 87.

¹¹ Per una efficace sintesi delle posizioni sostenute in tale dibattito, nonché per un’analisi critica del tema del determinismo/indeterminismo in relazione alla problematica della pena (e, più in generale, alle categorie fondamentali del diritto penale) si veda, da ultimo, Milazzo 2018: spc. 98 ss., cui si rimanda anche per la ricca bibliografia di riferimento.

forma di argomentazione che sia tipicamente e pressoché esclusivamente *giuridica*¹² senza presupporre una dimensione *filosofica* più comprendente entro cui sviluppare il modello giuridico-argomentativo? Si ripropone, in definitiva, la questione dei rapporti tra diritto e filosofia e, ancor di più, dello statuto e della missione culturale e scientifica di un sapere, quale è quello della filosofia del diritto, che in tanto ha ragione di esistere in quanto funga da ponte e da porta d'accesso *per* la filosofia *nel* diritto (e forse anche *per* il diritto *nella* filosofia). Del resto, come è stato sostenuto, non si tratterebbe solo dell'opportunità di adottare una visione filosofica più comprendente, bensì di una irriducibile *filosoficità* di qualsivoglia discorso e sapere relativi al diritto, che, da questo punto di vista, certo non può dirsi in sé definito e autosussistente¹³.

Così, lungi dall'essere elementi divisivi dei due campi (della filosofia e del diritto), il tema della pena e l'ambito degli studi filosofico-giuridici finiscono col costituire, in questa prospettiva, uno strumento e un'occasione di congiunzione privilegiati. Potremmo dire, congiungendosi a loro volta e implicando l'uno l'impiego dell'altro, che la pena e la filosofia del diritto possono validamente rappresentare un terzo genere di campo su cui esercitare il pensiero: la pena *nella* filosofia del diritto e, al contempo, la filosofia del diritto che si costruisce e si riconosce come tale proprio occupandosi del tema della pena. Ciò, oltre tutto, consente una ri-comprensione dell'ambito del diritto, per lo meno del diritto *della* e *nella* modernità, che sembra strutturarsi precisamente attorno alla dimensione *punitiva*: la sovranità dello stato che si esercita attraverso un diritto essenzialmente *penale*, caratterizzatosi quale insieme di regole sull'uso della forza, e una traiettoria di pensiero che muove dai classici della filosofia politica, come Hobbes e Locke, fino ad arrivare alle riflessioni teorico-giuridiche novecentesche di Kelsen e Ross lo stanno a testimoniare¹⁴.

La pena, da questo punto di vista, non sembra avere altro scopo che quello del consolidamento del potere in sé e per sé considerato: essa funge, a tale riguardo, quale strumento di acquisizione del consenso, costituendo, se così si può dire, una sorta di 'palestra' della (e per la) sovranità. Non è un caso che tanto le prime riflessioni su diritto e potere, prodotte nell'ambito del giusnaturalismo moderno, quanto quelle successive, più mature, originatesi in contesti teorici e culturali profondamente mutati, tipici del giuspositivismo ottocentesco, insistano sulla relazione diritto-potere come mediata essenzialmente – e meglio sarebbe dire, esclusivamente – dalla pena. Un autore del giusnaturalismo seicentesco come John Locke non esitava a intendere per "potere politico"

il diritto di fare leggi che contemplino la pena di morte e di conseguenza tutte le pene minori, in vista di una regolamentazione e conservazione della proprietà, e il diritto di impiegare la forza della comunità

¹² Quella di una specificità e autonomia del ragionamento giuridico è la questione da cui prende le mosse, cercando di chiarirne i presupposti e le implicazioni, il volume di Schauer 2016 [2009].

¹³ È stato proprio un giurista, Natalino Irti, e non un filosofo a segnalare più volte (cfr., tra gli altri, Irti 2004 e 2011) la carenza di una imprescindibile dimensione filosofica nei discorsi dei giuristi e a richiamare i "tecnici del diritto" ad un uso consapevolmente filosofico delle categorie giuridiche. Peraltro, è merito di Irti quello di aver ripetutamente invitato i filosofi a fare del diritto un oggetto privilegiato di riflessione e di aver promosso con essi un proficuo confronto (come in Irti – Severino 2001 e Cacciari – Irti 2019).

¹⁴ Cfr. su ciò Curi 2002: 401 ss.

nell'esecuzione di tali leggi e nella difesa dello Stato da attacchi esterni: tutto questo soltanto ai fini del pubblico bene¹⁵.

Del resto, la logica giuridica in questione, già presente nello stato di natura e caratteristica del diritto naturale, non scompare affatto nello stato politico, in cui il “potere di esecuzione” della legge passa dal ritrovarsi nelle mani di ciascuno all'essere attribuito esclusivo del potere sovrano. Difatti, già nello stato di natura vige una legge la cui doverosa esecuzione è affidata – scrive Locke – “nelle mani di ogni uomo, per cui ognuno ha il diritto di punire il trasgressore di quella legge nella misura in cui ciò può impedire la sua violazione” (Locke 2007 [1960]: 191-192). Questo potere nelle mani di ogni individuo consiste, in definitiva, nel far rispettare i precetti della legge naturale, impiegando a tal fine la propria forza, ovvero procurando del “male” in modo da impedirne, in generale, altre possibili violazioni e in misura tale da ottenere, nel caso particolare, adeguata “riparazione”¹⁶.

Come Locke aveva precisato in un'altra opera specificamente dedicata all'argomento della legge naturale, quest'ultima consiste, né più né meno, in un

vincolo di diritto [...], secondo il quale ognuno è tenuto ad assolvere l'obbligo naturale, a compiere cioè quel dovere che ad ognuno spetta di compiere in ragione della sua stessa natura, oppure è tenuto a subire la pena dovuta, in caso di reato¹⁷.

Pena che Locke, riprendendo il solito meccanismo sequenziale comando-disobbedienza-inflizione di un male, non esita a far consistere nel male più grave, ossia nell'“uccisione” di chi, “avendo rinunciato alla ragione – comune norma e misura che Dio ha dato all'umanità – ha [...] dichiarato guerra all'intero genere umano”. Il che è esattamente, nota Locke, ciò che si fa con “un leone o una tigre, una di quelle bestie selvagge con cui gli uomini non possono mettersi in società né ricevere sicurezza”¹⁸.

¹⁵ Locke 1998 [1960]: 63. Altrove Locke ribadisce la sostanziale *penalità* della legge “civile”: «A civil law is nothing but the agreement of a society of men either by themselves, or one or more authorised by them, determining the rights, and appointing rewards and punishments to certain actions of all within that society» (si tratta del manoscritto lockiano del 1678 intitolato «Law», consultabile in Goldie 1997: 269-70).

¹⁶ A ciò corrispondono un diritto “generale” di punire, che è comune a tutti gli uomini, funzionale a inibire o impedire violazioni della legge naturale, e un diritto “particolare”, che spetta a chi abbia “ricevuto il danno” procurato con una trasgressione della legge naturale e che consiste nel “cercare riparazione da colui che lo ha danneggiato” (Locke 2007 [1960]: 193). Su questi aspetti si veda anche Locke 1971 [1690]: 413, laddove Locke istituisce un nesso costitutivo tra “legge” e “sanzione del bene o del male”, sottolineando che ogni “specie” di legge (la legge *divina*, la legge *civile*, la legge dell'*opinione* o della *reputazione*) “ha la sua diversa sanzione, cioè diverse ricompense e castighi. Infatti sarebbe del tutto vano supporre che venga posta una regola alle azioni libere degli uomini senza che vi sia annessa una qualche sanzione del bene e del male per determinare la sua volontà; dobbiamo dunque supporre che ovunque c'è una legge, ci dovrà essere anche qualche ricompensa o castigo annessi a quella legge”. Nella stessa opera Locke ribadisce che ciò che appare “necessario e essenziale” per una legge è il “potere d'imporre la sua applicazione” (ibid.: 417) e, allorché tratta del “dovere”, precisa che questo “non può essere inteso senza una legge, né si può conoscere o supporre una legge senza un legislatore o senza ricompensa e castigo” (ibid.: 97).

¹⁷ Locke 1996 [1954]: 62.

¹⁸ Locke 1998 [1960]: 75. Così Locke scrive in relazione a chi attentava alla vita altrui, mettendo in tal modo “in gioco” la propria (a cui dunque non ha più diritto); a conclusioni non dissimili giunge però anche riguardo alla figura del “ladro” (*thief*), sulla base di una supposizione alquanto singolare, secondo cui, pur non avendo costui “minimamente danneggia-

Nel giuspositivismo ottocentesco, mutato il contesto storico nonché i presupposti scientifici, culturali e filosofici delle ‘indagini’ sul diritto, non sembra destinata a mutare la *radice* di quest’ultimo, quasi fosse animato da una sorta di logica intrinseca. John Austin accompagna la sua definizione del diritto come “comando” con la specificazione che l’atto del comandare

è distinto dalle altre manifestazioni di un desiderio non per la forma nella quale il desiderio è manifestato, ma per il potere e per lo scopo della parte che comanda di infliggere un male o un dolore nel caso in cui il desiderio non sia eseguito¹⁹.

Al di là della forma, al di là del soggetto preposto a comandare, a rilevare è ciò che avviene in base a un comando (alla sua inosservanza), lo scopo cui esso mira, il male potenziale che esso veicola: in altri termini, solo se un comando *contiene* quel potere di infliggere un male o un dolore nel caso in cui il desiderio che ne costituisce l’oggetto non venga realizzato per inosservanza da parte del comandato, allora il comando sarà propriamente tale, ovvero propriamente “giuridico”, costitutivo del diritto positivo. D’altronde, alla base di entrambe le definizioni del diritto, quella lockiana e quella austiniana, non muta un assunto antropologico *fondamentale*, ossia quello di un essere umano, su cui il diritto si esercita, costitutivamente *sensibile* al dolore (come pure al piacere) e, in quanto tale, assoggettabile a qualcosa che, in definitiva, ne assecondi la natura.

4. Una filosofia del diritto *ben intesa*

Diritto-potere-pena, dunque; ed anche: pena-sensibilità-dolore. Se c’è un punto in cui queste scanzioni, presenti, per quanto non esplicitate chiaramente, già in un autore come Locke, vengono non solo studiate e mostrate nella loro evidenza ma anche poste alla base di un vero e proprio discorso filosofico e giuridico dal corso nuovo, eminentemente *moderno*, questo può ben essere quel punto in cui il sapere filosofico-giuridico trova, forse per la prima volta, una propria ragion d’essere nonché una giustificazione storica, politica e culturale insieme.

Come si è già avuto modo di rilevare altrove²⁰, è con Cesare Beccaria che verosimilmente si afferma una filosofia del diritto *ben intesa*, che farà di lì a poco *genere a sé*, smarcandosi tanto dalla tradizione

to” il derubato né “dichiarato una qualsiasi intenzione sulla sua vita”, per il solo fatto che abbia usato “la forza per ridurmi in suo potere, senza averne alcun diritto”, quali che siano le sue pretese, “ho ragione di supporre che colui che porterebbe via la mia libertà, qualora mi avesse in suo potere, potrebbe portarmi via qualsiasi altra cosa. Quindi è legittimo per me trattarlo come uno che si è messo in stato di guerra con me, e ucciderlo se posso” (Locke 2007 [1960]: 198). Sulla gravità delle violazioni della legge di natura e “gradazione” delle pene si veda pure il § 16 nonché il § 12 del *Secondo trattato su governo*, ove Locke scrive: “Per lo stesso motivo, un uomo nello stato di natura può punire violazioni minori della legge. Si chiederà, forse: con la morte? Rispondo: ogni trasgressione può essere punita nella misura e con la severità sufficiente a renderla un cattivo affare per l’offensore, a dargli motivo di pentimento e a dissuadere gli altri dal fare altrettanto. Ogni offesa che può essere commessa nello stato di natura; nello stato di natura può essere punita allo stesso modo e nella stessa misura che all’interno della società civile” (ibid.: 194).

¹⁹ Austin 1995 [1954]: 21.

degli studi di filosofia della politica e dalla cosiddetta “scuola del diritto naturale” quanto dalla tradizione “romanistica” degli studi giuridici²¹. Nel *Dei delitti e delle pene* viene impiegato un armamentario propriamente filosofico, che soppianta quello della *iuris prudentia* e che tuttavia viene utilizzato dall’autore in funzione e in ragione del diritto²². Si tratta, dunque, di una tra le prime – se non la prima, nell’ambito della modernità – riflessioni *filosofiche* sul diritto: in particolare, su quel diritto “criminale”, ovvero sui fondamenti del diritto di punire, che, come si è detto, struttura l’*universale* della giuridicità moderna.

Riprendendo alcune suggestioni del sensismo di Locke e di Condillac²³ ma innovando rispetto al passato (filosofico) attraverso un’attenzione particolare alla prospettiva di politica del diritto, Beccaria rielabora l’argomento della *sensibilità* in riferimento alla pena, che definisce, non a caso, “motivo sensibile”²⁴. Se come esseri *senzienti* non avvertissimo sempre e comunque *piacere* e *dolore* non vi sarebbe verosimilmente altro modo per indurci a tenere le condotte prescritte dalla legge che non fosse quello attraverso cui opera una pena (e, per converso, un compenso)²⁵. La legge stessa si porrà, in quest’ottica, quale *standard* di sensibilità, istituendo una determinata pena in funzione di una sua autotutela: ecco perché le leggi “illuminate” a cui pensa – e che propugna – Beccaria rispecchieranno una società essa stessa “illuminata”, e dunque più “sensibile”, e certo non si doteranno di pene particolarmente severe; sarà più che altro necessario che le leggi risultino dotate di quelle caratteristiche *procedurali* (pubblicità, chiarezza linguistica, comprensibilità) e di quei contenuti *razionali* (“prontezza”, proporzionalità tra pene e delitti, e così via) tali da consentire e favorire il *discorso della/sulla sensibilità*²⁶. Il che vuol dire far sì

²⁰ Sia consentito rinviare, al riguardo, a Belloni 2015. Anche al di là della tematizzazione – filosofica e giuridica insieme – della pena, è la modalità di trattare filosoficamente il diritto *tout court* ad apparire nell’opera di Beccaria (assieme a quella di Montesquieu, di qualche anno precedente) come un elemento di originalità e innovatività.

²¹ Nell’*incipit* della sua celebre opera *Dei delitti e delle pene*, contenuto nell’avvertenza “A chi legge”, Beccaria rivolge la sua critica alla tradizione del diritto romano, giunta, attraverso le interpretazioni dei giuristi medievali e le opinioni dei *doctores iuris*, fino all’età moderna, mostrando come l’esperienza giuridica del suo tempo viva ancora dello “scolo de’ secoli i più barbari” e come pertanto occorra sincronizzare il diritto con tempi più “illuminati” (Beccaria 2007 [1766]: 31 ss.).

²² Questo aspetto viene sottolineato nella lettura dell’opera di Beccaria proposta da Audegean 2014 [2010]. L’esclusività *filosofica* dell’approccio al diritto, che dovrebbe surrogare, nelle intenzioni di Beccaria, quello proprio della *scientia iuris*, è stata, da ultimo, ribadita dallo stesso Audegean in una sua intervista pubblicata e contenuta in Ippolito 2014: 53-61, ove si legge: “la produzione di norme penali non richiedeva la cognizione del diritto vigente o lo studio delle tradizioni passate, bensì la conoscenza di un ordine delle cose che precede e sorregge il diritto: quello dell’animo umano e della storia della civilizzazione. A questo genere di conoscenza, Beccaria dà il nome di *filosofia* o *scienza dell’uomo*” (ibid.: 55).

²³ Cfr. in proposito Zarone 1971: 15 ss., ove viene analizzata in dettaglio l’ispirazione filosofica sensista delle opere di Beccaria, a partire dalle *Ricerche intorno alla natura dello stile*. Per un raffronto tra la prospettiva filosofica lockiana e quella di Beccaria, relativo ai motivi psicologici del sensismo, con particolare riferimento al tema della pena di morte, si veda Lynn 1988.

²⁴ “Vi volevano de’ motivi sensibili che bastassero a distogliere il dispotico animo di ciascun uomo dal risommergere nell’antico caos le leggi della società. Questi motivi sensibili sono le pene stabilite contro agl’infrattori delle leggi” (Beccaria 2007 [1766]: 37).

²⁵ “Dico *sensibili motivi*, perché la speranza ha fatto vedere che la moltitudine non adotta stabili principii di condotta, né si allontana da quel principio universale di dissoluzione, che nell’universo fisico e morale si osserva, se non con motivi che immediatamente percuotono i sensi e che di continuo si affacciano alla mente per controbilanciare le forti impressioni della passioni parziali che si oppongono al bene universale” (*ibidem*).

²⁶ Sono le caratteristiche e i contenuti che Beccaria richiama proprio nel paragrafo e nei passi conclusivi del *Dei delitti e delle pene* (cfr. ibid.: 114-115).

che la pena sia più efficacemente *sentita*, sia in relazione ai corpi individuali che al corpo sociale; e ciò non significa che debba essere più intensa, bensì che sia in grado di disporre molto più agevolmente ed efficacemente a un calcolo in termini di piacere vs. dolore, trattando anzi con estrema attenzione il dato della “sensibilità” al punto da non infliggere sofferenze “inutili” agli essere *senzienti*, ad una umanità sempre drammaticamente esposta nella sua *vulnerabilità*.

Così formulato, l’argomento della sensibilità non appare *in-fondato* – come sembra emergere invece dalle pagine che Curi dedica al tema della sofferenza²⁷ – bensì filosoficamente denso e argomentato: è un argomento che rimanda, appunto, a una costitutiva vulnerabilità dell’essere umano, caratteristica, questa, che risulta decisiva nel discorso sulla pena e spiega forse quella mitica e originaria “imperfezione” del genere umano che, al di là della suggestione letteraria che attribuisce ad essa connotati valoriali e implicazioni di tipo mistico-religioso²⁸, trova infine una trattazione che ne mette in luce la ‘datità’, ovvero la sua fattualità²⁹ e che apre senz’altro la riflessione su scenari futuri³⁰. Certo, anche quello della sensibilità si potrebbe rivelare, ad una attenta analisi, come un argomento opinabile e, in certi casi, contro-fattuale, poiché è empiricamente dimostrabile la *diversa* sensibilità presente tra gli esseri umani, la sua graduabilità nonché una componente di tipo soggettivo che può rendere ciascuno più o meno sensibile in determinate circostanze. Tuttavia, resta inopinabile il *dato*, il *fatto* di una sensibilità, seppur diffusa in modo vario e composito tra gli esseri non a caso denominati “senzienti”.

Semmai, la problematicità del dato si rivela soprattutto nel suo rapporto con il diritto, che, nel gestire la sensibilità, si appropria – ancora una volta – della vita, nella sua più esposta “nudità” e insiste, lavora su di un *corpo* al fine di “trattarlo”³¹. La questione problematica è quella del rapporto *necessario* tra pena e sensibilità e dunque della pensabilità stessa della pena in termini di qualcosa che produce (deve produrre) necessariamente dolore/piacere. E se si prescindesse dal dato della sensibilità verrebbe meno anche la ragion d’essere della pena?³²

In buona sostanza, anche se impostato in termini di sensibilità, il discorso della pena non sembra poter ignorare la “pena come problema”³³. Prima ancora della (o contestualmente alla) messa in questione del rapporto consustanziale tra colpa e pena – tema su cui il volume di Curi offre delle pagine estremamente dense e convincenti – un altro rapporto, altrettanto stretto e ‘originario’, ossia quello tra legge e pena, deve essere ripensato: Beccaria, quasi come se ne intuiva la natura problematica, aveva imposta-

²⁷ Cfr. Curi 2019: spc. 103 ss.

²⁸ Di “colpa tragica” parla Curi a proposito della *hamartia*, intesa come “generica difettività dell’umanità” (cfr. ibid.: 49 ss.).

²⁹ Ritornano utili, a questo proposito, le indicazioni fornite da Hart in relazione ai “truismi” – a partire proprio da quello della *vulnerabilità* umana – che strutturano ciò che egli definiva come “contenuto minimo del diritto naturale” (cfr. Hart 1965 [1961]: spc. 226 ss.).

³⁰ Un tema su tutti si impone, in quest’ottica, come *decisivo* (e per il dibattito e per gli scenari futuri della evoluzione del genere umano): quello del cosiddetto “potenziamento umano”, su cui è già ampia la discussione. Si veda, su ciò, tra gli altri, Llano Alonso 2018.

³¹ Per le implicazioni in termini biopolitici di questo dispositivo giuridico è d’obbligo il rinvio a Agamben 1995 (ora disponibile anche in una versione estesa e integrale che ricomprende gli scritti dell’autore sul tema successivi alla prima edizione: Agamben 2018). Si veda anche, a tale riguardo, Rodotà 2006.

³² Di nuovo, ritorna a questo proposito quanto mai *attuale* l’argomento del potenziamento umano.

³³ Si mutua qui il titolo del noto studio di Cavalla 1979, dedicato al tema in questione.

to la questione nei termini di una relazione piuttosto dilemmatica tra *forza*, *diritto* e *giustizia*³⁴ e aveva messo in guardia dal trattare quest'ultima in modo "essenzialistico"³⁵.

D'altronde, la giustizia, seppure dovesse esistere in qualche modo o da qualche parte, di certo non abiterebbe questo mondo: amara constatazione, questa, avvertita in modo particolare da Curi, che insistentemente la ha messa in luce anche in scritti precedenti a quello qui discusso³⁶. Dacché si è rifugiata presso Zeus, ogni 'umano' tentativo di riportarla tra gli uomini, attualizzandola, risulta infine tragicamente vano e produce quel dolore universale – questo sì, indubbiamente *cosmico* – che poco o niente ha a che vedere con il "dolore" tipico del discorso della sensibilità, che Beccaria pensava si potesse mitigare con la "dolcezza delle pene"³⁷. Per questo altro tipo di dolore, nessun *phármakon*, nessuna pena è adatta. Solo forse, per restare alle suggestioni dei miti così cari a Curi, quella 'immaginata' felicità di Sisifo, a cui ci richiama Camus³⁸, può sollevarci da questa condizione e alleviare le nostre pene, anche le più apparentemente "dolci".

³⁴ "Osservate che la parola *diritto* non è contraddittoria alla parola *forza*, ma la prima è piuttosto una modificazione della seconda, cioè la modificazione più utile al maggior numero" (Beccaria 2007 [1766]: 39).

³⁵ "Bisogna guardarsi di non attaccare a questa parola *giustizia* l'idea di qualche cosa di reale, come di una forza fisica, o di un essere esistente; ella è una semplice maniera di concepire gli uomini, maniera che influisce infinitamente sulla felicità di ciascuno" (*ibidem*).

³⁶ È il tema del "rifugio" della Giustizia presso Zeus (su cui si veda Curi 2002: 405).

³⁷ L'espressione è utilizzata da Beccaria come titolo del cap. XXVII del *Dei delitti e delle pene*.

³⁸ Il riferimento è naturalmente alla rilettura del mito di Sisifo proposta in Camus 1980 [1942].

BIBLIOGRAFIA

- Acerbi A. e Eusebi L. (eds.) 1998, *Colpa e pena? La teologia di fronte alla questione criminale*, Milano: Vita e Pensiero.
- Agamben G. 1995, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Torino: Einaudi.
- Agamben G. 2018, *Homo sacer. Edizione integrale 1995-2015*, Macerata: Quodlibet.
- Audegean Ph. 2014 [2010], *Cesare Beccaria, filosofo europeo*, Roma: Carocci (ed. or. *La philosophie de Beccaria: savoir punir, savoir écrire, savoir produire*, Paris: Vrin).
- Austin J. 1995 [1954], *Delimitazione del campo della giurisprudenza*, a cura e con introduzione di Mauro Barberis, Bologna: il Mulino (ed. or. *The Province of Jurisprudence Determined and the Uses of the Study of Jurisprudence* [1832], London: Weidenfeld and Nicolson).
- Beccaria C. 2007 [1766], *Dei delitti e delle pene*, a cura di Alberto Burgio e con una prefazione di Stefano Rodotà, Milano: Feltrinelli (ed. or. *Dei delitti e delle pene*. Edizione quinta di nuovo corretta ed accresciuta, Harlem).
- Becchi P. 2016, *Kant diverso. Pena, natura, dignità*, Brescia: Morcelliana.
- Belloni I. 2015, "Tradizione filosofica e modernità giuridica nel *Dei delitti e delle pene* di Cesare Beccaria", in G. Rossi e F. Zanuso (eds.) 2015, *Attualità e storicità del «Dei delitti e delle pene» a 250 anni dalla pubblicazione*, Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane: 179-193.
- Bobbio N. 1965, *Giusnaturalismo e positivismo giuridico*, Milano: Edizioni di Comunità.
- Boonin D. 2008, *The Problem of Punishment*, New York: Cambridge University Press.
- Buccolini C. e Lamarra A. (eds.) 2019, *Nomos-Lex. Atti del XV Colloquio Internazionale (Roma, 4-6- gennaio 2016)*, Firenze: Leo S. Olschki.
- Cacciari M. – Irti N. 2019, *Elogio del diritto. Con un saggio di Werner Jaeger*, Milano: La nave di Teseo.
- Camus A. 1980 [1942], *Il mito di Sisifo*, trad. it. di Attilio Borrelli, prefazione di Corrado Rosso, Milano: Bompiani (ed. or. *Le mythe de Sisyphé. Essai sur l'absurde*, Paris: Gallimard).
- Cattaneo M. A. 1990, *Pena, diritto e dignità umana. Saggio sulla filosofia del diritto penale*, Torino: Giapichelli.

Cavalla F. 1979, *La pena come problema. Per un superamento della concezione razionalistica della difesa sociale*, Padova: Cedam.

Cavalla F. e Todescan F. (eds.) 2000, *Pena e riparazione*, Padova: CEDAM.

Curi U. 2002, "Il paradosso della pena", in U. Curi e G. Palombarini (eds.) 2002, *Diritto penale minimo*, Roma: Donzelli.

Curi U. 2019, *Il colore dell'inferno. La pena tra vendetta e giustizia*, Torino: Bollati Boringhieri.

D'Agostino F. 1993, *La sanzione nell'esperienza giuridica*, Torino: Giappichelli.

Ferrajoli L. 1989, *Diritto e ragione. Teoria del garantismo penale*, Roma-Bari: Laterza.

Fiandaca G. 2017, *Prima lezione di diritto penale*, Roma-Bari: Laterza.

Gianformaggio L. (ed.) 1993, *Le ragioni del garantismo. Discutendo con Luigi Ferrajoli*, Torino: Giappichelli.

Gigante M. 1993, *Nomos Basileus. Con un'appendice*, Napoli: Bibliopolis.

Goldie M. (ed.) 1997, *Locke: Political Essays*, Cambridge: Cambridge University Press.

Greco T. 2009, "Senza benda né spada. L'immagine weiliana della giustizia", in S. Tarantino (ed.) 2009, *Pensiero e giustizia in Simone Weil*, Roma: Aracne: 111-132.

Hart H. L. A. 1965 [1961], *Il concetto di diritto*, a cura e con una introduzione di Mario A. Cattaneo, Torino: Einaudi (ed. or. *The Concept of Law*, London: Oxford University Press).

Hart H. L. A. 1981 [1968], *Responsabilità e pena*, trad. it. di Mario Jori, Milano: Edizioni di Comunità (ed. or. *Punishment and Responsibility: Essays in the Philosophy of Law*, Oxford: Oxford University Press).

Havelock E. A. 1983 [1978], *Dike. La nascita della coscienza*, Roma-Bari: Laterza (ed. or. *The Greek Concept of Justice. From Its Shadow to Its Substance in Plato*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press).

Ippolito D. 2014, "Filosofia e diritto penale in Cesare Beccaria. Intervista a Philippe Audegean", *Notizie di Politeia*, 116: 53-61.

Irti N. 2004, *Nichilismo giuridico*, Roma-Bari: Laterza.

Irti N. 2011, *Diritto senza verità*, Roma-Bari: Laterza.

- Irti N. – Severino E. 2001, *Dialogo su diritto e tecnica*, Roma-Bari: Laterza.
- Jellamo A. 2005, *Il cammino di Dike. L'idea di giustizia da Omero a Eschilo*, Roma: Donzelli.
- Llano Alonso F. 2018, *Homo excelsior. Los límites ético-jurídicos del transhumanismo*, Valencia: Tirant Lo Blanch.
- Locke J. 1971 [1690], *Saggio sull'intelletto umano*, a cura di Marian e Nicola Abbagnano, Torino: UTET (ed. or. *An Essay Concerning Humane Understanding. In Four Books*, London: T. Basset).
- Locke J. 1996 [1954], *Saggi sulla legge naturale*, a cura di Marta Cristiani e con una introduzione di Giuseppe Bedeschi, Roma-Bari: Laterza (ed. or. *Essays on the Law of Nature*. The Latin text with a translation, introduction and notes. Together with transcripts of Locke's shorthand in his Journal for 1675, ed. by W. von Leyden, Oxford: Clarendon Press).
- Locke J. 1998 [1960], *Il secondo trattato sul governo. Saggio concernente la vera origine, l'estensione e il fine del governo civile*, trad. it. del secondo trattato di Anna Gialluca, introduzione di Tito Magri, Milano: BUR (ed. or. *Two Treatises of Government* [1690], ed. by Peter Laslett, Cambridge: Cambridge University Press).
- Locke J. 2007 [1960], *Due trattati sul governo*, a cura di Brunella Casalini, Pisa: PLUS (ed. or. *Two Treatises of Government*, ed. by Peter Laslett, Cambridge: Cambridge University Press).
- Lombardi Vallauri L. 2001, *Nera luce. Saggio su cattolicesimo e apofatismo*, Firenze: Le Lettere.
- Lynn S. 1988, "Locke and Beccaria: Faculty Psychology and Capital Punishment", *Postscript*, 5: 1-12.
- Mannozi G. 2003, *La giustizia senza spada. Uno studio comparato su giustizia riparativa e mediazione penale*, Milano: Giuffrè.
- Marchetti I. – Mazzucato C. 2006, *La pena 'in castigo'. Un'analisi critica su regole e sanzioni*, Milano: Vita e Pensiero.
- Milazzo L. 2018, *Liberi tutti? Alcune considerazioni su libero arbitrio e colpevolezza*, Torino: Giappichelli.
- Nerhot P. (ed.) 2008, *L'identità plurale della filosofia del diritto*. Atti del XXVI Congresso della Società Italiana di Filosofia del Diritto (Torino, 16-18 settembre 2008), Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane.
- Portinaro P. P. 2007, "La giustizia retributiva oltre la pena", *Rivista di filosofia*, 98 (2): 259-278.
- Prosperi A. 2008, *La giustizia bendata. Percorsi storici di un'immagine*, Torino: Einaudi.

- Quinton A. M. 1954, "On Punishment", *Analysis*, 14 (6): 133-142.
- Ripepe E. 2014, "Fragilità del potere, il tuo nome è uomo", *Rivista di filosofia del diritto*, 2: 331-346.
- Ripepe E. 2015, "La storia della filosofia del diritto", *Rivista di filosofia del diritto*, num. spec.: 43-53.
- Rodotà S. 2006, *La vita e le regole. Tra diritto e non diritto*, Milano: Feltrinelli.
- Ross A. 1972 [1970], *Colpa, responsabilità e pena*, trad. it. di B. Benedixen – P. L. Lucchini, Milano: Giuffrè (ed. or. *Skyld, ansvar og straf*, København: Berlingske Forlag).
- Sbriccoli M. 2003, "La benda della giustizia. Iconografia, diritto e leggi penali dal medioevo all'età moderna", in Aa. Vv. 2003, *Ordo iuris. Storia e forme dell'esperienza giuridica*, Milano: Giuffrè: 41-95.
- Sbriccoli M. 2009, *Storia del diritto penale e della giustizia. Scritti editi e inediti (1972-2007)*, Milano: Giuffrè.
- Schauer F. 2016 [2009], *Il ragionamento giuridico. Una nuova introduzione*, trad. it. di Giovanni Battista Ratti, edizione italiana a cura di Giovanni Battista Ratti e Vito Velluzzi, Roma: Carocci (ed. or. *Thinking Like a Lawyer. A New Introduction to Legal Reasoning*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press).
- Severino E. 2015, *Dike*, Milano: Adelphi.
- Stolfi E. 2020, *La cultura giuridica dell'antica Grecia. Legge, politica, giustizia*, Roma: Carocci.
- Weil S. 1996 [1950], *Attesa di Dio. Obbedire al tempo*, trad. it. di Orsola Noemi, introduzione di Joseph-Marie Perrin, prefazione di Laura Boella, Milano: Rusconi (ed. or. *Attente de Dieu*, introduction et notes de Joseph-Marie Perrin, O. P., La Colombe, Paris: Éditions du vieux colombier).
- Zanuso F. e Fuselli S. (eds.) 2004, *Ripensare la pena. Teorie e problemi nella riflessione moderna*, Padova: CEDAM.
- Zarone G. 1971, *Etica e politica nell'utilitarismo di Cesare Beccaria*, Napoli: Istituto Italiano per gli Studi Storici.

Scott J.A. 1971, "Inferno XXVI: Dante's Ulysses", *Lettere Italiane*, 23 (2).

Seneca 2000, *Tutte le opere. Dialoghi, trattati, lettere e opere in poesia*, G. Reale et al. (eds), Milano: Bompiani.

Seriacopi M. 1994, *All'estremo della "prudencia". L'Ulisse di Dante*, Roma: Zauli.

Stanford W.B. 1954, *The Ulysses Theme. A Study in the Adaptability of a Traditional Hero*, Oxford: Blackwell.

Tommaso 2014, *La Somma Teologica*, trad. a cura dei Frati Domenicani - Testo latino dell'Edizione Leonina, vol. I, Bologna: Edizioni Studio Domenicano.

Virgilio 2018, *Eneide*, E. Oddone (ed.), Milano: Feltrinelli.

Zumthor P. 1973 [1954], *Histoire littéraire de la France Médiévale (VI-XIV Siècles)*, Genève: Sklatine.

Tommaso Gazzolo*

Dalla differenza sessuale ai diritti “soggettivi”

ABSTRACT

Il saggio presenta una lettura del modo in cui il diritto costituisce la distinzione tra i sessi, tentandone una critica e una riformulazione attraverso il ricorso alle logiche della sessuazione proposte dall’ultimo Lacan. L’obiettivo è quello di ripensare il senso della “differenza sessuale” nel diritto, e, con essa, dello stesso “soggetto” di tale differenza, e di rideterminare la relazione tra il diritto ed il concetto di “femminile”.

KEYWORDS

Differenza sessuale; pastout; Lacan; Diritti soggettivi; Diritto del lavoro

1. Introduzione – 2. La posizione “maschile” – 3. Le formule della sessuazione – 4. Passaggio al diritto – 5. Il lato “femminile” e i diritti.

«Il faut essayer de penser autrement qu’à travers les catégories du féminin et du masculin [...]. Il faut penser tout autrement» (S. Kofman, *La question des femmes: une impasse pour le philosophes*, in «Les cahiers du GRIF», 46, 1992, p. 74)

1. Introduzione

In un recente saggio, dal titolo *Eco y Narciso. Escrituras de la ausencia*¹, Maria Pina Fersini mi ha ricordato il nostro dialogo, interrotto, sul posto senza posto della donna nel diritto, su ciò che ne va, della donna – sempre che vi sia qualcosa come *la* donna -, nella discorsività giuridica. Sulla sua assenza – o, meglio, sul suo *mancare*. Questa è stata l’occasione, per me, di cominciare a ripensare il problema – e questo riferimento personale credo vada mantenuto, per ragioni che dovrebbero risultare chiare a partire dal tema che è qui discusso. Giusto rimproverarmi, per non aver avuto il coraggio, o la forza, di superare le prime difficoltà, le prime incomprensioni. Per aver *mancato* io, insomma, da uomo, all’incontro. Del resto, la filosofia non si fa con le discussioni. Si fa piuttosto in un lavoro solitario che consiste nel ripetere e prolungare, proseguire e trasformare le domande ed

* Ricercatore t.d. lett. b) in Filosofia del Diritto, Università degli Studi di Sassari, Dipartimento di giurisprudenza: tgazzolo@uniss.it

¹ Fersini 2020: 21-37.

i problemi degli autori che amiamo. Se è quanto mi accade, ora, con Fersini, questa non sarà che la testimonianza della mia passione per la sua scrittura, del piacere, rarissimo, che provo nel leggerla.

Le mie reticenze sono dovute, anche, al fatto che tutto ciò che potrei pensarne, della questione della differenza sessuale, non cadrebbe che dal “lato” maschile – tutto ciò che potrei dirne, lo direi *in quanto* uomo. E se si tratterà di riprendere questa questione, lo faremo non prima di aver tentato uno spostamento rispetto a ciò che in essa è essenziale, a mio avviso, da pensare. Eppure anche in tal caso, resterà certo uno spostamento interno alla mia scrittura “maschile” – bisogna, come osserva Cixous, «che la donna scriva la donna, che l’uomo scriva l’uomo», e che «a lui spetta dire a che punto è per lui la sua mascolinità e la sua femminilità»². Anche il fatto di cominciare dall’essere stato chiamato in causa da Maria Pina – e pertanto da un riferimento personale – è segno dell’impossibilità di parlare della differenza sessuale se non da un punto di vista *situato*. E non è certo possibile uscirne, perché anche se mi sforzo di sfuggire a ciò che vi è di maschile nel mio modo di porre la questione, questo stesso sforzo resta inevitabilmente maschile.

Mi limiterei, per il momento, a ricominciare da qui: dal fatto che è proprio questa ripartizione, che fa sempre della differenza sessuale una differenza *tra* i sessi, che la logica del diritto assume. Perché al diritto, in fondo, è sufficiente questo: che, se vi è differenza, essa non sia disponibile che a partire sempre da una logica della disgiunzione esclusiva, tale per cui o si è l’uno o si è l’altro sesso (che fa sì – per citare De Vigny, e quindi Proust – che *les deux sexes mourront chacun de son côté*).

Intendiamoci: maschile e femminile non sono ciò che si dà a partire da una determinazione *naturalisticamente* intesa, neppure per il diritto. In linea di principio, infatti, non vi sarebbe alcuna difficoltà, per il discorso giuridico, per le sue categorie, a riconoscere, assegnare un’identità sessuale che non corrisponda che parzialmente o sia persino in evidente contrasto con il *dato* naturalistico o biologico. Non ha alcuna vera importanza, questo (o, meglio: la ha, certamente, dal punto di vista di una *politica del diritto*, di come storicamente viene disciplinata questa distinzione). Nessun giurista dovrebbe cadere nell’errore di pensare che il diritto possa mai avere avuto o abbia oggi una qualche difficoltà a *de-naturalizzare* la differenza tra i due sessi. Come ha ricordato in più d’una occasione Yan Thomas, “uomo” e “donna” sono, fin dal diritto romano, esclusivamente qualificazioni giuridiche: se, storicamente, accade che si innestino su una serie di caratteristiche che vengono percepite come “naturali”, non è comunque questo “dato” a farne termini rilevanti per il diritto. In altri termini: anche quando accade che il diritto si adegui – o pretenda di adeguarsi – al “dato” naturale, a ciò che sarebbe dell’ordine della natura o del “fatto” (veicolando così determinate ideologie), ciò non avviene, logicamente, in forza di una presunta forza “normativa” della natura, ma di una scelta da parte del diritto stesso, del suo stabilire tale “adeguamento”.

La distinzione tra i sessi è, per il diritto, una *norma*, non un presupposto naturale, assunto come tale. E’ il diritto che istituisce e de-cide il sesso, non la natura: la divisione tra i sessi «è istituita giuridicamente. La legge decide che non si può essere che uomo o donna»³.

Essenziale, per la logica giuridica – che è sempre una logica della nominazione – è allora non che le identità di “uomo” e “donna” corrispondano a dei “dati” naturalisticamente intesi, ma che siano, come tali, delle *identità*, che si mantenga in ogni caso l’*identità* con se stesso di ciò che è. E’ l’*ipseità*, l’essere-se-stesso da parte dello stesso, ciò a cui il diritto sembra non poter rinunciare: si deve essere o uomo o donna. Mai, invece, uomo e donna. Per questo la riflessione romana

² Cixous 1997: 223.

³ Thomas 1998: 45-64.

sull’ermafrodito esclude che esso possa essere definito di un “genere terzo”, *uterque sexus* (a differenza del discorso medico del tempo, e *nonostante* tale discorso – ecco che il diritto dimostra di non aver alcun bisogno di assumere il “dato” naturale): per il diritto, bisogna comunque assegnare una identità, inscrivendolo all’interno di uno dei due sessi⁴. O, meglio, bisogna che ci sia, che si dia *un sesso*, un’*identità* sessuale – tanto che, anche laddove si ammettesse giuridicamente la possibilità di appartenere, anagraficamente, ad un “terzo genere”, un “sesso neutro”, un “inter-sesso”⁵, non cambierebbe nulla: quello rimarrebbe infatti *un sesso*, inscriverebbe una identità sessuale dell’individuo⁶. L’essenziale è che ciascun sesso sia uno, che essi si possano sempre contare come un “genere” distinto dall’altro.

2. La posizione “maschile”

Che il sesso sia una *identità* – che la differenza sessuale sia determinata a partire da un problema di identità –, è l’assunto del diritto, della discorsività giuridica occidentale. Ed è questo che fa problema. Perché questo assunto è un determinato a partire dalla logica “maschile” di pensare la differenza sessuale, come sarà compito delle pagine che seguono mostrare. E cioè: è il modo maschile di pensare la *differenza* sessuale a fare di essa una *distinzione* tra i sessi, tra due identità di “genere”.

La differenza sessuale è sempre sessualmente determinata. E la differenza pensata come *distinzione* (e non come differenza) tra i sessi è resa in realtà possibile solo assumendo che uno dei termini che si oppongono, quello maschile, sia al contempo la *matrice* della opposizione stessa (e pertanto sia non solo uno dei due termini *della* distinzione, ma anche il termine *per il quale* la distinzione ha luogo). Maschile è, cioè, l’idea che la differenza sessuale sia differenza *tra* i sessi, in quanto è la *posizione* maschile che si costituisce, anzitutto, come identità (“uomo” è colui che si *crede un uomo*) e che, a partire da questa identità di sé con se stesso, costituisce la differenza come distinzione tra due (o più) sessi.

Se c’è fallocentrismo, è dunque in questo senso strutturale, prima ancora che “storico”: perché la *condizione di possibilità* di distinguere i due sessi, il maschile e il femminile, è in realtà a sua volta condizionata da come tale distinzione è pensata dal lato maschile. Perché questa *posizione* la definiamo “maschile”? Perché l’idea che i sessi – quali che siano – si diano come *distinti* implica che essi si diano come “classi”, insieme, *generi*. *Un sesso* esiste se – e solo se – vale che, per un dato individuo qualsiasi (x) si dia un *criterio* tale per cui sia possibile affermarne, in modo univoco, se esso appartenga o meno alla *classe* che quel sesso designa. In altri termini, qualcosa come il “sesso maschile” esiste se e nella misura in cui è possibile, per ogni x, stabilire se esso *appartenga* o meno a quel sesso. Solo in questo modo il sesso può essere pensato come una *identità*, come un “genere” a cui si possa appartenere o meno.

Un sesso – come identità a sé - non è nulla di “naturale”, perché non esiste che nella misura in cui sia possibile individuare una *proprietà*, un *tratto*, in base al quale individuare ciò che determina l’appartenenza dei termini alla classe che designa.

⁴ Thomas 1991: 103-156.

⁵ Duvert 2006: 25-40; Borrillo 2011: 263-274; Ortiz 2012: 225-234.

⁶ Sul dibattito giuridico in relazione a tale questione, cfr. Chaaben 2017: 87-106; Franchini 2016: 1-35. Per la storia moderna del problema giuridico dell’ermafrodito, cfr. Houbre 2014: 63-75; Rolker 2014: 178-222.

Occorre allora interrogare questo punto, se pur brevemente, mettendo in gioco il testo freudiano, l'idea che sia sempre e soltanto in relazione al significante fallico che avviene la distinzione tra i due sessi. Nel discorso freudiano, e nella sua ripresa da parte del "primo" Lacan, il *fallo* è l'unico significante per il sesso (come identità di sé con se stesso). Certamente, con esso non si intende l'organo (il pene), ma un *significante* – diciamo il significante della mancanza, ciò che rappresenta la «mancanza a essere che il linguaggio crea in ogni soggetto»⁷ o, con un'imprecisione qui inevitabile, ciò che rappresenta quel che manca all'altro per soddisfare il proprio desiderio (ϕ). Il fallo resta, però, l'unico significante della differenza sessuale, il significante che *marchia* la ripartizione tra i sessi, è cioè il significante in relazione al quale si *situa* ciascuno dei due sessi.

Così, la parte maschile si determina come quella che viene "castrata", privata cioè della possibilità di *essere* il fallo – attraverso il divieto dell'incesto: di essere ciò che manca alla madre, di essere ciò che la soddisfa interamente –, per poi però *ricevere* il fallo, trasmessogli dal padre in eredità, succedendogli nella sua virilità.

L'uomo è colui che *ha* il fallo senza *esserlo*, ereditando dalla legge paterna le "insegne" falliche, rivendicandole in termini di potere, possesso. La parte femminile, invece, è quella che si deve situare assumendo la propria mancanza del fallo, la castrazione come fatto di non *averlo*, ma proprio per questo di poterlo *essere*. Una donna è il fallo, senza averlo: è, cioè, colei che si situa nella posizione di "rappresentare" ciò che manca all'altro, e dunque nella posizione di *oggetto* del desiderio altrui, e di poter "avere" il pene solo ricevendolo dall'altro (non il padre – in forza della legge che vieta l'incesto – ma un altro uomo). Come è stato osservato:

Ciascun essere umano, nominato dal significante "uomo" o "donna", dovrà quindi situarsi in relazione al significante fallo. Colui che pretende di farsi valere per il fatto di "averlo" deve, dunque, prima di rivendicarlo come potere, assumere la mancanza che il fallo simbolizza ed è marcato anch'egli dalla barra della castrazione: un uomo non è senza averlo [...]. Una donna si trova non soltanto "a non averlo", ma, come impara nella fase fallica, proprio perché non lo ha, lei può rappresentare quel fallo e persino incarnarlo. [...] Si annuncia così il difficile gioco del desiderio e dell'amore: un uomo dà a una donna ciò che egli non ha, se non per procura dei suoi antenati; in cambio, una donna dà ciò che non è, e dunque rigetta il suo essere soggetto⁸.

Se il testo freudiano giunge a non poter mai dare risposta all'interrogativo che lo ossessiona (*Was will ein Weib?*), è perché la donna, nel suo "sistema", non diviene donna che assumendo la posizione di *oggetto* del desiderio dell'altro. La donna è tale in quanto diviene ciò che non ha: il fallo, ossia ciò che manca all'uomo. Ma questo rende impossibile allora pensare, propriamente, proprio ciò che la donna vuole; che vuole, cioè, non *in relazione* all'uomo, non a partire dal desiderio del desiderio dell'uomo, ma *al di là* dell'uomo.

Dobbiamo però continuare ad insistere soprattutto sul problema della legge, su questa corrispondenza tra la legge e il riferimento al significante fallico (ed al significante *come* fallico). Il discorso deve saper rimanere al livello in cui dev'essere tenuto, ossia il simbolico – poiché è solo nell'ordine della legge che si dà la mancanza, il fallo come ciò che si può avere o essere. La legge è fallica perché è ciò che *introduce* il fallo come significante, il "referente" della differenza tra i sessi, come ciò che sarebbe "*comune*" ad entrambi (in quanto mancanza comune) e che potrebbe così

⁷ Soler 2003: 28.

⁸ Cadeau 2012: 92-93.

distribuire le due serie, il maschile e il femminile, a partire da questa logica binaria ed esclusiva (avere/essere il fallo)⁹.

Se è solo attraverso la legge che qualcosa può, propriamente, “mancare”, non essere al suo posto¹⁰, allora è solo come *effetto* della legge che è possibile la separazione tra l’avere e il non avere il fallo. Ma questo passaggio è, anche, per certi versi, fondato su una concezione che *assume* un certo “primato” del fallo. Lacan, perlomeno fino al 1960¹¹, insiste sul fatto che, nell’instaurazione della catena significante, è sempre il fallo, necessariamente, a costituire il “significante della stessa “operazione” significante, ad essere il «significante destinato a designare nel loro insieme gli effetti di significato»¹², il significante *che esiste* e che assicura l’esistenza dell’ordine significante stesso.

Il fallo, in quanto «significante dei significanti»¹³, verrebbe dunque pensato in senso *trascendentale*, come la condizione di possibilità della significazione, «condizione a priori di tutte la funzione simbolica»¹⁴ e dunque come termine privilegiato all’interno della serie di termini che esso stesse rende possibili¹⁵. Sotto tale profilo, la scrittura lacaniana resterebbe, seguendo la critica svolta da Derrida¹⁶, logocentrica o, più propriamente, *fallogocentrica*¹⁷.

Questa “posizione” del fallo sarebbe, come osserva Lacan stesso, «impossibile da dedurre»¹⁸: sarebbe, cioè, un *fatto* (cl clinicamente attestabile), una necessità di fatto che potremmo al limite «descrivere»¹⁹, ma di cui non è possibile dar conto. Ma, al contempo, questo essere senza ragione

⁹ Cfr. Deleuze – Guattari 2002: 79: «Questo qualcosa di comune, di trascendente o di assente, lo si chiamerà fallo o legge, per designare “il” significante che distribuisce nell’insieme della catena gli effetti di significazione e vi introduce le esclusioni (dove le interpretazioni edipizzanti del lacanismo)». Sulla relazione tra Legge e significante fallico, per come articolata in tutta la riflessione del “primo” Lacan, cfr. Butler 2006: 52.

¹⁰ Lacan 1996: 36: «L’assenza di qualche cosa nel reale è puramente simbolica. E’ solo nella misura in cui definiamo attraverso la legge che dovrebbe stare lì che un oggetto manca al proprio posto».

¹¹ Sul punto, si veda, per un’introduzione, Tonazzo 2008: 283-304.

¹² Lacan 1974a: 687.

¹³ Lacan 1974b: 625.

¹⁴ Cixous 1976 : 8.

¹⁵ Derrida 2015: 469. Che il “significante trascendentale” ripristini, come tale, il privilegio del *significato*, è chiaro anche dallo stesso testo di Lacan 2004: 245: «[...] il fallo entra in gioco nel sistema significante a partire dal momento in cui il soggetto ha da simbolizzare, per opposizione al significante, il significato come tale, vale a dire la significazione. [...] Il significante del significato in generale è il fallo».

¹⁶ Sulla critica di Derrida a Lacan, cfr., per un’introduzione, Cosenza 2008: 271-282; Hurst 2008; Major 2002: 165-178.

¹⁷ Cfr. Derrida 1975: 140: «Con la parola “fallogocentrismo” tento di assorbire [...] da un lato ciò che io ho chiamato *logocentrismo*, e dall’altro lato lo stratagemma *fallogocentrismo*, ovunque esso operi. Si tratta di un unico e medesimo sistema: creazione del logos paterno (il discorso, il nome proprio dinastico, re, legge, voce, io, velo dell’io-la-verità-parlo ecc.) e del fallo come “significante privilegiato” (Lacan). [...] Si tratta sempre della decostruzione pratica del motivo trascendentale nelle sue forme classiche (significato trascendentale, idealismo trascendentale) o moderne (il fallo o significante trascendentale della psicanalisi lacaniana [...])».

¹⁸ Lacan 2004: 281-282: «La funzione costitutiva del fallo nella dialettica dell’introduzione del soggetto alla sua esistenza pura e semplice e alla sua posizione sessuale è *impossibile da dedurre*, se non ne facciamo il significante fondamentale tramite cui il desiderio del soggetto deve farsi riconoscere come tale, che si tratti dell’uomo e della donna. *Il fatto* è che il desiderio, qualunque esso sia, ha nel soggetto il riferimento fallico. [...] *Tutto questo non è dedotto, ma è dato dall’esperienza analitica*. Ed è l’essenziale della scoperta di Freud»; p. 296: «Non cade dal cielo questo fallo in quanto significante. Bisogna pur che abbia alla sua origine, che è un’origine immaginaria, qualche proprietà atta a riempire la sua funzione significante. [...] *E’ un dato sperimentale* – il fallo lo incontriamo a ogni istante nella nostra esperienza del dramma edipico, alla sua entrata come alle sue uscite» [corsivi aggiunti].

¹⁹ Sulla non neutralità, tuttavia, della “descrizione” psicoanalitica, cfr. Derrida 2015: 473: «la descrizione è “parte ricevente” quando induce una pratica, un’etica e un’istituzione, dunque una politica che assicura la tradizione della

non è che la ragione stessa, il fallo come ragione, linguaggio, come *logos*, come sua natura maschile²⁰.

E' dunque, per il significante fallico – ossia per uno dei due termini che dovrebbero *costituirsi* unicamente nel loro essere in rapporto – che la differenza sessuale non si costituisce, e non si rende pensabile, se non come *distinzione* tra i sessi. In altri termini, il fallo è l'unico *significante dell'identità sessuata* nel senso che è solo in relazione al fallo (averlo/esserlo) che sarebbe possibile distinguere i sessi come classi, "generi" – il sesso maschile, identico a sé, come quello cui si appartiene se si *ha* il fallo; il femminile, anch'esso identico a sé, come quello cui si appartiene se si è il fallo.

3. Le formule della sessuazione

E' tuttavia la stessa strategia lacaniana a mettere in crisi, a rompere quella logica che pure riprende, che sviluppa e prolunga. Così, a partire dai primi anni Settanta, il fallo non indica più, in Lacan, il significante *di* qualcosa, il significante *del* sessuale: al contrario, esso è ora il significante di un'*assenza*, di una *mancanza* di significante. In altri termini: non è che il fallo introduca il significante, che sia la *presenza* di un significante che determinerebbe la mancanza a essere; al contrario, esso indica che tutto comincia da una mancanza di significante, da un significante che non c'è.

Ciò che manca è l'Uno – è la possibilità di un'identità di sé con sé, di una coincidenza tra l'essere e il linguaggio: se è per il linguaggio che qualcosa può essere, ciò produce anche la sua "mancanza" a essere (perché se la rosa è una rosa, non lo è più, essa è cioè già separata da se stessa nel suo essere significata come identità a sé). E la funzione fallica, l'operatore Φx , è una funzione di castrazione in questo preciso senso: esso indica che c'è sempre *divisione* proprio perché non esiste un uno.

Come scrive Zupancic: «quello che si divide in due è la stessa inesistenza dell'uno»²¹. Ma questo, per il nostro discorso, significa: non esiste propriamente una differenza *tra* i sessi, esiste, piuttosto, la sessualità *come differenza*. Che cosa significa? Anzitutto, che è proprio perché non esiste *un* sesso (ossia la possibilità di essere identici a ciò che si è, di appartenere al proprio "essere"), che esso si divide necessariamente in due – c'è solo differenza, c'è soltanto una mancanza dell'uno, che non può allora che dirsi, che esprimersi come presenza del due (anche se questo "due" non giungerà a costituirsi come *dualità*, opposizione tra due sessi, perché uno dei due lati – quello "femminile" – è tale proprio in quanto non è "uno", non è identico a sé). Inoltre, che non c'è differenza sessuale se non come differenza nel modo di articolare l'impossibilità dell'uno, se non come «differenza nella configurazione di ciò che fa la differenza»²².

Possiamo tentare di leggere in questa direzione le "formule della sessuazione" pensate da Lacan – con l'avvertenza, d'obbligo, che la nostra sarà necessariamente una presentazione limitata a quel che si tenta, qui, di raggiungere, alla posizione da cui poter poi spostarsi nuovamente verso

sua verità. Non si tratta più allora soltanto di conoscere, mostrare, spiegare, ma di restarvi. E di riprodurre. Il proposito etico-istituzionale è dichiarato da Lacan [...]. Si regola sistematicamente su una dottrina fallogocentrica del significante».

²⁰ Lacan 1974a: 693.

²¹ Zupancic 2018a: 77.

²² Zupancic 2018a: 78.

il diritto (e tuttavia, una chiarificazione di esse può forse contribuire a far avvicinare i giuristi al difficile lessico lacaniano):

$$\begin{array}{cc|cc} \overline{\exists x} & \overline{\Phi x} & \overline{\overline{\exists x}} & \overline{\overline{\Phi x}} \\ \forall x & \Phi x & \overline{\forall x} & \overline{\Phi x} \end{array}$$

Il lato “maschile” si definisce come ciò che assume la mancanza dell’Uno attraverso l’*esclusione* dell’Uno: l’eccezione di un Uno-non-castrato è ciò che, infatti, permette il costituirsi di una classe in cui tutti gli x sono Φx , in cui cioè *tutti* i membri dell’insieme possiedono la stessa proprietà – ed è esattamente questo che consente di pensarli come *tutti*, come appartenenti alla medesima classe. Il lato “maschile” è quel modo di articolare la mancanza che funziona nel senso di rendere pensabile l’*identità* sessuale: c’è differenza tra i due sessi nel senso che si appartiene o non si appartiene ad *un* genere, che si possiede o meno una proprietà. L’eccezione – il fatto che occorra che almeno uno non sia castrato, e pertanto sia “fuori” dall’insieme – è ciò che permette il costituirsi degli altri come “tutti”: esiste almeno uno che non è soggetto alla castrazione, e per questo tutti sono soggetti alla castrazione. Le proposizioni che definiscono il “lato” maschile – e che rispondono alla logica del quadrato aristotelico - sono allora le seguenti: $\exists x \sim \Phi x$: “c’è almeno un x non sottoposto alla funzione F ”; $\forall x \Phi x$: “ogni x è sottoposto alla funzione F ”.

L’eccezione funziona come «principio unificatore esterno»²³, che permette il costituirsi del sesso come insieme *chiuso*. La differenza sessuale diventa allora *distinzione* tra i sessi – poiché viene fondata sulla condizione del possesso o meno di una *proprietà* che caratterizzerebbe e definirebbe il sesso come “genere” (avere o meno il fallo, essere o meno soggetti alla castrazione). Il lato maschile si costituisce, pertanto, solo attraverso l’esistenza di un x che non è soggetto a Φ , il quale è ciò che permette l’universalizzazione, il costituirsi delle x come *tutte*: «l’esiste uno in questione, facendo da limite al *perogni*, è ciò che lo afferma o lo conferma»²⁴. Ponendo, cioè, un limite, costituisce ciò che è entro quel limite come insieme chiuso. E’ dunque «grazie alla funzione fallica che l’uomo come *tout*, come ogni, assume la sua iscrizione, salvo questo, che tale funzione trova il proprio limite nell’esistenza di una x per cui la funzione Φx è negata»²⁵.

Il lato “femminile” non è l’altro lato di *questa* posizione, ma rappresenta, invece, un altro modo possibile di articolare la mancanza dell’Uno, l’impossibilità dell’Uno. E’, diremmo, un’altra logica possibile per poter pensare la differenza. Come si nota, infatti, le formule del lato femminile non *completano* quelle presenti nel lato maschile, né sono ad esse *contrarie*.

Dalla proposizione $\forall x \Phi x$ (“ogni x è sottoposto alla funzione F ”) non si passa infatti alla sua contraria “nessun x è sottoposto alla funzione F ”. Lacan non scrive $\forall x \sim \Phi x$, ossia “*tutte* le donne non sono soggette alla castrazione”. Egli, diversamente, pone la negazione *dalla parte del quantificatore*, nega il quantificatore universale: $\sim \forall x \Phi x$, non-tutte le x sono soggette alla castrazione. I due “lati” non sono simmetrici: la proposizione universale negativa (“nessuna donna ha il fallo”) non è inscrivibile sul lato femminile. Siamo nel cuore del problema, come Lacan stesso non smetterà, nel corso degli anni Settanta, di ricordare, tentando di approfondire il senso della negazione del quantificatore universale²⁶.

²³ Brusa 2004: 94.

²⁴ Lacan 2013: 455.

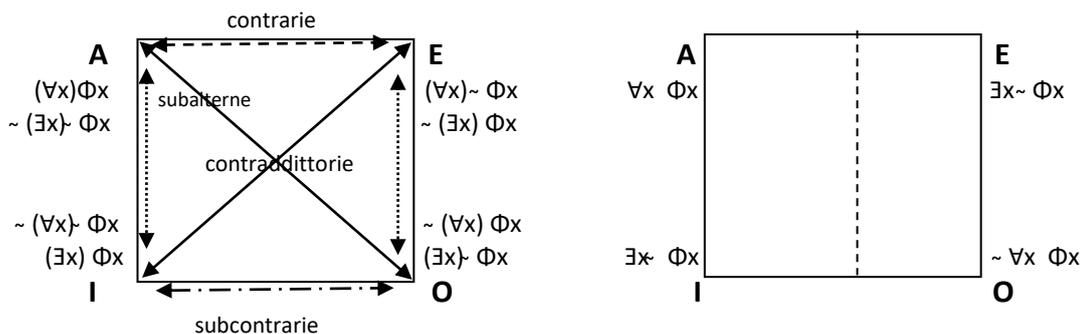
²⁵ Lacan 1983: 78.

²⁶ Non è possibile dar conto della letteratura dedicata al problema delle formule della sessuazione in Lacan. Ci limitiamo, qui, a richiamare – unitamente ai testi che verranno nel prosieguo citati -, i contributi essenziali di Chiesa

Per poter spiegare il punto, e prima di introdurre il “quadrato delle opposizioni” per come rivisto da Lacan (che non ne fa un quadrato, che ne mette in questione il senso), occorre anzitutto ricordare come le formule lacaniane abbiano bisogno, per essere comprese, di essere lette nella critica alla logica aristotelica. L’operazione di Lacan recupera, infatti, la lettura di Brunschwig del problema della proposizione *particolare* in Aristotele²⁷. Brunschwig distingue, qui, due tipi di proposizione *particolare* o, meglio, di intenderne il senso. Una è l’interpretazione che egli chiama “minimale” – e che è quella privilegiata da Aristotele – per cui dire “qualche A è B” implica che *almeno un A è B*, senza pertanto escludere la possibilità che tutti gli A siano B (la verità della particolare può pertanto implicare anche la verità della universale relativa alla stessa qualità). L’altra, invece, è l’interpretazione “massimale”, per la quale “qualche A è B” significa soltanto almeno un A *ma non più* di un A è B. Qui, pertanto, non-tutte le A sono B. La differenza, per quanto qui interessa, è che, nel primo caso, non è esclusa la possibilità di una relazione universale tra A e B: è possibile, infatti, che tutte le A siano B. Nella “massimale”, invece, si esclude tale possibilità, con la conseguenza che non sarà possibile dire né “ogni A” né “nessuna A”. Nell’uso massimale, cioè, ciò che è escluso è un *tutto* che possa fare uno.

Ma questo significa che la relazione di *sub-alternità* propria del quadrato aristotelico viene meno: dalla verità della universale positiva, cioè, non segue la verità della particolare positiva. Ancora: la relazione tra le due particolari cessa di essere una relazione di *sub-contrarietà*, per costituirsi come relazione di equivalenza: affermare “alcuni A sono B”, infatti, implica, nell’interpretazione “massimale”, anche affermare che “alcuni A non sono B”, e viceversa. Il recupero, da parte di Lacan, del senso *massimale* della proposizione particolare, è ciò che spiega la ragione per cui affermare che *ciascuna* singola donna sia iscritta all’interno della funzione fallica non implica affermare che allora *tutte* lo siano.

Per poter spiegare compiutamente la strategia sottesa alle formule lacaniane, occorre tuttavia seguire il modo in cui Lacan fa funzionare l’operatore della quantificazione (\forall) e quello esistenziale (\exists). Rappresentandolo, ora, servendosi della quantificazione – e delle relazioni tra quantificazione universale ed esistenziale – il quadrato logico “aristotelico” mostra di non corrispondere al modo in cui Lacan definisce le posizioni e il senso delle formule:



Ora, la prima cosa che va sottolineata è come il “quadrato” di Lacan non sia affatto un quadrato – e pertanto il confronto con quello “aristotelico” funziona anche per mostrare lo scarto che Lacan

2016: 105-160; Monribot 2013: 33-58; Zizek 2002: 57-76; Francesconi 2007; Pickmann 2006: 43-63; Ragland 2004; Fink 1991: 59-85. Per una lettura delle formule della sessuazione in corrispondenza con le antinomie kantiane, cfr. Copjec 1994.

²⁷ Brunschwig 1969: 3-26. Cfr., sul tema, G. Le Gaufeys 2006; Gilet-Le Bon 2015: 21-30.

introduce. Tra di loro i due lati non si relazionano – non hanno propriamente rapporto (non c’è rapporto sessuale). Il problema che definiscono le formule della sessuazione non è quello di individuare ciò che separa i due sessi, e di mostrare le relazioni logiche tra essi. Come ha osservato Dominiek Hoens, le formule della sessuazione – maschile /femminile - non articolano una opposizione binaria: non c’è opposizione tra le due parti, tra i due “lati”. Piuttosto, entrambi esprimono il medesimo problema – quello del rapporto tra il quantificatore universale e quello esistenziale – ma pensandolo secondo due logiche radicalmente differenti²⁸. Le formule, del resto, non hanno nulla a che vedere con il tentativo di trovare una caratteristica pertinente che possa differenziare gli uomini dalle donne. Tutt’altro: esse indicano *due* diverse logiche, tra loro eterogenee, due strategie diverse di articolare la necessità della differenza – l’impossibilità di *un* sesso –.

In questo senso, la funzione fallica cessa di essere quel che era nel “primo” Lacan, ossia il significante in base al quale si *costituisce* la distinzione tra i due sessi. Essa indica, diversamente, l’impossibilità dell’uno che è presente sia dal lato maschile che da quello femminile, che entrambi i versanti articolano, ciascuno in modo diverso²⁹.

Rispetto allora al modo “maschile” di articolare la relazione tra universale e la particolare – in cui l’eccezione è ciò che consente all’universale di costituirsi – occorre, per quanto qui interessa, analizzare brevemente il modo “femminile” di definire il medesimo problema.

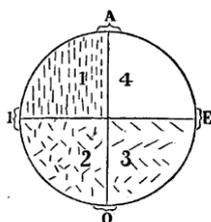
La proposizione *universale*, per il femminile, vale come: $\sim \exists x \quad \Phi x$. Non c’è donna che sia sottratta alla funzione fallica, non c’è donna che faccia eccezione rispetto alla funzione fallica. Se questa proposizione occupa il posto della “universale” *negativa* è per impedire, per “bloccare” la possibilità dell’equivalenza con la corrispondente *universale* affermativa, del tipo: *tutte* le donne sono soggette alla funzione fallica. Non *esiste* una qualche donna che sia sottratta alla funzione fallica. Non c’è eccezione, non esiste una donna che faccia eccezione. Ma il senza-eccezione non comporta, non implica allora che *tutte* siano soggette a tale funzione. Al contrario: impedisce proprio il costituirsi di un “tutte”. Proprio *perché* non c’è nessuna x che si sottragga alla funzione Φ (universale negativa), allora non tutte sono soggette ad essa (particolare negativa).

Qui, come è stato sottolineato, la formula lacaniana risente anche di un’intuizione di Peirce, secondo la quale l’universale negativo può essere inteso non tanto come l’insieme degli elementi

²⁸ Hoens 2019: 147.

²⁹ Cfr. Žižek 2014: 302-303: «In questo rifiuto della differenzialità come principio della differenza sessuale, Lacan supera la sua prima posizione, che era esattamente una posizione differenziale: la contrapposizione tra uomo e donna è la contrapposizione tra essere e avere (l’uomo ha il fallo, mentre la donna non ce l’ha, dal momento che lo è). Il significante fallico ora non è più ciò la cui presenza o assenza permette di distinguere l’uomo dalla donna». Non possiamo, in tale sede, dar conto compiutamente di come la funzione fallica sia intesa da Lacan, ma rinviamo, sul punto, alle precisazioni di Brini 2008: 107-111. Resta, tuttavia, l’obiezione fondamentale: nella “polemica del fallo”, secondo alcuni interpreti le «formule logiche dette della sessuazione, create nel 1972, non fanno obiezione al fallocentrismo dell’inconscio» (Soler 2003: 27). Perché, in altre parole, il significante dell’assenza di significante rimane comunque quello fallico? Perché il “fallo”? La questione è stata a lungo discussa – soprattutto all’interno del dibattito su psicoanalisi e femminismo – e non possiamo, qui, provare a ripercorrerla (lungo posizioni, tra le altre, come quelle di Juliet Mithcell, Ellie Ragland-Sullivan, Jacqueline Rose, per le quali si rimanda anche ai riferimenti bibliografici nel prosieguo). Ciò che tentiamo, qui, di fare, è: (a) da una parte, mantenendo sul piano *formale* il funzionamento delle formule lacaniane, mostrare come la funzione Φ possa essere letta anche senza il riferimento “fallico”, come funzione di “castrazione” intesa nel suo senso – *ontologico* – di funzione che separa essenza ed esistenza, universale e singolare; (b) dall’altra, ricordare come in gioco vi sia, più che il pensare che cosa sia la donna, il fallimento del modo maschile di costituire l’uomo *in relazione* alla donna, ed il modo in cui questo fallimento apre ad una critica *interna* al modo in cui il diritto pensa la differenza sessuale. Ma su ciò si avrà modo di tornare nel corso del presente lavoro.

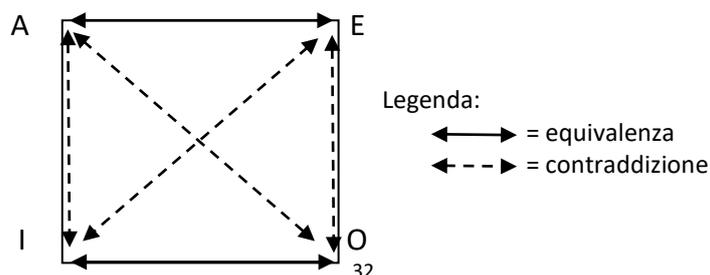
che non soddisfano la funzione, quanto come il luogo in cui non si incontra alcun elemento che la soddisfi. Il “quadrato” aristotelico, va ricordato, impone che, se è vera “Tutti gli S sono P”, allora è vera anche che “Alcuni S sono P”, ma in questo passaggio viene affermata anche l’*esistenza* di S. Ma affermare che tutti gli x sono P, significa necessariamente affermare che almeno un x esista? No, perché le proposizioni universali non implicano l’esistenza, mentre le particolari sì. Peirce consente di mostrare tutto ciò, proponendo una nuova suddivisione delle quattro proposizioni che costituiscono il “quadrato” – e che Lacan riprende³⁰:



31

Nel quadrante 1, le linee sono tutte verticali. Nel 2, alcune sono verticali e altre no, nel 3 nessuna linea è verticale, e nel 4 non ci sono linee. Ora, se con “linea” mi riferisco al soggetto come della proposizione e con “verticale” al predicato, allora, osserva Peirce, risulterà quanto segue: l’universale affermativa (A) e l’universale negativa (E) non implicano necessariamente l’esistenza del soggetto, nella misura sono entrambe vere se i loro soggetti non esistono (quadrante 4). Le uniche proposizioni che implicano l’esistenza dei soggetti cui si riferiscono sono le particolari (I e O). Ma questo significa che affermare che non c’è nessun tratto che non sia verticale non significa affermare che *tutti i tratti siano verticali*, poiché è vera sia nel quadrante 1 (e significherebbe: tutti i tratti esistono come tratti verticali) sia nel quadrante 4 (e significherebbe: non esiste alcun tratto non verticale, ma nemmeno un tratto che sia verticale). Ciò ci consente di comprendere il senso in cui $\sim \exists x \Phi x$ va inteso: affermare che non esistono x che non soddisfano la funzione fallica *non* significa affatto che “tutti gli x la soddisfano”, che tutti gli x esistenti la soddisfano, bensì: *non c’è nulla che non* la soddisfi. La formula lacaniana, diremo, cade nel quadrante 4.

Se seguiamo, inoltre, la riformulazione delle relazioni interne al quadrato che Peirce consente, e che Lacan riprende, avremo una diversa logica dei rapporti tra le proposizioni, la quale permette di comprendere meglio la questione a partire da cui le formule della sessuazione si definiscono:



Vediamo ciò che si è modificato:

A-E: mentre nel quadrato aristotelico universale affermativa e universale negativa sono *contrarie* (non possono essere entrambe vere, ma possono essere entrambe false), ora esse sono,

³⁰ Cfr. Le Gaufey 2006: 69.

³¹ Peirce 1931: 282.

³² Riprendiamo, qui, Le Gaufey 2006: 87.

a rigore, *equivalenti*: poiché non implicano necessariamente l’esistenza del soggetto, sono entrambe vere, come si è visto, se i loro soggetti non esistono. Come osserva Lacan, «se lo schema di Pierce, Charles Sanders, ha un interesse è perché mostra che definire che ogni x è y , cioè che ogni qualcosa è provvisto del tale attributo, è una posizione universale perfettamente recepibile senza che per questo ci sia una qualche x »³³;

I-O: non sono più *subcontrarie*, poiché la verità dell’una non implica la falsità dell’altra, e viceversa. Anche in tal caso, tra loro c’è equivalenza, nella misura in cui entrambe possono coesistere;

A-I, E-O: nel quadrato aristotelico, il rapporto tra universale e particolare è un rapporto di implicazione – da “Tutti gli S sono P” segue infatti “Alcuni S sono P”. Non così una volta che, con Pierce, si sia sottolineato come la proposizione universale – che non implica l’esistenza del termine cui si riferisce – non implichi la particolare corrispondente (poiché da “Tutti gli S sono P” non segue che “Alcuni S sono P”, perché non segue che *esista* almeno un S). Ora c’è a rigore *contraddizione*, almeno secondo il modo di leggere ciò che esse affermano secondo la logica “classica”: tutti gli x sono Φ contraddice che esiste un x che non è Φ , così come non c’è alcuna x che non sia Φ sembra contraddire che non tutte le x siano Φ)³⁴.

Certamente, dovremo vedere come il senso di tali proposizioni vada inteso, almeno dal lato “femminile”. Ma questa nuova dislocazione è cruciale per capire come non vi sia «alcun rapporto diretto tra la parte sinistra (maschile) e quella destra (femminile), nemmeno di contrarietà o contraddizione³⁵; le due parti messe l’una a fianco dell’altra, sono equivalenti, il che significa che semplicemente coesistono in un non-rapporto di indifferenza»³⁶ - e questo è certo uno dei sensi in cui va letta la tesi *il n’y a pas de rapport sexuel*. Se c’è “contraddizione” unicamente nel rapporto che ciascuno dei due lati definisce tra la propria universale e la propria particolare, ciò significa questo: la *differenza* è ciò che ciascuno dei due lati articola, per proprio conto, nel problema di “tenere insieme”, di risolvere la contraddizione tra ciò che ne va di esso nel linguaggio (proposizione universale: *ciò che io sono*) e ciò che ne va quanto all’ esistenza (proposizione particolare: *che io sono*)³⁷. Questo è ciò che vi è in gioco nella posizione, nel principio “non c’è

³³ Lacan 2010: 64.

³⁴ Un avvertimento è necessario. Il “quadrato logico” qui presentato costituisce una semplificazione del discorso lacaniano, il quale non cesserà di insistere su esso, precisandolo e svolgendo le sue implicazioni. Così, in *Le Savoir du Psychoanalyste*, seduta del 1° giugno 1972, Lacan ne fornisce una versione in cui quattro rette si intersecano in rombi, con frecce che, collegandosi, formano una sequenza lungo la quale si articola la funzione fallica, ed in cui ciascun quantificatore viene associato alle modalità ontiche (necessario, possibile, contingente, impossibile) (Lacan 2020: 203). Ciò che va notato, per quanto qui ci interessa, è che la relazione tra il *pastout* e il *pas d’exception* non è a rigore una “contraddizione”, ma ciò che Lacan chiama “indecidibile”. Se non possiamo, in tale sede, affrontare compiutamente la strategia sottesa al modo in cui viene in gioco il “quadrato” nel Seminario XIX, rimandiamo, sul punto, al necessario commento di Bousseyroux 2008: 9-27, nonché a Ritter 2009: 337-357. Per un approfondimento ulteriore della rappresentazione delle formule, cfr. Brini 2019; Porge 2020: 157-178.

³⁵ Cfr. anche Gilet-Le Bon 2015: 24, «car en effet, le but de Lacan que je vais suivre à grands pas est de défaire la bipolarité, la dualité sexuelle, ainsi qu’on va le voir défaire l’universelle affirmative et l’universelle négative en tant que deux contraires. Il veut briser la symétrie impliquée par la dualité, tout comme affirmation/négation, Ying/yang, actif/passif, châtré/non châtré s’articulent, sont en rapport en s’opposant symétriquement. Il ne veut pas de cela pour homme/femme, il ne veut pas en faire deux ensembles ou deux essences qui pourraient s’articuler et ainsi faire rapport».

³⁶ Žižek 2014: 292.

³⁷ Cfr. Zupancic 2018b: 163-164: «Il fatto che la “differenza sessuale” non sia una differenza differenziale (che potrebbe spiegare perché Lacan non usi mai effettivamente il termine “differenza sessuale”) può mostrarci perché le famose formule della sessuazione di Lacan non sono differenziali nel senso comune: esse non implicano una

rapporto sessuale”: non una tesi *sulla* differenza sessuale, ma la differenza sessuale come scarto e passaggio dalla logica aristotelica (fondata sul principio di contraddizione) ad un’altra logica post-aristotelica o, come Barbara Cassin l’ha definita, *ab-aristotélicien*³⁸.

Proviamo allora a fornire alcune precisazioni su come il lato femminile pensi la “particolare”, e la metta in relazione con l’universale, per come l’abbiamo interpretata. La particolare, sul lato femminile, non afferma l’esistenza di *almeno uno* (come la pensa il lato maschile), bensì opera la negazione del quantificatore universale: $\sim \forall x \Phi x$. Anche qui, non c’è equivalenza: essa non afferma l’esistenza della particolare corrispondente, non afferma, cioè, che esista almeno una donna che sia sottratta alla funzione fallica. Dire che *non-tutte* le donne sono soggette a Φ non equivale ad affermare l’esistenza di una donna che non sia soggetta a Φ .

E’ qui che dobbiamo recuperare il senso “*massimale*” delle particolare: per esso, $\sim(\forall x)\Phi x$ implica non soltanto che $(\forall x)\Phi x$ sia falsa, ma che lo sia altrettanto $(\forall x)\sim\Phi x$: il fatto, cioè, che non esista una donna che sia sottratta alla funzione fallica non permette di procedere alla corrispondente *universalizzazione*, ossia che tutte le donne condividano la *proprietà* di non essere sottratte a tale funzione. Non si tratta di una negazione forte – per riprendere i termini di Robert Blanché –: “universalmente non-p”, ma di una negazione debole, “non-universalmente p”³⁹. Il fatto, in altri termini, che nessuna x faccia eccezione alla funzione Φ è esattamente quel che impedisce la portata universale di Φ : poiché nessuna x si sottrae alla castrazione, allora diventa impossibile costituire le x come un *insieme*, come una classe definita da un significante.

Dobbiamo ancora trarre una ulteriore conseguenza. La singolarità di ciascuna donna, il fatto che ciascuna donna si “conti” sempre *una per una*, non fa di ciascuna una “eccezione”. Una donna non è la donna che si sottrae alla funzione Φ . Piuttosto, è *non-tutta* nella castrazione, perché essa non si può mai *identificare* completamente come se stessa, perché «una donna è in parte assente da se stessa». Così Lacan: «nella metà in cui è determinato dai quantificatori negati, il soggetto non può assicurarsi alcunché di un universo, per il fatto che niente di esistente costituisce un limite per la funzione. Così, fondandosi su questa metà, “esse” sono *non-tutte*, con la conseguenza, quindi, che non ce n’è nemmeno una che sia tutta»⁴⁰. Come è stato sottolineato da più interpreti, l’universale negativa $\sim \forall x \Phi x$ (es: “non tutte le mele sono rosse”) non può essere letta in *estensione*: essa non significa cioè qualcosa del tipo “nessuna mela è rossa”, ma “nessuna mela è del tutto, è completamente rossa”. Nei nostri termini, significa: non è possibile intendere il *non-tutta* come se individuasse una proprietà *comune* delle donne, come se funzionasse cioè nel senso di costituire l’insieme delle donne come quello definito da una proprietà in comune. Dall’apparente negazione dell’universale che è $\sim(\forall x)\Phi x$ non deriva l’affermazione esistenziale negativa del tipo “esiste una x tale che essa è $\sim\Phi$ ”⁴¹. Il *pastout* non significa: “tutte le donne

differenza fra due tipi di essere/i – non esiste contraddizione (antagonismo) *fra* le posizioni M e F. Al contrario, la contraddizione, o antagonismo, è ciò che queste due posizioni hanno in comune. È ciò che condividono e che davvero li lega».

³⁸ Cassin 2010: 12.

³⁹ Blanché 1966: 25. Cfr. G. Le Gaufey 2005: 191.

⁴⁰ Lacan 2013: 463.

⁴¹ Ciò, secondo Badiou, segnerebbe la posizione “intuizionista” di Lacan. Cfr. Badiou 1998: 291. Sul problema – che non possiamo qui affrontare, rimandiamo a Grigg 2008: 81-94; Sciacchitano 1998: 81-106; Sciacchitano 2006: 61-69.

non...”, ma “non tutta una donna è...”⁴². Ossia: ciascuna donna è *non-tutta* sottoposta alla funzione fallica, perché sfugge «all’universale del tratto che saprebbe identificarla»⁴³.

Relativamente agli obiettivi che ci siamo proposti, ci è sufficiente aver raggiunto questa posizione. Il modo “maschile” è quello di fare della funzione fallica una funzione costitutiva l’identità di ciascun sesso con se stesso, in quanto essa consente a ciascuna x di iscriversi all’interno di un insieme *chiuso* definito da una proprietà caratterizzante. Diversamente, il modo “femminile” è quello che si sottrae all’identificazione: esso non dà luogo a rigore ad un sesso, perché quel “tratto”, quel significante da cui pure nessuna donna è esclusa non fa delle donne dei membri di *una stessa classe*. Non c’è nulla, in altri termini, che faccia di una donna una donna – non c’è nulla, cioè, che consenta ad *una* donna di identificarsi in una classe caratterizzata da una proprietà comune. Per questo la tesi lacaniana “La donna non esiste” significa: non esiste in quanto non c’è un’*essenza* che la definisca – ciò che Lacan indica con “La” -, ossia in quanto non può essere costituita come un “tutto”, poiché le donne, le singole donne «non possono essere iscritte entro un “insieme”»⁴⁴.

4. Passaggio al diritto

Le formule lacaniane – abbiamo tentato di precisarlo – non spiegano, non rendono conto della differenza tra i due sessi (uomo/donna), non indicano neppure il modo in cui essa si costituisce. Non si tratta, cioè, di spiegare ciò che fa la differenza tra uomini e donne, il principio della loro distinzione (per questo, in fondo, Lacan non ha forse propriamente nulla da dire nel dibattito *sulla* differenza sessuale, né qui intendiamo in alcun modo parteciparvi). Detto altrimenti: maschile e femminile, uomo e donna *non sono* i due lati della differenza sessuale, non vengono in gioco come *i due sessi* della differenza sessuale. Indicano, piuttosto, due logiche di articolare la differenza, a partire dal fatto che non può che esservi contraddizione, a partire dall’impossibilità dell’uno, di un sesso che coincida perfettamente con se stesso.

E’ questo che ci consente non un semplice ripensamento della differenza sessuale. Non si tratta per noi, lo si ripete, di ripensare la *distinzione* – storicamente determinata, “performata” – tra uomini e donne. Non, almeno in questa sede, di tentare di legare le “formule della sessuazione” ai temi e motivi del *femminismo* – ciò rinvierebbe ad altri problemi, aprirebbe altre questioni, che non possiamo certo affrontare⁴⁵. Occorre insistere sul fatto che le formule della sessuazione *non rispondono* al problema di ciò che *distingue* gli uomini dalle donne, il maschile dal femminile. I due lati non indicano questo, non formulano una serie di criteri in base ai quali si distinguerebbe chi si iscrive dalla parte maschile e chi da quella femminile. La loro asimmetria, la loro non-corrispondenza, rimanda ad un altro livello della domanda, che è il seguente: come articolare

⁴² Chatenay 2012: 43: «Il ne s’agit pas seulement qu’on ne puisse écrire “toutes les femmes” et que l’on ne puisse que dire “pas-toutes” à leur propos; “pas-toute” aussi se dit de chacune, à chaque fois».

⁴³ Cadeau 2012: 114.

⁴⁴ Le Gaufey 2015: 194.

⁴⁵ Rimando, per una presentazione del difficile rapporto tra pensiero lacaniano e le filosofie “femministe”, cfr. Mambrini 2010; Fainwaks - Leguil 2015; Campbell 2004; Luepnitz 2003: 221-237; Wright 2000; Grosz 1990; Mitchell – Rose 1982. Si vedano inoltre i contributi raccolti in Matthis 2004 (tra cui segnalo in particolare quelli di J. Kristeva, *Some observations on female sexuality* e di J. Mitchell, *The difference between gender and sexual difference*), e in Brennan 1989. Un capitolo a parte meriterebbe lo studio dei rapporti tra Lacan e pensatrici come Luce Irigaray, Julia Kristeva e Judith Butler.

l'impossibilità dell'uno, l'impossibilità della coincidenza tra essere e linguaggio – poiché l'Uno, proprio perché è tale in quanto si *dice* come Uno, non è allora Uno, ma *due* (Uno-che-è-Uno)? Se c'è sempre e soltanto *due*, come articolare questa dualità?

Le due “logiche” rispondono esattamente a questa domanda, riformulabile anche nei termini che abbiamo visto: come articolare, come tenere insieme la proposizione particolare e l'universale, l'esistenziale e l'universale, l'esistenza e il linguaggio, l'affermazione *che x è* e l'affermazione di *che cosa x sia*?

La differenza sessuale è quindi «non la differenza tra i sessi, ma la differenza che attraversa il cuore stesso dell'identità di ciascun sesso segnandolo con il marchio dell'impossibilità»⁴⁶. La contraddizione espressa sul lato maschile è quella per cui la posizione dell'universale $(\forall x)\Phi x$ è possibile solo attraverso un'eccezione, l'esistenza di $(\exists x)\sim\Phi x$: la condizione di possibilità del costituirsi degli uomini come uomini, come *tutti* gli uomini, è anche ciò che impedisce, in ultima istanza, la *completezza* della classe stessa, poiché deve esistere almeno una *x* che non verifica la funzione Φ . Il lato femminile, per contro, disloca la contraddizione in maniera del tutto diversa: $\sim(\forall x)\Phi x$, $\sim(\exists x)\sim\Phi x$, indicano che non vi è mai eccezione, che non c'è nessuna donna che sia sottratta alla funzione “universalizzante” e che, pure, ciò è esattamente quello che impedisce di porre come esistente l'universalità, di costituire l'insieme delle donne. La condizione, che si verifica, per il costituirsi dell'universale (l'assenza di eccezione), è esattamente ciò che impedisce questo costituirsi.

Se questo è il punto, allora non dovremo pensare a un diritto finalmente “neutrale”, o che possa risolvere la contraddizione che è la differenza sessuale, bensì ad un diritto che la disloci, la articoli, secondo l'altra logica, secondo la parte destra della formula⁴⁷. Non dico che sarebbe un diritto “femminista” – se con ciò si intende, genericamente, un diritto orientato a valorizzare, tutelare, difendere chi, biologicamente, è donna (restando fermo che si può, si deve sempre denunciare e lottare contro il carattere “sessista” del diritto inteso in questa accezione – ma non è la questione che, qui, poniamo). Piuttosto, un diritto che ridefinisca la differenza sessuale articolandola sul piano di ciò che la logica lacaniana chiama il “femminile”.

Da questo punto di vista, che si sia uomini o donne, biologicamente, poco importa: le formule lacaniane, va ricordato, sono *della* “sessuazione” – dell'iscrizione di ciascuna *x* sul versante o sull'altro – proprio perché non presuppongono una distinzione tra i sessi iniziale. Lacan, come è stato notato, «si è guardato bene dallo scrivere *x* a sinistra e *y* a destra, ciò che avrebbe potuto fare se avesse pensato anche per un attimo che gli uomini e le donne si presentino come tali e ciascuno con qualità distinte da meritare di essere scritti e descritti separatamente»⁴⁸. Ma i due sessi non si separano, non si *distinguono* neppure *dopo*, per il semplice fatto che non ci sarà mai una *y*, che si è una donna proprio in quanto *non* ci iscrive del tutto, non si assume una proprietà che possa identificare la *x* come appartenente ad un “genere”, ad un insieme. Non ci sono *due* sessi. Ma non sono due proprio *perché* sono due le logiche, proprio perché non è la logica maschile la sola possibile.

⁴⁶ Zizek 2014: 292.

⁴⁷ Anche il problema del modo in cui i testi di Lacan possano iscriversi all'interno dei problemi propri della filosofia del diritto, resta, non solo in Italia, aperto. Su ciò, rimando ai recenti contributi, curati da Andronico 2016; a quelli raccolti nel numero *Psicoanalisi e legge*, in «Lettera. Rivista di clinica e cultura psicoanalitica», 2, 2012; a Ciaramelli 2016: 71-84, Chaumon 2014, e al più risalente Romano 1991.

⁴⁸ Le Gaufey 2016: 147.

Lo abbiamo già sottolineato: storicamente, il diritto produce la *distinzione* tra due sessi in modo non “neutrale”, ma sempre a partire da uno dei due sessi, il maschile, assunto come *matrice* di quella distinzione, la quale quindi avrà sempre il “primato” sull’altra. Se, in altri termini, il modo “maschile” non fosse assunto come matrice dell’opposizione, quella non potrebbe neppure essere un’opposizione, una distinzione, che presuppone l’identità con se stesso di ciascun “genere”.

Per questo nessuna distinzione tra sessi potrebbe mai essere “neutrale” – essa è già maschile. La legge che separa i due sessi, cioè, è già sessuata, è una legge maschile (la quale tuttavia si pone come “neutrale”, ossia al di fuori, e precedente, l’opposizione che fonda). Se *tutti* i soggetti del diritto hanno un sesso, se non c’è, nel diritto, soggetto che non sia – anagraficamente – assegnato ad una identità sessuale, il *soggetto di diritto* come tale si pone quale formalmente senza sesso, eccezione alla distinzione tra i sessi e al contempo *garanzia* della tenuta di tale distinzione (esattamente nel senso che esso funziona in modo tale che si apparterrà sempre ad un sesso, che ci si iscriverà nel diritto in quanto soggetti appartenenti ad un “genere”)⁴⁹. Ma questo significa anche che non è d’ostacolo al diritto – che non si giunge davvero a criticare il diritto “maschile”- il fatto che si riconosca una scissione tra identità biologica e identità di genere: «non c’è limite a ciò che il diritto può formulare come relazione giuridica, precisamente per accompagnare tutte le invenzioni di relazioni sessuali e di identità sessuali»⁵⁰. Non c’è *limite*: l’essenziale, per il diritto, è che *vi sia* soggetto, che *vi sia* identità.

5. Il lato “femminile” e i diritti

Ciò che vorrei sottolineare, è che il diritto – in quanto linguaggio della legge – non è mai altro che diritto “maschile”. E lo è non storicamente, ma logicamente: perchè non c’è diritto, per come lo abbiamo finora conosciuto, senza *nominazione*, ossia senza identificazione (x è x, x è y), senza funzione “universalizzante” (la costituzione di *classi* di soggetti, azioni, cose, etc.: i proprietari, i beni mobili, i veicoli, etc.).

Se così stanno le cose, allora non si dà un “diritto femminile”, bensì la sovversione del diritto, la critica continua e permanente al diritto da parte del femminile, se con ciò si intende l’altro modo di articolare e declinare la contraddizione tra proposizione universale e proposizione particolare, tra essere (linguaggio) ed esistenza (singolarità). Una donna, ciascuna singola donna, è ciò che fa da “ostacolo” al diritto, che impedisce ad esso di “chiudersi”, perché è *non-tutta nel diritto* (pur non essendoci nessuna donna che sia “fuori” dal diritto).

⁴⁹ Cfr. MacKinnon 1989: 244. Sul funzionamento del “soggetto di diritto” nel senso che abbiamo indicato – nell’impossibilità di rinviare alla amplissima letteratura sul tema – riportiamo le osservazioni di Demichel 1995: 462: «La personne physique entre masquée dans la sphère du droit: la femme est “traduite” en droit et en même temps oubliée; la personne humaine est valorisée, magnifiée (“les hommes naissent libres et égaux en droit”) et aussi omise dans sa spécificité sexuelle. Le droit fait de la femme un “homme” juridique: car le droit fait exister ce qu’il dénomme, en droit dire c’est faire. En parlant d’ “homme” le droit valorise le modèle masculin, qui devient la référence, l’identité juridique imposée. Et il construit la femme en homme, il la renvoie au sexe masculin. La femme parle et agit en droit “comme si” elle était un homme. La femme n’agit pas en tant que telle: en droit, elle est certes un “homme” comme un autre, si j’ose dire, mais comme elle n’est pas un homme mais une femme, elle n’est pas symboliquement habilitée à renvoyer à l’individu; l’homme a la réalité juridique de son apparence, il est conforme à la norme, la femme n’est que l’apparence de son être sexué; quand elle veut entrer dans le droit, elle doit le faire par la porte du masculin».

⁵⁰ Miller 2018: 82.

Se non c'è soggetto che non sia sessuato, ciò non comporta, però, il rivendicare la distinzione di due (o più) soggetti. Perché se c'è differenza, è proprio perché – nei termini lacaniani – la donna non è un soggetto. Ed è per questo che i suoi diritti, i diritti di ciascuna, sono tali proprio nella misura in cui mantengono sempre aperto un eccesso, una differenza, rispetto al diritto “soggettivo” di cui, ogni volta, essi sono espressione. Direi che ciò che definisce la posizione femminile è questo, in definitiva: il mio diritto è sempre *altro* del diritto che mi è riconosciuto e che faccio valere, è sempre non-tutto, è qualcosa che, nel realizzarsi, produce la propria differenza rispetto al diritto di “tutti”. “Tutti” è solo la condizione (logica, il quantificatore universale vuoto) alla quale ciascuno (ciascuna *esistenza*) realizza il proprio diritto. Ma lo realizza appunto come *proprio*, nella sua singolarità, e non come diritto di tutti (come se “tutti” esistessero).

E' questo il punto di una possibile lotta, credo, pratica e teorica – senza con ciò togliere, ma semplicemente *affiancandosi*, a ciò che ne va del “femminismo” propriamente inteso, e dunque sottoscrivendo quanto osserva Françoise Collin, che se «deve restare ontologicamente indecidibile che cos'è una donna, che cos'è un uomo, a meno di non soccombere a una nuova metafisica dei sessi», resta che «socialmente e politicamente uomo e donna sono però definibili. Il fatto di nascere donna, anche nel mondo attuale, non ci posiziona nello stesso modo che nascere uomo e non ci offre le stesse opportunità nella determinazione del mondo comune, il quale resta sempre unilateralmente definito anche quando diventa più favorevole alle donne». E se allora «una riflessione che preferisce mettere a confronto le categorie logiche e ontologiche del maschile e del femminile piuttosto che occuparsi delle posizioni effettive degli uomini e delle donne, per quanto interessante possa essere, elude dunque la dissimmetria dei gruppi sessuati che si incontrano e si affrontano nella realtà»⁵¹, certamente, qui, stiamo *eludendo* un problema, che altre sapranno meglio trattare, su cui non credo di non avere titolo per intervenire, senza con ciò tuttavia non riconoscere la necessità, l'urgenza, di un discorso femminista⁵².

Il “campo” degli spostamenti necessari, per quanto ci riguarda, è la giurisprudenza – intesa: la scienza del diritto come singolarità, come ciò che si *realizza*, che diviene ciò che è, unicamente nel suo farsi diritto di un caso –. Perché è solo un nuovo pensiero della giurisprudenza a rendere possibile la trasformazione della logica del diritto: giurisprudenza intesa non come ciò che *applica* il diritto, che *dice* ciò che caso singolare è *di diritto*, ma che riconosce e produce *come diritto* la *differenza* tra i diritti e il diritto. L'universale “femminile”, per essere tale, non può essere l'universale *del* particolare, l'insieme dei casi particolari che sono in essi ricompresi – perché, se fosse un *insieme* chiuso, non sarebbe universale, in quanto occorrerebbe, per costituirlo, almeno un caso che facesse *eccezione*, almeno un caso *non ricompreso* nell'insieme (e che funzionerebbe come suo limite *costitutivo*).

⁵¹ Collin 2008: 22.

⁵² E ciò possa valere – per quanto conta – come riconoscimento di quanto osserva ancora Collin 2008: 23: «Se “uomo” e “donna” sono, ontologicamente, in un rapporto di *différance*, ovvero in un differire che li rende inidentificabili, dal punto di vista sociopolitico sono presi in una struttura di dominio che li dualizza. L'esperienza continua a rinviare la donna alla sua appartenenza sessuata, una filosofia che si occupa della questione dei sessi presentandoli solamente nel loro differire indecidibile cancella questa esperienza. È in questo senso che si può parlare di un “antifemminismo” della filosofia contemporanea. Si tratta di un antifemminismo più sottile e certamente molto diverso da quello volgare della filosofia tradizionale che assegnava le donne a una posizione inferiore o specifica per natura, ma che, negando alle categorie di uomo e di donna ogni realtà sostanziale – e senza dubbio con giusta ragione – evita di interrogarsi sul loro effettivo dualismo gerarchico e sulle strategie da adottare per il suo superamento. Il pensiero *soft* rischia così di fare il gioco del pensiero *hard*».

L’universale è: $\sim(\exists x)\sim\Phi x$, che significa: non c’è nessun caso che non “rientri” nella norma, che per questo è realmente universale. Ma questo vuole dire anche, secondo la logica del “femminile” lacaniano: questo universale è necessariamente *inconsistente*, non è un *insieme* – è solo ciascun caso, nella sua singolarità, a realizzarlo di volta in volta, ed a realizzarlo pertanto *come* singolare. L’universale è il molteplice delle singolarità, che non giungono mai all’ Uno (“tutte le singolarità”): è $1+1+1+ \dots$, senza che questa addizione singolare giunga mai a fare 1 (è l’infinito numero di ciò che è compreso tra 0 e 1: è dunque una molteplicità minore di 1). Per questo, diremo, i “diritti delle donne” non sono i diritti che spettano ad un “soggetto” di diritto, *alle* donne, come classe: sono i diritti che spettano a *ciascuna* donna, senza che giungano mai a costituirsi come *un* diritto – dal contenuto identico a se stesso nella sua applicazione a ciascun caso “particolare”.

Se si dà allora qualcosa come i “diritti delle donne” – dove “donna”, lo ripeto, indica ogni x che si iscriva dalla parte femminile⁵³ –, essi possono definirsi come quei diritti che sono *non-tutti* coincidenti con la posizione soggettiva astratta da cui muovono per potersi definire e articolare⁵⁴.

Per questo non si tratta forse di rivendicare né una qualche “parità” né a rigore una distinzione rispetto ai diritti soggettivi “maschili” – e che sono maschili non perché si rivolgano agli uomini, sia chiaro, ma per la loro stessa forma, poiché definiscono una posizione soggettiva, il *tutti*, rispetto alla quale ciascuna x dovrà iscriversi per poter essere titolare e rivendicare quel diritto (l’uomo è sempre ogni uomo: «l’uomo può esserlo solo a titolo di *ogniuomo*»⁵⁵, vale a dire che ciascun uomo ha dei diritti solo a titolo di soggetto del diritto). Piuttosto, occorrerà inventare, di praticare un pensiero dei diritti che siano *non-tutti* il diritto a partire dal quale essi si configurano, *in funzione del quale* si iscrivono (Φ).

E’ solo a titolo di *una donna*, è solo in quanto una donna che ciascuna donna deve fare i conti con la propria iscrizione quale “soggetto” titolare di diritti (*ogni donna* non esiste, per il diritto, nel senso che il soggetto di diritto, ciò che fonda il “tutti”, è sempre maschile). I diritti delle donne non sono dunque diritti *diversi* o *più* diritti rispetto a quelli esistenti, rispetto ai diritti in funzione

⁵³ Inopportuno sarebbe, del resto, che, da uomo, parlassi dei diritti delle donne – intendendo per “donna” chi lo è biologicamente, anagraficamente o, più correttamente, la donna come *genere*, come l’ “altro” sesso rispetto al mio. Che le donne – il “genere” femminile – lottino per i propri diritti, è qualcosa cui posso ovviamente dare il mio assenso, ma inevitabilmente dall’esterno (e su cui, pertanto, non parlo, su cui non ho propriamente *niente da dire*). E’ la ragione, del resto, per cui il presente testo non tratta affatto di questo, e per cui esso non interviene sui temi e problemi propri del “femminismo giuridico”, su cui rimando – almeno per l’Italia - ai contributi raccolti in Casadei 2015, nonché a Facchi 1999: 129-153; Simone – Boiano – Condello 2019; Re 2017: 179-205. Sul problema dei “diritti”, cfr. anche, per la filosofia del diritto italiana – Baccelli 2004: 483-502; Pitch 2004; Gianformaggio 2005.

⁵⁴ Parliamo dei diritti delle donne, qui, sempre a partire dalla posizione lacaniana per cui «non c’è l’essenza del maschile e del femminile, e di conseguenza non c’è obbligo, l’anatomia non è il destino. Ciascuno è libero, dice Lacan, di collocarsi da un lato o dall’altro. [...] Se è così la questione di sapere perché è alle donne che il discorso imputa di schierarsi dal lato del “nient’affatto” che le fa radicalmente Altre, è priva di senso. Si potrà in effetti obiettarvi che non è perché sono donne che debbono schierarsi, ma solo se vi si schierano saranno chiamate donne» (Soler 2003: 228-229). Certo, ciò non significa che questa scelta sia libera: esiste infatti già da sempre una determinazione dell’identità sessuale – e *già da sempre* perché il soggetto vi si trova identificato fin dal momento della sua nascita. Si noti: non è il fatto che nelle nostre società essa si regga su un dato anatomico (l’avere o non avere il fallo del neonato), ciò che ostacola la “scelta”; è, piuttosto, il fatto che questa scelta sia sempre già stata fatta da altri (quali che siano i criteri normativi adottati). Da questo punto di vista ha ragione Andrea Long Chu a sottolineare come «se la transizione di genere – dalla semplice richiesta di usare un pronome anziché un altro, fino alle chirurgie più invasive – può insegnarci qualcosa, è che il genere è una cosa che ti viene *assegnata* da altri. [...] Quando si dice che una determinata identità di genere è “valida” si dice il vero, ma solo in senso tautologico. Nel migliore dei casi è una pretesa morale della possibilità, ma in sé non costituisce la realizzazione di questa possibilità» (Long Chu 2020: 46).

⁵⁵ Lacan 2010: 132.

dei quali si costituiscono le “posizioni soggettive” in un ordinamento giuridico – sono certamente *anche* questo, dal punto di vista della politica del diritto, ma non, per quanto qui cerchiamo di articolare, dal punto di vista logico.

Se esiste un altro modo di pensare i diritti, la strada, forse, è quella di muovere da questa posizione. Provo a fare un esempio “classico” – con le sue inevitabili semplificazioni. La posizione “maschile”, lo ricordo, è quella in cui una *x* (una esistenza) si iscrive come “uomo” alla condizione di *identificarsi* con la *x* del per-ogni, del “tutti” universale: un uomo è colui che si crede un uomo, appartenente alla classe degli uomini. In questo senso, l’ “uomo” è il soggetto del diritto. Per quanto, allora, un padre “reale” non coinciderà mai pienamente, nei fatti, con il ruolo che assume (poiché è la *funzione* paterna che fa di qualcuno un padre, e non viceversa)⁵⁶, egli è tale, è un “buon” padre, esattamente nella misura in cui si identificherà con la *funzione paterna*. Anche (e soprattutto) quando manca ai propri doveri, sa che essere un “buon” padre, per lui, consisterebbe nell’identificazione – impossibile – con la funzione paterna simbolica.

Diremo: un padre può essere padre solo a titolo di *ogni-padre*. Si potrebbe mostrare, invece, come l’iscrizione di una donna nelle relazioni *giuridiche* familiari funzioni secondo un’altra logica. Una madre è una “buona” madre solo attraverso una mancanza d’essere, solo nella logica del non-tutta, ossia: solo a condizione di «non essere completamente tutta per i suoi figli», solo a condizione di «preservare il posto del desiderio», di essere non tutta per i suoi bambini, e non tutta per l’uomo (almeno uno) per il quale è donna⁵⁷. Una madre è una “buona” madre proprio quando, allora, è *non-tutta madre*. Diversamente, un padre è sempre *tutto*, completamente un padre, per i suoi figli (anche, ripetiamolo, quando è un pessimo padre), nel senso che, nel rapporto con loro – nei diritti e doveri di questo rapporto – egli occupa sempre e integralmente la posizione di padre, e non altro, non è altro *dalla* funzione paterna. Diremo, secondo l’etimologia propria del termine: ogni padre è tale in quanto sostiene interamente la *persona* del padre (un padre non è mai altro, cioè, che la *persona* - e leggerei anche in questo senso il motivo lacaniano: *il padre è un morto*, non c’è padre che non sia morto da sempre).

Cosa significa, per noi, che le cose stanno diversamente, e nel senso indicato, per la madre? Significa che i suoi diritti e doveri, il suo iscriversi nelle relazioni proprie della famiglia, sono *non-tutti*: l’essere madre di una donna significa aver non-tutti i doveri di madre. Il che non vuol dire, se si è compreso il senso della logica “femminile”, che vi sarebbe un diritto o un dovere a cui ella sarebbe sottratta, rispetto cui farebbe “eccezione”. Vuole dire, piuttosto: nei suoi diritti o doveri di madre, ella è sempre non-completamente madre, è sempre anche qualcos’altro; nei suoi diritti o doveri di lavoratrice, ella è sempre non completamente lavoratrice, e così via. E per questo essi devono essere tutelati in modo tale da consentire alla madre di realizzare attraverso essi *anche* il suo essere altro da una madre.

Questa alterità è ciò che forse può consentire di cominciare a ripensare una teoria ed una pratica dei diritti, letti dal “lato” del femminile. Si tratterà, cioè, di pensare i diritti non come “attributi” di un “soggetto” che, come tale, è identico a se stesso (una madre è una madre, una lavoratrice è una lavoratrice, una donna è una donna, etc.), bensì come ciò mediante cui ciascuna donna – o meglio: ciascuna *x* che si iscrive sul lato “femminile” – trova il modo di tenere insieme, di articolare insieme ciò che resta inassimilabile al suo essere “soggetto”. Per questo, si potrebbe dire, non di diritti delle lavoratrici, diritti delle madri, etc., dovrebbe parlarsi – proprio perché, se declinati secondo una logica “femminile”, sarebbero piuttosto i diritti attraverso cui una

⁵⁶ Sul tema, posso solo rinviare, tra i molti contributi, a Porge 2012; Dor 2012.

⁵⁷ Miller 2015. Cfr. anche Soler 2003: 86-118; Tendlarz 2013: 116-124.

lavoratrice *realizza* il suo non esserlo tutta, una madre realizza il suo non esserlo completamente, e così via.

Non stiamo, ovviamente, proponendo una ridefinizione del contenuto di questi diritti. Ma un diverso modo di pensarli – e solo compiuto questo, potrà porsi la questione dei “contenuti”.

Questo vuol dire, a mio avviso, valorizzare la *contraddizione* che i diritti esprimono – che è la contraddizione tra la proposizione universale e la particolare. Occorre valorizzare la contraddizione, svilupparla, capire come *tenere insieme* le due proposizioni, articularle insieme. Ciascun individuo – esistente – non può rivendicare un diritto che a partire dall’universale, che *in funzione* della proposizione universale che lo istituisce, lo riconoscere come “soggetto” del diritto (come “tutti i lavoratori”, “tutti i cittadini”). Ma lo rivendica sempre *come* proposizione particolare, come affermazione del suo essere non-tutto lavoratore, non-completamente cittadino. Tenere insieme questa contraddizione, significa allora che i diritti “soggettivi” sono esattamente ciò che consente a ciascun individuo di realizzare *la sua propria e singolare differenza* rispetto a ciò che egli è “in partenza”, rispetto all’ “essere” che gli è attribuito come condizione per poter esercitare quei diritti.

In questo senso, i miei diritti *di* lavoratore non sono ciò che mi consente di “soggettivarmi” *come* lavoratore (questa è la logica “maschile”); al contrario, sono ciò che mi consente, da lavoratore, di soggettivarmi come differente dal mio essere un lavoratore (ad esempio come *vita attiva* al di là dell’*impiego*)⁵⁸. O, per riprendere l’esempio visto: i miei diritti di madre non sono ciò che mi permette di realizzarmi come madre (come tutta-madre), ma come non-completamente madre. Potremo allora generalizzare questo spostamento – l’unico, a mio avviso, che consenta di pensare una *teoria dei diritti* nella loro funzione di limite al potere, di opposizione invalicabile all’esercizio del potere ed all’essere governati. Il lato “femminile” mostra, infatti, questo: che finché i diritti sono pensati come dispositivi di realizzazione *del* soggetto (estrinsecazione della sua personalità, della sua volontà, della sua autonomia, etc.), essi continueranno sempre a operare secondo una logica dell’assoggettamento e della dis-individuazione.

Il punto allora consiste nell’invertire questa logica: i miei diritti *di* lavoratore non sono ciò che mi consente di realizzarmi *come* lavoratore – di identificarmi cioè con il soggetto-lavoratore universale, che è la posizione astratta da cui posso farli valere. Al contrario: i miei diritti di lavoratore, i diritti che ho in quanto lavoratore (soggetto astratto) sono quei diritti che devono contribuire ad *emanciparmi* dal mio essere un lavoratore, quei diritti attraverso i quali mi *realizzo* come non-soltanto lavoratore, come altro. E’ evidente: essi avranno, per contenuto, le mie condizioni di lavoro, saranno tutele del mio lavoro, ma saranno tali solo in quanto *attraverso* esse io possa realizzare un processo di emancipazione da esso.

E ciò varrà, allora, anche per gli esempi cui si è fatto cenno. I miei diritti di madre – i diritti, cioè, di cui ho la titolarità *in quanto* mi iscrivo nella posizione di “madre” (come soggetto del diritto) – sono tali non nella misura in cui attraverso essi mi identifico con ciò che è una madre per il diritto, ma, diversamente, laddove essi mi servano per realizzarmi come non-completamente madre. E così dovrà vale per i miei diritti di proprietario, di figlio, di cittadino, e così via – solo in questo modo sarà possibile pensare ad un altro modo di “essere” proprietario, cittadino. Occorrerà, certamente, un ripensamento radicale – il quale, è la tesi di fondo di questo intervento, implica l’assunzione della differenza sessuale come punto di rottura e messa in questione del “soggetto di diritto”.

⁵⁸ E’ su queste basi, credo, che si dovrà pensare un *nuovo diritto del lavoro*, ed in ciò non siamo distanti, forse, dalla linea di recente proposta da Stiegler 2019.

Ma questo resta, a mio avviso, il senso dei diritti come dispositivi di resistenza al potere. E', se si vuole, una concezione *farmacologica* – per riprendere un'espressione di Stiegler – nel senso che essa consente di trasformare il veleno in rimedio (perché il *pharmakon* è entrambe le cose), di fare di ciò che tende a produrre subordinazione e dipendenza ciò che permette di emanciparsi da quella stessa dipendenza che produce⁵⁹. Concezione, allora, per la quale i diritti "soggettivi" devono poter essere trasformati in modo da funzionare come diritti che permettono a ciascun individuo di emanciparsi dall'essere il soggetto che deve assumere per poterli rivendicare, attivare, realizzare.

Se, lo ripetiamo, leghiamo questa idea "farmacologica" al femminile – o, meglio, al modo femminile di articolare a differenza sessuale – è perché soltanto esso rende pensabile, e praticabile, una reale messa in questione del "soggetto di diritto" (cosa che, a mio avviso, non riescono a fare soluzioni che pure sono state proposte negli ultimi decenni – si pensi, ad esempio, allo spostamento sulla *persona*, per come intesa da autori quali Rodotà, o la critica filosofica ad esso). Messa in questione che non significa "liquidazione", ma, come si diceva, esercizio di una farmacologia, di pratiche che consentano di assumere il soggetto di diritto come ciò che permette all'individuo di realizzarsi come non-completamente soggetto.

E' questo che la logica del *pastout* consente: di tenere insieme, da una parte, l'esigenza che non vi sia nessuno escluso dall'essere soggetto di diritto (*universalità*), e, dall'altra, quella di far sì che il modo in cui ciascuno assume il suo essere soggetto di diritto funzioni come pratica di realizzazione dell'individuo come non-completamente soggetto (*singularità*), come emancipazione dalle condizioni che rendono possibile l'emancipazione stessa.

⁵⁹ Rimando, per una introduzione, a Stiegler 2007: 27-54. Per una introduzione al pensiero di Stiegler e in particolare alla "farmacologia", cfr. i contributi pubblicati in *Bernard Stiegler. Per una farmacologia della tecnica*, «Aut aut», 371, 2017; Vignola 2014: 5-30; Dillet – Jugnon 2013.

BIBLIOGRAFIA

- Andronico A. (a cura di) 2016, *La legge di Lacan. Psicoanalisi e teoria del diritto*, Teoria e Critica della Regolazione sociale, 13;
- Baccelli L. 2004, “In a Plurality of Voices. Il genere dei diritti, fra universalismo e multiculturalismo”, *Ragion Pratica*, 2: 483-502;
- Badiou A. 1998, *Sujet et Infini*, in Id., *Conditions*, Paris; Seuil, 1998;
- Blanché R. 1966, *Structures intellectuelles*, Paris: Vrin, 1966;
- Borrillo D. 2011, “Le sexe et le droit: de la logique binaire des genres et la matrice hétérosexuelle de la loi”, *Jurisprudence – Revue critique*, 2: 263-274;
- Bousseyrroux M. 2008, “Le Pastout: sa Logique et sa Topologie”, in *L’en-je lacanien*, 1: 9-27;
- Brennan T. (a cura di) 1989, *Between Feminism and Psychoanalysis*, London: Routledge;
- Brini J. 2008, “Remarques à propos de la fonction $\Phi(x)$ ”, *La Revue Lacanienne*, 1: 107-111
- Brini J. 2019, *Pour introduire le tétraèdre des formules de la sexuation (Leçon XIII du séminaire “Les Non dupes errent”*, consultabile sul sito <https://topologie2019.monsite-orange.fr/>;
- Brunschwig J. 1969, “La proposition particulière et les preuves de nonconcluance chez Aristote”, *Cahier pour l’analyse*, 10: 3–26;
- Brusa L. 2004, *Mi vedevo riflessa nel suo specchio*, Milano: Franco Angeli;
- Butler J. 2006, *Questione di genere. Il femminismo e la sovversione dell’identità*, trad. it. di S. Adamo, Roma-Bari: Laterza;
- Cadeau M.-C. 2012, “Un continente...non tutto nero”, in C. Fanelli – J. Jerkov – D. Sainte Fare Garnot (a cura di) 2012, *Le mie sere con Lacan*, Roma: Editori Internazionali Riuniti: 83-156;
- Campbell K. 2004, *Jacques Lacan and Feminist Epistemology*, London: Routledge;
- Casadei T. (a cura di) 2015, *Donne, diritto, diritti. Prospettive sul giusfemminismo*, Torino: Giappichelli;
- Cassin B. 2010, “L’ab-sens, ou Lacan de A à D”, in B. Cassin – A. Badiou 2010, *Il n’y a pas de rapport sexuel. Deux leçons sur «L’Étourdit» de Lacan*, Paris: Fayard;

- Chaaben M. 2017, "Le sexe neutre et le paradigme de la binarité des sexes", *Les Annales de droit*, 11: 87-106;
- Chatenay G. 2012, "Symptôme, Pas-Tout et À-Peu-Près", *Essaim*, 1: 37-47;
- Chaumon F. 2014, *Jacques Lacan. La legge, il soggetto e il godimento*, trad. it. di G. Tagliapietra, Pisa: ETS;
- Chiesa L. 2013, *The Not-Two. Logic and God in Lacan*, Cambridge: Mit;
- Ciaramelli F. 2016, "Jacques Lacan o della duplicità della legge", *L'inconscio. Rivista Italiana di Filosofia e Psicanalisi*, 2: 71-84;
- Cixous H. 1976, "Le sexe ou la tête?", *Les Cahiers du GRIF*, 13: 5-15;
- Cixous H. 1997, "Il riso della Medusa", trad. it. in R. Baccolini – M.G. Fabi – V. Fortunati – R. Ponticelli (a cura di) 1997, *Critiche femministe e teorie letterarie*, Bologna: Club: 221-245;
- Collin F. 2008, "Le donne e i filosofi", *Lettera internazionale*, 97: 20-23;
- Copjec J. 1994, *Sex and the Euthanasia of Reason*, in Id., *Read My Desire. Lacan against the Historicists*, Cambridge: Mit.
- Cosenza D. 2008, in P. D'Alessandro – A. Potestio (a cura di) 2008, *Su Jacques Derrida. Scrittura filosofica e pratica di decostruzione*, Milano: Led: 271-282,
- Deleuze G. – Guattari F. 2002, *L'anti-Edipo. Capitalismo e schizofrenia*, trad. it. di A. Fontana, Torino: Einaudi;
- Demichel F. 1995, "Représentation et sujet de droit", in Ephesia, *La place des femmes. Les enjeux de l'identité et de l'égalité au regard des sciences sociales*, Paris: La Découverte: 462-465;
- Derrida J. 1975, *Posizioni*, trad. it. a cura di G. Sertoli, Verona: Bertani;
- Derrida J. 2015, *Il fattore della verità*, trad. it. di F. Massari Luceri in J. Derrida, *La carte postale. Da Socrate a Freud e al di là*, a cura di L. Astore, F. Massari Luceri e F. Viri, Milano: Mimesis;
- Dillet B. – Jugnon A. (a cura di) 2013, *Technologiques: La Pharmacie de Bernard Stiegler*, Nantes: Cécile Defaut;
- Dor J. 2012, *Le Père et sa fonction en psychanalyse*, Toulouse: Eres;
- Duvert C. 2006, "L'homme et la femme dans le Code civil ou la dialectique du donné et du construit", in P. Bloch - C. Duvert - N. Sauphanor-Brouillaud (a cura di) 2006, *Différenciation et indifférenciation des personnes dans le Code civil*, Paris: Economica: 25-40;

- Facchi A. 1999, “Il pensiero femminista sul diritto: un percorso da Carol Gilligan a Tove Stang Dahl”, in G. Zanetti (a cura di) 1999, *Filosofi del diritto contemporanei*, Milano: Cortina: 129-153;
- Fainwaks F. – Leguil C. 2015, *Subversion lacanienne des théories du genre*, Paris: Michelle;
- Fersini M.P. 2020, “Eco Y Narciso. Escrituras De La Ausencia”, in J. Calvo González (a cura di) 2020, *La Cultura literaria del Derecho. Escritura, Derecho, Memoria*, Granada: Comares: 21-37;
- Fink B. 1991, “There’s No Such Thing as a Sexual Relationship: Existence and the Formulas of Sexuation”, *Newsletter of the Freudian Field*, 1-2: 59–85;
- Francesconi P. (a cura di) 2007, *Una per una. Il femminile e la psicoanalisi*, Roma: Borla;
- Franchini L. 2016, “Lo status dell’ermafrodita ed il problema della determinazione del sesso prevalente”, *Teoria e storia del diritto privato*, 9: 1-35.
- Gianformaggio L. 2005, *Eguaglianza, donne e diritto*, a cura di A. Facchi, C. Faralli, T. Pitch, Bologna: Il Mulino;
- Gilet-Le Bon S. 2015, “Le Pas-Toutisme de Lacan”, *Champ lacanien*, 2: 21-30.
- Grigg R. 2008, *Lacan and Badiou: Logic of the Pas-tout*, in Id., *Lacan, Language, and Philosophy*, Albany: State University of New York Press: 81-94;
- Grosz E. 1990, *Jacques Lacan. A feminist Introduction*, London: Routledge;
- Hoens D. 2019, “The Logic of Lacan’s Not-All”, *Crisis & Critique*, 6 (1): 130-155;
- Houbre G. 2014, “Un sexe indéterminé?: l’identité civile des hermaphrodites entre droit et médecine au XIXe siècle”, *Revue d’histoire du XIXe siècle*, 48: 63-75;
- Hurst A.M. 2008, *Derrida vis-à-vis Lacan. Interweaving Deconstruction and Psychoanalysis*, Fordham University Press,
- Lacan J. 1974a, “La significazione del fallo: Die Bedeutung des Phallus”, in Id., *Scritti*, II, trad. it. a cura di G. Contri, Torino: Einaudi: 682-693;
- Lacan J. 1974b, “La direzione della cura e i principi del suo potere”, in Id., *Scritti*, II, trad. it. a cura di G. Contri, Torino: Einaudi: 580-642;
- Lacan J. 1983, *Il Seminario Libro XX. Ancora. 1972-1973*, testo stabilito da J.-A. Miller, ed. it. a cura di G. Contri, Torino: Einaudi;

- Lacan J. 1996, *Il Seminario. Libro IV. La relazione d'oggetto (1956-1957)*, testo stabilito da J.-A. Miller, edizione italiana a cura di A. Di Ciaccia, Torino: Einaudi;
- Lacan J. 2004, *Il Seminario. Libro V. Le formazioni dell'inconscio (1957-1958)*, testo stabilito da J.-A. Miller, edizione italiana a cura di A. Di Ciaccia, Torino: Einaudi;
- Lacan J. 2010, *Il Seminario. Libro XVIII. Di un discorso che non sarebbe del sembiante. 1971*, testo stabilito da J.-A. Miller, edizione italiana a cura di A. Di Ciaccia, Torino: Einaudi,
- Lacan J. 2013, "Lo Stordito", trad. it. in Id., *Altri scritti*, testi riuniti da J.-A. Miller, edizione italiana a cura di A. Di Ciaccia, Torino: Einaudi: 445-493;
- Lacan J. 2020, *Il Seminario. Libro XIX. ...o peggio. 1971-1972*, testo stabilito da J.-A. Miller, edizione italiana a cura di A. Di Ciaccia, Torino: Einaudi;
- Le Gaufey G. 2005, "L'universel mis à nu", *La clinique lacanienne*, 10(2): 183-198;
- Le Gaufey G. 2006, *Le pastout de Lacan. Consistance logique, conséquences cliniques*, Paris: EPEL;
- Long Chu A. 2020, *Femmine*, trad. it. di C. Ciccioni, Roma: Nero;
- Luepnitz D. 2003, "Beyond the phallus: Lacan and feminism", in J.-M. Rabaté (a cura di) 2003, *The Cambridge Companion to Lacan*, Cambridge: Cambridge University Press: 221-237;
- MacKinnon C.A. 1989, *Toward a Feminist Theory of the State*, Cambridge (Mass.): Harvard University Press;
- Major R. 2002, "Derrida, lecteur de Freud et de Lacan", *Études françaises*, 38 (1-2) : 165-178;
- Mambrini L. 2010, *Lacan e il femminismo contemporaneo*, Macerata: Quodlibet;
- Matthis I. (a cura di) 2004, *Dialogues on Sexuality, Gender, and Psychoanalysis*, London: Routledge;
- Miller J.-A. 2015, "Mèrefemme", *La Cause Du Désir*, 1: 115-122;
- Miller J.A. 2018, "Dibattito" a proposito di F. Biagi-Chai, "Follia, una delle impasse nella civiltà", in P. Bolgiani – R. E. Manzetti (a cura di), *Politica lacaniana*, Torino: Rosenberg&Seiller, 2018: 82;
- Mitchell J. –Rose J. (a cura di) 1982, *Feminine Sexuality: Jacques Lacan and the "ecole freudienne"*, New York: Norton;
- Monribot P. 2013, "Le formule della sessuazione", *La Psicoanalisi*, 53-54: 33-58;
- Ortiz L. 2012, "À propos du genre: une question de droit", *Droit et société*, 1: 225-234;

- Peirce C.S. 1931, *The Aristotelian Syllogistic*, C. Hartshorne - P. Weiss (a cura di), *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, II, Harvard: Harvard University Press;
- Pickmann C.-N. 2006, “D’une féminité pas toute”, *La clinique lacanienne*, 11: 43-63;
- Pitch T. 2004, *I diritti fondamentali: differenze culturali, disuguaglianze sociali, differenza sessuale*, Torino: Giappichelli;
- Porge E. 2012, *Les noms du père chez Jacques Lacan. Ponctuations et problematiques*, Toulouse: Eres;
- Porge E. 2020, “D’un branchement des formules de la sexuation et de celle du discours analytique”, in Id., *Amour, désir, jouissance: Le moment de la sublimation*, Toulouse: ERES: 157-178;
- Ragland E. 2004, *The Logic of Sexuation. From Aristotle to Lacan*, Albany: State University of New York Press;
- Re L. 2017, “Femminismi e diritto: un rapporto controverso”, in M.G. Bernardini – O. Giolo (a cura di) 2017, *Le teorie critiche del diritto*, Pisa, Pacini: 179-205;
- Ritter M. 2009, “...mais le rapport ne s’écrit pas”, in J.-M. Jadin – M. Ritter (a cura di) 2009, *La jouissance au fil de l’enseignement de Lacan*, Toulouse; ERES: 337-357.
- Rolker C. 2014, “The two laws and the three sexes: ambiguous bodies in canon law and Roman law (12th to 16th centuries)”, *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte: Kanonistische Abteilung*, 1: 178-222;
- Romano B. 1991, *Per una filosofia del diritto nella prospettiva di J. Lacan*, Roma: Bulzoni;
- Sciacchitano A. 1998, “L’infinito, ovvero l’uno, gli uno e l’infinito”, *Aut aut*, 283-284: 81-106;
- Sciacchitano A. 2006, “Una matematica per la psicanalisi. L’intuizionismo di Brouwer da Cartesio a Lacan”, *Matematica e cultura*: 61-69;
- Simone A. – Boiano I. – Condello A. 2019, *Femminismo giuridico. Teorie e problemi*, Milano: Mondadori Università
- Soler C. 2003, *Quel che Lacan diceva delle donne. Studio di psicoanalisi*, trad. it. di G. Senzolo, Milano: Franco Angeli;
- Stiegler B. 2007, “Questions de pharmacologie générale. Il n’y a pas de simple pharmakon”, *Psychotropes*, 3: 27-54;
- Stiegler B. 2008, *Prendre soin, I. De la jeunesse et des générations*, Paris: Flammarion;

Stiegler B. 2019, *La società automatica. 1. L'avvenire del lavoro*, trad. it. di S. Baranzoni, I. Pelgreffi, P. Vignola, Roma: Meltemi;

Tendlarz S.E. 2013, "Ce qu'une mère transmet en tant que femme", *La Cause du Désir*, 3: 116-124;

Thomas Y. 1991, "La division des sexes en droit romain", in P. Schmitt Pantel (a cura di) 1991, *Histoire des femmes en Occident*, t. I, L'Antiquité, Paris: Plon: 103-156;

Thomas Y. 1998, "L'unione des sexes. Le difficile passage de la nature au droit", *Banque*, 12-13: 45-64;

Tonazzo D. 2008, "Tra Derrida e Lacan: un chiasmo", in P. D'Alessandro – A. Potestio (a cura di) 2008, *Su Jacques Derrida. Scrittura filosofica e pratica di decostruzione*, Milano: Led: 283-304;

Vignola, P. 2014, "Bernard Stiegler e la farmacologia dell'illuminismo", introduzione a B. Stiegler, *Il chiaroscuro della rete*, trad. it. a cura di P. Vignola, Tricase: Kainos: 5-30;

Wright E. 2000, *Lacan and Postfeminism*, Cambridge: Icon Books;

Zizek S. 2002, "The Real of Sexual Difference", in S. Barnard – B. Fink (a cura di) 2002, *Reading Seminar XX. Lacan's Major Work on Love, Knowledge, and Feminine Sexuality*, Albany: State University of New York Press: 57-76;

Zizek S. 2014, *Meno di niente. Hegel e l'ombra del materialismo dialettico*, II, trad. it. di C. Salzani e W. Montefusco, Milano: Ponte alle Grazie;

Zupancic A. 2018a, *Che cos'è il sesso?*, trad. it. di P. Bianchi, Milano: Ponte alle Grazie;

Zupancic A. 2018b, "Differenza sessuale e ontologia", *Philosophy Kitchen*, 5: 155-165.

Andrea Favaro¹

Autonomia del singolo e autorità dello Stato

ABSTRACT

The contribution presents some critical observations in order to the claim to recognize the “rule” of the autonomy and, consequently, of the law. Highlighting the vagueness of the notion of “sovereignty” and its crisis, the Author recovers some paradigms of juridical and political theory of Francesco Gentile to recognize a renewed importance of the classical thought. The contribution makes an attempt to analyze the state crisis with the aim of recognizing the roots of this crisis, especially in verifying the failure to respect the “autonomy” as the origin of the rule of law.

KEYWORDS

Autonomy, sovereignty crisis, political responsibility, law and concept, community and society.

INDICE

1. Premessa. Sul rapporto autorità-autonomia nell’esperienza giuridica; 2. Il paradigma della “autonomia del singolo” in Francesco Gentile; 3. Il singolo autonomo contro i tentacoli del monopolio di potere. Quale germe per l’ordinamento?; 4. Le esigenze del singolo e la contingenza della *communitas*; 5. Utilità sperata e imperitura insufficienza della legge positiva; 6. La legge (positiva) e l’antidoto dell’autonomia. Il magistero di Enrico Opocher; 7. Conclusione (non troppo) interlocutoria. Parallelo tra monopoli perituri: stato e tecnica.

1. Premessa. Sul rapporto autorità-autonomia nell’esperienza giuridica.

Nell’orizzonte della riflessione filosofico-giuridica, attraversato per secoli da alcune delle intelligenze più acute, persistono quali torrioni apparentemente inviolabili alcuni profili problematici sussistenti nel rapporto tra “autorità” (*pubblica/statuale/comunitaria*) e “singolo” (*soggetto/individuo/persona*).

Un rapporto che impone al giusfilosofo, come pure al pratico, di anelare (magari anche solo per non riuscire a raggiungere risultati ma restando in ricerca perenne, già feconda nel suo dipanarsi) a un originale «punto di arrivo di un itinerario culturale che ha

¹ andrea.favaro@univr.it - Assegnista di Ricerca presso il Dipartimento di Scienze Giuridiche dell’Università degli Studi di Verona.

radici lontane e che da sempre è andato alla ricerca di un diritto capace di ritrovare la sostanza dei rapporti umani rompendo la scorza degli enunciati, riscoprendo cioè la storia al di là del tentativo di ossificarla nella apparente immodificabilità delle parole o nella asserita inossidabilità dei dogmi»².

Ossificazione dell'esperienza, ossimorico rischio sempre denunciato dal Grossi mercé il magistero dallo stesso fatto proprio sia di Giuseppe Capograssi sia di Santi Romano. Insigni giuristi, questi, che se han concesso allo storico fiorentino di essere lucido nelle sue icastiche critiche al pensiero giuridico (un tempo) dominante, han rappresentato costantemente pure per molti altri studiosi un accorto monito a cogliere il concreto pulsare dell'esperienza giuridica.

La questione oggetto delle povere riflessioni presenti involve un tema “classico” nel senso più decisivo del termine. “Classico”, anzitutto, perché impone di volgere lo sguardo, ancora una volta, sul tema del fondamento del giuridico, sul legame tra le varie forme di normatività (giuridica, politica, morale, etica) e sulla questione se e come ciò possa qualificarsi scientificamente; su temi, dunque, che fanno parte della filosofia del diritto da tempo immemore e che appartengono pertanto al suo orizzonte teoretico più specifico, come testimoniato anche dalle più recenti ricerche gius-filosofiche³.

Lo sguardo che attraverserà i paragrafi che seguono sarà tutto avviluppato nella dinamica tortile dell'obbedienza (*indicazione/direzione*) prestata (o dovuta) dall'individuo rispetto ai comandi (*norma/legge*) offerti (o imposti) dalla autorità; comandi che il contesto moderno contemporaneo vorrebbe quali mere propaggini non solo dell'hobbesiana *auctoritas, non veritas facit legem* (Leviathan), ma pure della (*sempre hobbesiana, ma meno nota e non per questo meno influente nella scienza giuridico-politica moderna e contemporanea*) *veritas in dicto, non in re consistit* (De Corpore). Nel verificare quale caratteristiche possano meglio esprimere il rapporto tra obbedienza ed autorità, il presente contributo si atterrà esplicitamente alla teoresi sul paradigma di “autonomia” offerta da Francesco Gentile (1936-2009), già allievo di Enrico Opocher e del padre Marino (come pure del nonno Attilio)⁴, il quale senza remore ammoniva come proprio con la “autonomia” ci si trova, inevitabilmente, dinanzi “*al punto più scabroso d'ogni trattazione politico-giuridica*”⁵.

2. Il paradigma della “autonomia del singolo” in Francesco Gentile.

Per evitare, però, di essere trascinati in tale contesto argomentativo nel vortice creato dai pre-concetti formulati dalla modernità, si assumerà l'onere di riconoscere come nucleo nevralgico della disamina il paradigma che rende tale l'essere umano all'interno

² Lipari 2018: 349.

³ Vedansi per conferma la disamina e la bibliografia indicata anche in Andronico 2019: 115-152, nonché Tarantino 2018 e Turco 2017.

⁴ Sul rapporto di discendenza, non solo familiare, tra Francesco e Marino Gentile cfr. Mercadante 2016: 23-36, nonché, con utili richiami al magistero di Giuseppe Capograssi e Enrico Opocher, Ancona 2017: 287-320.

⁵ Gentile 2003: 225.

della comunità politica, ovvero la cifra della “autonomia” così come è stata problematizzata (e sempre tenuta quale lume di ricerca e magistero) da Francesco Vittore (*Attilio Rodolfo*) Gentile.

Come accenna il giusfilosofo nella sua unica (edita) allegoria⁶, è dato a ciascun individuo procedere oltre l’ordinamento *costituito* (e quindi, modernamente, *imposto*) e però tale impresa è da svolgersi tramite “una scala fatta di gradini di vetro trasparente, sostenuti da fili quasi invisibili, che saliva impercettibilmente sino al soffitto”⁷ e quindi la fatica risulta ardua anche per il giurista dall’Intelletto più fine, che troverà sempre all’ultimo l’appoggio vitreo “invisibile” sicuro e una volta trovato avrà la palpitante pazienza di sperimentare la solidità del filo che lo trattiene dal precipitare nel precipizio dell’irrazionale.

Non ritenendoci tali nè oggi nè, probabilmente, domani, tentiamo in questa sede lo sforzo indicato dal Gentile, proprio perchè sicuri di non riuscire a *conoscere* una meta definitiva e però sereni nel *sapere*⁸ che non può essere la difficoltà a negare l’essenza e così confermare che “*alla base del comportamento individuale sta (...) il principio di una giusta autonomia dell’uomo*”. Essenza che “è un punto molto delicato e difficile, per poterlo intendere con i soli strumenti di una logica puramente umana; in altri termini la logica umana ci consente di capire che non può non essere così, ma perché debba essere così diventa molto difficile da affermare”⁹.

Il nucleo nevralgico della “autonomia”, quindi, viene assunto quale perno fondante la disamina che segue, affinché possa essere da stimolo per letture e sviluppi di uno dei temi principali del filosofo del diritto patavino e che, forse, non è stato sempre opportunamente compreso.

Una lettura autorevole di tale paradigma la offre, da sicuro Allievo, Marco Cossutta quando inserisce quello che definisce il suo Maestro all’interno di una

prospettiva a-statuale e, quindi, intrinsecamente avversa a quella modernità politica e giuridica che egli nel problematizzarla ha rifiutato evidenziandone le aporie; ma una prospettiva che specifica il suo rifiuto dell’ente stato, massima espressione della modernità, in chiave an-archica in quanto volta ad espungere dall’esperienza

⁶ Gentile 2008: 85. Si tratta di uno degli ultimi scritti editi da Francesco Gentile, dell’ultima monografia in assoluto e, probabilmente nelle intenzioni dell’A. un estratto della ricerca svolta, a periodi più o meno intensi, lungo più di dieci lustri a partire dai suoi giovanili contributi sul pensiero del Saint-Simon e del Montesquieu. Per l’indicazione dei vari momenti (e temi) attraversati nei citati lustri di intensa attività scientifico-didattica ci si permette di rinviare a Favaro 2016: 173-205.

⁷ *Ibidem*.

⁸ Assumiamo anche in questa sede il distinguo tra “sapere” e “conoscere” mutuato da Gentile M. 1987: 17-23, dove il filosofo indica una “salita” “delineando (...) la funzione che nel sapere hanno il conoscere, il concetto e la dimostrazione. Il sapere ha uno stretto rapporto col conoscere, in quanto ogni sapere è un conoscere, sebbene non ogni conoscere sia un sapere. (...). Il sapere, (...), si distingue dalle altre forme di conoscere, in quanto imprime all’inquietudine dispersa delle rappresentazioni non collegate e non capaci di persistenza un orientamento e una direzione comune” (pp. 17-18). Sul rapporto tra la teoresi di Marino Gentile e Francesco Gentile all’insegna dell’esperienza giuridica di matrice capograssiana cfr. nuovamente il saggio di Ancona 2017: 287-320.

⁹ Gentile 2016: 255.

giuridica e politica l'idea di un fondamento del vivere sociale basato sul dispiegarsi del potere¹⁰.

Prospettiva “*a-statuale*” e “*an-archica*”, quindi, quella della “*autonomia*” che in Gentile richiama il gemito imperituro della resistenza alternativa che ciascun soggetto possiede insita nell'intimo dinanzi all'invasione pervasiva del *leviathan* di turno, monarchico o democratico che sia poco importa. Alternativa che non potendo non originare dal soggetto, *rectius* dall'individuo¹¹, e tenta l'imperitura ricerca del senso dell'esistenza di una comunità quale dimensione utile a riconoscere il *suum* di ciascuno e non a far prevalere il proprio (astratto) della comunità-istituzione sull'identità del soggetto umano¹².

Per dar vita ad una comunità, come ricorda il giusfilosofo, bisogna principiare la disamina dal soggetto che della stessa è il germe: “*poiché è impossibile trattare dell'autonomia del soggetto, dell'io, senza che l'io sia messo radicalmente in discussione*”¹³.

Riemerge in tali termini il “*domandare tutto*”¹⁴ che Gentile proietta in ciascun ambito e che anche in questa sede tentiamo di emulare a partire dal tema della “libertà” del singolo e della “legittimità” del comando eteronomo (allo stesso singolo soggetto) perchè

in chi abbia un abito di meraviglia, di attenzione, di amore per il sapere, sorge il bisogno scoperto della necessità radicale di problematizzazione; qui avvertiamo la necessità di affrontare il problema del sapere in una prospettiva filosofica, cioè nella

¹⁰ M. Cossutta 2013: 171. Tale richiamo, come lo stesso A. riferisce, era stato già svolto finanche in termini maggiormente esaustivi e però ugualmente stessi in tratto di semplici cenni in Cossutta M. 2006: 237-252, ma specie quest'ultima ove si legge: “La trasformazione del rapporto politico incentrato sull'autonomia in rapporto basato sul potere palesa il sorgere del dispotismo, del decadimento del soggetto umano ad oggetto fungibile nelle mani di chi detiene il potere. In questo senso non appare illegittimo poter definire la prospettiva giuridico-politica tracciata da Francesco Gentile come *anarchica*, ovvero quale affermazione della intrinseca estraneità del diritto dal potere”.

¹¹ Sull'utilità e preferibile utilizzo dell'espressione “individuo” dinanzi ad altre all'interno del contesto ordinamentale moderno-contemporaneo, rinviamo al magistero di Capograssi G. 1969.

¹² Utili potrebbero essere vari possibili richiami e talune potenziali comparazioni, incompatibili con i limiti della sede presente, a Stirner M. (*pseudonimo di Johann Caspar Schmidt*) 1979 [1845]: 19-24 e 196-220. Non è dato conoscere con certezza se il Gentile abbia mai compulsato l'opera stirneriana e nella biblioteca della Fondazione Gentile è presente una traduzione de *L'Unico*, che però sarebbe stata di proprietà del padre (la Biblioteca della Fondazione raduna i testi appartenuti al nonno Attilio, al padre Marino e al Nostro Francesco) e un'altra traduzione (la prima in italiano, a cura del Zoccoli, nel 1902) è presente nella Biblioteca di Filosofia del Diritto dell'Università di Padova, ove pure è presente una edizione in lingua originale (del 1924). Un dato che può essere utile è la citazione di un saggio sullo Stirner in Gentile F. 1984: 10 (e precisamente quello di Penzo G. 1981 – che delle tre edizioni [1972, 1981 e 1996] è l'unica presente nella Biblioteca di Filosofia del Diritto dell'Università di Padova; il saggio del Penzo tenta di seguire quelli precedenti di M. Buber e A. Camus al fine di collocare Stirner nell'alveo dell'esistenzialismo europeo) e che consente al Gentile di avvicinare lo Stirner al Rousseau tra le “*più radicali espressioni di individualismo elaborate nell'ambito della scienza politica moderna*” (*ibidem*).

¹³ Gentile 2016: 247.

¹⁴ Cfr. Gentile 1987: 47-60.

prospettiva di chi non riduce l'interesse al sapere per fare, ma riconosce la valenza del sapere in sé, della sua ragion d'essere: non sapere per operare, bensì sapere per sapere, per conoscere l'essere¹⁵.

Ponendo la riflessione presente sotto l'egida del pensiero c.d. "classico"¹⁶ assumiamo quale dato di partenza l'affermazione critica "*non vi è stato senza autorità*", sulla scia della quale è plausibile (in termini moderni) ammettere che non vi sarebbe stato senza sovranità¹⁷, secondo l'analogato suo e precisando che nessun reale ordinamento può essere dato per sovranità umana e allo stesso tempo esponendo (per poterne meglio evidenziare le aporie) l'ermeneutica contemporanea che attribuisce tale attributo (l'essere "sovrano") anche a enti creaturali.

Ad ogni modo, pare utile evidenziare come la riflessione politico-giuridica, anche a livello internazionale, sia oggi in totale difficoltà nell'offrire chiavi di lettura adeguate che giustifichino (o, eventualmente, sostituiscano) il paradigma moderno di *sovranità*, assumano come risolvibili le problematiche fornite dalla multiculturalità ed anticipino il loro prevedibile impatto sui fondamenti costituzionali e sul diritto degli stati (specie se democratici).

3. Il singolo autonomo contro i tentacoli del monopolio di potere. Quale germe per l'ordinamento?

Pare inevitabile declinare il paradigma moderno della sovranità dello stato lungo il pendio inclinato che lo porta alle origini del potere (umano).

E così possiamo tornare alla fonte (giuridica) dello *iustitium* e trovare il senato romano, il quale aveva il potere di sospendere il diritto non tramite *imperium*, *potestas*,

¹⁵ Gentile 2016: 247.

¹⁶ Per un utile rinvio, anche per l'argomentare giuridico, sul concetto di "classico" rimandiamo a Eliot 2003 [1945]: 473-495, ove si legge anche «Un classico non *appare* se non quando una civiltà, una lingua e una letteratura sono mature» (*Op. cit.*, p. 475 – *corsivo nostro*).

¹⁷ Circa il concetto di "sovranità" pare interessante assumere in questa sede una critica che gli è stata rivolta da parte di un filosofo che vorrebbe assumere quale fondamento della propria denuncia proprio una impostazione classico-tomista. Jacques Maritain, infatti, considerava la sovranità dello stato un "delitto semantico" (cfr. Guccione 2001: 80 ss.) rimproverando al pensiero giuridico-politico della modernità, a partire da Jean Bodin per arrivare a Rousseau, di aver spogliato il concetto di sovranità del suo reale significato: «La sovranità vuol dire due cose: 1) un diritto alla indipendenza suprema e al supremo potere come diritto *naturale* e *inalienabile*; 2) un diritto ad una indipendenza e a un potere che nella loro propria sfera sono supremi *assolutamente* ovvero sia in modo *trascendente*, e non *relativamente* o come appartenenti alla *parte più alta* nel tutto» (Maritain 2003 [1951]: 40); per una lettura critica e svelatrice di tutte le aporie del pensiero giuridico-politico moderno condotta per autori – Marsilio da Padova, Nicolò Machiavelli, Jean Bodin, Thomas Hobbes, John Locke, Immanuel Kant, Giambattista Vico, Jean Jacques Rousseau, Hans Kelsen –, vedasi Gentile 2016: 41-127. Dal canto della sua prospettiva, non solo di fede, Maritain evidenzia come la qualifica di "sovrano" spetta esclusivamente a Dio perché egli solo è assolutamente, in quanto ente soprannaturale, indipendente dal tutto su cui è, appunto, sovrano. L'idea, allora, che il monarca sia sovrano in modo assoluto è falsa, quanto pure l'idea democratica di matrice rousseauiana che lo sia il popolo. Sul punto vedansi utili approfondimenti in Ancona 2004 nonché, se si ritiene e in merito alle aporie della "sovranità", in Favaro 2012: 263-295.

ma tramite *auctoritas*, *rectius auctoritas patrum*, che è il sintagma che definisce la funzione specifica del senato nella costituzione romana.

Con il tema della *auctoritas* ci troviamo dinanzi ad un fenomeno giuridico-politico che si contrappone al tema della *potestas* e che nell'età moderna sono costantemente confuse tra loro (e il tema della rappresentanza politico-giuridica non aiuta a sanare la differenza autentica tra i due paradigmi).

Con il tema della *auctoritas*, inoltre, torniamo al soggetto perché *auctor* deriva da *augeo* e l'*auctor* è *is qui auget*. In questi termini l'autorità primigenia è quella di colui che agisce in autonomia e così la primigenia autorità può dirsi l'autonomia stessa del soggetto in quanto creatura deliberante. E con l'autonomia si recupererebbe il tema della obbedienza e della osservanza limitata (*rectius* inevitabilmente e coerentemente negata) delle leggi ingiuste.

In questo frangente pare utile allora tornare al magistero di Francesco Gentile, che propriamente affermava e insegnava come l'autonomia (del soggetto) sia in realtà il “germe dell'ordinamento”¹⁸.

Provocato dalle osservazioni critiche di Gonzalo Letelier¹⁹ e così tentando un confronto sul piano tematico proposto dallo stesso tramite il recupero del magistero aristotelico-tommasiano²⁰, si potrebbe utilmente affermare che l'autonomia in Gentile è (più correttamente)²¹ riassumibile nel ragionamento col quale San Tommaso afferma: “l'uomo non è ordinato alla comunità politica secondo tutto se stesso e secondo tutte le cose sue (*secundum se totum et secundum omnia sua*) (...), ma tutto ciò che l'uomo è, e ciò che può, e ha (*totum quod homo est, et quod potest, et habet*), deve essere ordinato a Dio”²².

In aggiunta, a conferma ulteriore di come l'autonomia riconosca un valore “autonomo” (propriamente) di regolamentazione nel giusto delle cose (*e così anche a prescindere da una legge/ordinamento pre-esistente da accogliere/accettare/subire*), si veda quando Tommaso spiega l'affermazione di Aristotele per la quale la città è anteriore per natura alla famiglia e al singolo uomo, in quanto essa è il tutto, e il tutto è anteriore alla parte.

A questo proposito l'Aquinate ammette che il tutto è, sì, anteriore alla parte, sia per natura che per perfezione, ma aggiunge che ciò deve essere inteso solo relativamente alla materia, non anche relativamente alla specie (*sed hoc intelligendum est de parte materiae, non de parte speciei*).

¹⁸ Sul tema della autodeterminazione del singolo, meglio definita “autonomia” della persona, mutuiamo Gentile 2001: 37-41; nonché Gentile F. 2016: *passim*.

¹⁹ Cfr. Letelier 2015: 65-66.

²⁰ Dando per scontato che sia un errore banale, logico prima che scientifico, quello svolto in buona fede da taluni nell'imporre quale parametro di tenuta della coerenza il magistero tommasiano non solo (e soltanto) per gli autori che si richiamano esplicitamente a tale parametro, ma pure a coloro, come il Gentile, che assumono la filosofia dell'Aquinate quale sostegno utile, ma non unico (e nemmeno univoco) della propria elaborazione giusfilosofica.

²¹ Rispetto ai riferimenti tommasiani proposti in Letelier 2015: 60-61.

²² Tommaso d'Aquino [1485], q. 21, a. 4, *ad tertium*.

Probabilmente ciò significa che se si guarda alla specie, per esempio alla specie umana, da cui è presa la nozione che serve a definire l'uomo, cioè la razionalità, allora non è più vero che il tutto precede la parte, perché la razionalità, che è parte dell'uomo inteso come specie, cioè è parte della sua definizione, precede il tutto, in quanto ne costituisce l'anima, cioè la forma.

In ogni caso Tommaso sembra ammettere che l'uomo, se inteso non come parte materiale della città, ma come specie, o meglio ancora come razionalità, non solo non è posteriore alla città, ma anzi la precede, quantomeno in termini di "germinazione" direbbe Francesco Gentile, e così la capacità di autoregolamentazione dovrebbe essere intesa quale elemento primigenio ("germe dell'ordinamento" appunto) perché viene prima dell'ordinamento e non può essere (solo) espressione di adesione allo stesso, implicando così inevitabilmente le precedenza di questo rispetto al singolo soggetto²³.

Sul punto è tornata anche autorevole dottrina affermando che

la capacità di generare leggi della comunità umana non sorge (...) da una legge previa data da chi ha il potere nella società; al contrario, è una capacità originaria che corrisponde alla comunità come soggetto primario del potere di autoregolazione²⁴.

4. Le esigenze del singolo e la contingenza della *communitas*.

Sempre mutuando il magistero di Tommaso d'Aquino, non resta quindi che tentare di indicare una prospettiva di ricerca da sviluppare conclusivamente secondo uno schema strutturato nei due passi seguono: (1) analisi del rapporto tra autorità (*eteronoma*) e autonomia (*della persona*): i concetti di *societas* e *communitas* a confronto; (2) verifica della giustificazione della legge positiva in rapporto con la volontà dell'individuo.

Come è più che intuibile tale schema potrà essere fecondamente sviluppato alla luce del paradigma (fondamentale, appunto, come vedremo *infra* sin dal primo Gentile) della autonomia come "germe dell'ordinamento" nel senso già affermato dall'Aquinate sia con:

il bene della moltitudine è maggiore del bene di uno solo che fa parte della moltitudine, ma è minore del bene estrinseco a cui la moltitudine è ordinata [bonum extrinsecum ad quem multitudo ordinatur]²⁵; sia con "le sostanze intellettuali sono governate per se stesse, le altre cose invece per esse" è così "la creatura razionale è governata per se stessa"²⁶.

²³ In questi termini la lettura offerta da Letelier mostra molteplici elementi positivi e però in tema di lettura degli esseri umani, probabilmente ricorre ad un parallelo originale, ma non dimostrato, come quando assume in un parallelo e metafora l'individuo/cittadino come fosse un "appetito". Il richiamo agli "appetiti" per qualificare l'esistenza relazionale umana è curiosamente interessante perché rievoca le teoresi di Hobbes (*Leviatano*) ma pure di Hegel (*Lineamenti di filosofia del diritto*). Per una esauriente presentazione delle tesi di entrambi gli autori citati, cfr. Todescan 2013.

²⁴ Hervada 2013: 65.

²⁵ Tommaso d'Aquino [1485]: I-II, q. 39, a. 2, *ad secundum*.

²⁶ Tommaso d'Aquino [1259]: III, c. 112.

Da parte sua, Francesco Gentile, recuperando quanto affermato almeno sin dal 1983²⁷, ha chiarito che

Platone (...) ci aiuta anche a comprendere che (...) l'essere autenticamente ciò che si è ha anche una particolare importanza sociale, perché la mia presenza all'interno della comunità, perché vi è una relazione molto stretta fra ciò che è la virtù ai fini della comunità e la virtù ai fini dell'individualità, della soggettività, cosicché l'essere virtuoso per la comunità significa anche essere effettivamente virtuoso per se stesso, tanto che non c'è uno iato fra l'essere per se stessi e l'essere per la comunità; si tratta del più autentico significato di quella formula aristotelica, secondo la quale «l'uomo è un animale socievole»²⁸.

Svolta tale premessa, collochiamo la riflessione all'interno dell'orizzonte attraversato dall'azzurro del metodo dialettico e così recuperiamo quanto accomuna le affermazioni per attribuire il giusto peso agli elementi che le differenzia.

A ben vedere un fecondo parallelo col magistero gentiliano può essere svolto tramite la teoresi di Hervada²⁹, la quale testimonia lucidità e precisione nell'attribuire distintamente la capacità di auto-governo all'interno della (sola) *comunità* e delineare la legge quale elemento strutturale, invece, per la (sola) *società*.

Precisione e lucidità che consentono di evidenziare il rapporto tra le due “conformazioni” e il ruolo che all'interno delle stesse può essere affidato all'individuo e così alla autonomia del medesimo.

Per poter scorgere compiutamente tale rapporto è opportuno sondare dialetticamente la possibilità di scorgere un distinguo tra “*communitas*” e “*societas*”.

Distinguo che rende ragione di se stesso, se collocato nell'alveo della modernità, visto che il pensiero aristotelico, invece, riconosceva una comunanza di natura ed intenti ad entrambe le già dette “conformazioni”.

Se il significato della prima (*communitas*), ora (ma sempre) appartiene all'alveo della dottrina giuridico-politica classica, l'obiettivo della seconda (*societas*), oggi (più di ieri) è consono alla riflessione moderna dell'agire politico-statuale. E, difatti, quando si sperimenta l'agone politico odierno, è più facile incontrare nel dibattito quotidiano il termine “società” piuttosto che “comunità”, tenendo sempre in debito conto che spesso coloro i quali, sempre rari, preferiscono utilizzare il secondo paradigma rispetto al primo, implicitamente tradiscono la volontà di ancorare il loro pensiero propriamente ad autori classici. Il tutto se i due termini vengano intesi quali sinonimi.

Ma “*communitas*” e “*societas*” possono dirsi, oggi, realmente sinonimi? Tenderemo ad escludere tale affermazione, e è necessario allora rispondere all'appello su cosa differenzi la *comunità* rispetto alla *società*?

²⁷ Cfr. Gentile 1984: 117-118; su questo testo gentiliano feconde ancora risultano le riflessioni di Cossutta 2006: 237-252.

²⁸ Gentile 2016: 214.

²⁹ Cfr., da ultimo, Hervada 2013.

I termini si riferirebbero a due concezioni differenti di stato/ordinamento, visto che la *comunità* in generale è un gruppo di persone che stanno insieme, perché riconoscono un fine comune, appartengono ad una realtà solitamente distinta nei contorni e posseggono la consapevolezza di appartenerci; in sunto, la comunità fonda lo stato in virtù di una relazione naturale di prossimità, come prodotto della propria natura relazionale.

La *società*, invece, indicherebbe un insieme di persone che, in una condizione non conflittuale e, se tale, solitamente smussata da un accordo/contratto, perseguono, ciascuno, gli interessi individuali. Tali persone, quando possono esercitare realmente la propria volontà, scelgono di vivere sotto un unico potere sovrano spesso per un calcolo di opportunità, tramite un contratto che conserva una naturale estraneità reciproca, giustificata teoricamente e quotidianamente vissuta.

5. Utilità sperata e imperitura insufficienza della legge positiva.

Se su questi binari par possibile riconoscere il distinguo implicitamente ricordato da Hervada, risulta così immediato concordare con il noto canonista e invenire, forse oggi più di ieri, nella (sola) *comunità* la capacità di auto-governo e nella *società*, invece, la necessità della presenza/imposizione di regole eteronomi utili per “coordinare” volontà altrimenti non accomunabili.

Una conferma di tale disamina è rinvenibile in altro e successivo passaggio dell’opera ove si legge che “*La natura dell’uomo è libera, possiede la libertà. Perciò la legge naturale presuppone nell’uomo (...) la facoltà di auto-regolarsi*”³⁰. Così l’Autore, da un lato, riconosce la capacità di autoregolamentazione in ciascun soggetto umano, prima ancora che in qualsivoglia comunità, e confermerebbe implicitamente la differenza con il paradigma della *società*, che dell’elemento comune non partecipa se non previo accordo (ovvero in adesione implicita/obbligatoria al medesimo). Dall’altro lato Hervada, come difatti meglio esplicherà nei paragrafi successivi, segna la cifra di vigenza dell’autonomia quale elemento presupposto della legge naturale.

Intelligente e fecondo pare sempre più il solco di distinzione che differenzia allora il ruolo (necessario) di leggi positive in una *società* e la natura (originaria e ineludibile) di autoregolamentazione propria della *comunità*, giacché invero propria di ciascun soggetto umano, il quale decide di sviluppare la propria esistenza all’interno di una *communitas*.

E così possiamo comprendere meglio cosa sia realmente il “diritto”. Non solo *legge*, come ci insegna Gentile, non solo *libertà*, come ammoniscono i classici, ma il frutto di libertà autodeterminante della singola persona.

Il diritto, dunque, rimane uno strumento a servizio della realizzazione della persona che vive in una *comunità*, altrimenti non sarebbe tale e, solo potenzialmente ma non necessariamente, sperimenta l’esistenza di una *società*, preso tale concetto come distinto dal precedente.

³⁰ Hervada 2013: 108.

Il monito della necessità di leggi positive (nella società) che strutturino, tramite il loro essere strumento di “*fissità interlocutoria*”³¹, finanche il dipanarsi della convivenza tra esseri aventi fini diversi (quando non opposti), evidenzia l’opportunità di recuperare il valore non solo teorico, ma pure pratico delle “comunità” di soggetti, quali insiemi maggiormenti consoni allo sviluppo di ciascun essere umano e maggiormente rispettosi del principio di libertà e, quindi, di auto-governo, insito in ciascuna persona.

Di conseguenza, a maggior ragione nel contesto giuridico-politico contemporaneo caratterizzato dalla compresenza di multiculturalismo e globalizzazione, potrebbe essere riconosciuto il valore (anche di prassi) di insiemi di persone che riconoscono liberamente obiettivi comuni e coniugano origini simili e culture omogenee.

Così proseguendo finanche oltre la disamina offerta da Gentile (ma pure da Hervada), si potrebbe tratteggiare una prospettiva che, puntando sulla capacità di autoregolamentazione degli individui, possa riconoscere un ruolo sempre più distinto e autorevole delle “comunità” che questi (individui) scelgono di costituire. In tal modo potrebbe svelarsi un ordinamento giuridico composto in termini più dinamici e forse così utili per affrontare la crisi delle “società” (specialmente occidentali) così tanto impegnate nell’anestetizzare il confronto non sempre pacifico tra identità distinte e obiettivi personali/comunitari anche lontani.

Crisi delle “società” che in un qualche modo si ritiene causata anche dall’aver tradito l’origine di tale paradigma. Difatti, se la storia del concetto di *società* principia con l’espressione aristotelica della *politiké koinonía*, esso penetra nel lessico politico occidentale per il tramite della sua traduzione latina, *societas civilis*, la quale rappresenta il nucleo delle successive varianti nelle lingue europee: *civil society*, *société civile*, *bürgerliche Gesellschaft*.

Pur permanendo costante l’indicatore terminologico, l’onestà intellettuale permette di riconoscere una tradizione di pensiero relativa al distinguo già accennato *supra* nel comprendere la dislocazione semantica che traghetta lo studioso dalla *communitas* alla *societas*. Se in Aristotele, infatti, il termine viene assunto come sinonimo di quello che definisce l’unità politica della città (Pol. 1252 a 6) risulta palese l’inscindibilità dei due termini (*communitas* e *societas*) che esprimono l’uno l’istanza *associativa* (*koinonía*, *koinón*) e l’altro l’articolazione *politica* della stessa (*polis*, *politiké*).

In un contesto parallelo, meno virtuale e più reale per recuperare l’endiadi cara al Nostro, si colloca la disamina del Gentile.

L’intero “Corso” riedito in questo volume ne è testimonianza implicitamente lucida e sinteticamente cristallina. Per Gentile la comunità non è (più) la società, perché solo la seconda oggi viene riconosciuta quale soggetto produttore di diritto e, per essere/divenire

³¹ Gentile 2016: 273, ove viene ripreso il parallelo noto alle riflessioni gentiliane tra “legge” e “concetto”: “Come il concetto, con la sua *fissità interlocutoria*, costituisce un principio regolatore della conoscenza, nel senso che l’uomo, mediante il concetto – o meglio mediante la rete dei concetti in cui si unificano le esperienze precedenti – si apre ad esperienze nuove, così la legge con la sua *fissità interlocutoria*, esercita la funzione di modello per l’azione umana, nel senso che l’uomo trova nella legge – o meglio nella rete delle leggi in cui sono raccolti i tratti qualificanti di una relazione – le indicazioni utili per disporsi concretamente ad una relazione nuova con gli altri; nel caso specifico della lite, superando le lacerazioni prodotte dai conflitti”.

ciò, viene strutturata da leggi imposte da una autorità (per forza legittima) e senza le medesime potrebbe rischiare, ed in effetti rischia, di non esistere.

La più volte riconosciuta come efficace *pars destruens* del Gentile, allora, potrebbe essere ricalibrata in direzione prossima (e propositiva), ovvero volgendo lo sguardo al futuro del “diritto” all’interno dei rapporti tra ordinamenti giuridici.

“*Cos’è il diritto*”, domani?

In tali termini, in un universo globalizzato come quello attuale ove le varie istanze culturali, religiose, etiche ed etniche si intersecano quotidianamente nello spazio di un quartiere, pare rinvenire un rinnovato interesse la cura per la *communitas*, ovvero per l’insieme di soggetti che condividano volontariamente un fine comune, senza essere costretti a partecipare a dimensioni estranee a tale fine.

Partendo da questi spunti teoretici par utile cogliere così l’occasione per stimolare una “battaglia” oltre la trincea del “giuridico” tanto da intersecare, non solo tangenzialmente, l’istanza politica odierna a sostegno di una diversità culturale da accettare in modo “efficiente”.

Un oltrepasso della trincea che agevoli il distinguo tanto caro a Gentile tra “potere” e “diritto”³². Tuttavia, aderendo all’autonomia quale cifra poziore della sfera giuridico-politico, si è tenuti a respingere la visione di accompagnamento “coatto” delle persone rispetto alla loro comunità culturale a favore di un accento sulla tolleranza reciproca.

Invero, una volta riconosciuto l’auto-governo alla singola persona e, in uno con questa, alla comunità alla quale la stessa sceglie di afferire, l’elemento ulteriore da dipanare è quello della “durata/scadenza” di tale scelta, ovvero l’elemento del tempo di esistenza della/nella comunità. In questi termini largo credito trova il c.d. “*diritto di uscita*” che spetterebbe a ciascun membro di una comunità.

In netto contrasto con la visione della c.d. «buona società liberale», fondata su un comune impegno a favore di una normativa (formale) comune, è stato da altri³³ utilizzata la metafora dell’“arcipelago” per indicare al lettore la proposta. Ecco che la società libera si palesa come una raccolta di comunità (e, quindi, di autorità) associate, ai sensi delle normative che riconoscono la libertà degli individui di associarsi come, e con chi, essi desiderano.

Mutuando da Platone (ma pure da Oakeshott) il ricorso alla metafora dell’arcipelago per esemplificare l’ordinamento giuridico-politico si può cogliere nelle singole “isole” le diverse comunità, o, rectius, le giurisdizioni che operano in un mare di reciproca tolleranza.

Se è vero che ciascun soggetto umano impegna tempo e risorse per il mantenimento dei propri valori culturali e le tradizioni a cui richiamare condotta e scelte, visto che ciascuno è chiamato a rinnovare l’identità di appartenenza, la proposta dell’«arcipelago» non può essere basata se non sulla personale autonomia come un «maestro ideale», ma in fin dei conti, è fondata sulla natura dell’essere.

La teoria pare cristallina, l’intento è ancora più palese, le conseguenze rimangono, però, solamente immaginabili. La comunità dei soggetti che costituiscono l’arcipelago non ha valore per la libertà individuale che permette al suo interno, ma per il fatto che i

³² Cfr. la disamina di Cossutta 2006: 237-252; vedansi pure le acute riflessioni di Berardi A. 2008.

³³ Cfr. *inter alios*, Kukathas 2003.

suoi membri non possono essere costretti a rimanervi e quindi a riconoscere “per sempre” il senso di comunità che ritrovano, perché in summo non possono venir meno al principio di autogoverno che sostiene il loro essere persona.

Tale deduzione non può escludere, ovviamente, che in ogni singolo soggetto possa risiedere la volontà (e la capacità) di entrare in “comunità” che comporti una necessaria adesione permanente.

6. La legge (*positiva*) e l’antidoto dell’autonomia. Il magistero di Enrico Opocher.

Il problema principale posto da tale disamina non può quindi prescindere dalla realtà della persona umana che non si può permettere di vivere come “monade”, ma è tale solo e soltanto se vive nelle (e delle) relazioni intersoggettive. In virtù di queste, infatti, si costituisce, non immediatamente ma con la dinamica dell’esperienza concreta, l’identità di colui che sarebbe libero di associarsi, dissociarsi, essere diverso, etc.

A meno che non vi sia la convinzione che l’identità personale sia soltanto provvisoria, semplice espressione di contingenza e in quanto tale interlocutoriamente, ma definitivamente, sempre cangiante. Ma questo rischia, davvero, di non essere soltanto un altro “arcipelago”, ma addirittura un pianeta sempre e per sempre ignoto.

Provvisorietà e dimensione ignota che attengono pure all’identità del diritto che pulsa nell’esperienza quotidiana e che sulla base di tali elementi pure il Gentile, indicando (con l’indice e all’indicativo e così non proferendo in realtà verbo alcuno) il tema della “legge ingiusta”, chiarendo che

Non si può, infatti, sostenere la funzione suppletiva e ausiliaria, sussidiaria appunto, dell’ente pubblico [n.d.r.: della *societas*], della sua azione politica come del suo diritto, sancito mediante la legge espressione della volontà sovrana, se non si riconosce preventivamente che l’ordinamento delle relazioni interpersonali comincia prima e indipendentemente dalla legislazione statale. E quindi, se non ci si affida per l’ordinamento, sia esso politico o giuridico od economico, prima che allo stato alle innumerevoli società naturali o, o, come sarebbe più corretto dire, alle naturali forme di comunità e prima ancora all’autonomia personale di ciascuno³⁴.

Ecco che il reale ordinamento delle relazioni (che siano politiche, giuridiche ed economiche, poco importa) per Gentile deve essere riconosciuto a prescindere dalla legislazione e affidandosi alla autonomia di ciascuno.

Affidamento, fiducia, in sintesi fede nel singolo soggetto umano.

Ecco allora che il probabile antidoto alla legge “ingiusta” e, quindi, il paradigma utile per rinvenire la soluzione che il giurista ha sempre da sviluppare dinanzi al caso concreto della “sua” Antigone quotidiana, potrebbe svelarsi come il rinnovato ritorno alla dimensione comunitaria come contesto nel quale la persona sceglie quotidianamente di

³⁴ Gentile 2003: 224.

mettere a disposizione diritti e doveri e così attraversa la relazione interpersonale all'insegna dell'autogoverno, ove meno diffuso pare essere l'impatto con la "legge" intesa in termini moderni e, così, con la "legge ingiusta".

Come già anticipato *supra* circa l'origine non recente dell'inserimento del paradigma nella teoresi del Gentile risulta oltremodo interessante il richiamo esplicito dell'inizio (come pure del progredire) di questa sua riflessione su un concetto tanto forte, quanto incompreso, della riflessione giuridico-filosofica. Origine dei primi tempi, iniziale quindi e che a detta dello stesso autore potrebbe qualificarsi come l'alveo, il germe dell'intera sua riflessione giusfilosofica:

Sull'autonomia sono stato condotto a riflettere dal primo libro di filosofia del diritto che ho avuto tra le mani, le Lezioni di Enrico Opocher³⁵, a cui di molte cose sono debitore, benchè mi sia allontanato dalla sua visione antinomica dell'esperienza giuridica. Dall'autonomia si è posti di fronte al punto più scabroso d'ogni trattazione politico-giuridica³⁶.

Ecco che la cifra dell'autonomia "colpisce" Gentile sin dal 1954, anno di frequentazione del "suo" primo corso di Filosofia del Diritto all'università patavina, e permane costante quale perno di ricerca e magistero per più di mezzo secolo.

Mezzo secolo avviluppato dapprima agli insegnamenti classici di Platone e quindi, negli ultimi anni soprattutto, a quelli teologico-filosofici di Romano Guardini, il quale sul punto fa appello alla sopra commentata *Lettera ai Romani*³⁷. Un avviluppamento complesso, talvolta preso e ripreso come in un fluire torrentizio, e però sempre aggrappato ad un concetto tanto cristallino quanto "scabroso":

Quello che risulta (...) con estrema chiarezza è che la nozione di autonomia è agli antipodi di quella di sovranità; paradossalmente, noi riusciamo a definire l'autonomia nei termini negativi della negazione della sovranità: l'uomo, anche preso come singolo, come individuo, non è sovrano³⁸.

³⁵ Sul rapporto tra Enrico Opocher, alcuni dei suoi allievi e il Gentile vedasi pure le note di Todescan 2013: 1-7.

³⁶ Gentile 2003: 225. Circa il rapporto tra Enrico Opocher e il "punto più scabroso d'ogni trattazione politico-giuridica" Gentile svolge dei tratteggi indelebili nel commemorare il suo Maestro all'Istituto Veneto di Scienze Lettere e Arti in Venezia nell'Adunanza accademica del 18 marzo 2005 (cfr. Gentile 2005). In tale contributo Gentile propone un riordino dell'*excursus* teoretico dell'Opocher e sin dal principio pone in evidenza come la cifra primigenia della ricerca opocheriana verta sul tema della "individualità" così come posto dal Fichte (cui il giusfilosofo trevigiano dedicherà la prima monografia redatta a trent'anni, cfr. E. Opocher, *G.A. Fichte e il problema dell'individualità*, Cedam, Padova 1944, ma al cui pensiero Opocher aveva già dedicato due saggi ancora più giovanili) e come interpretato dal Maestro di Opocher, Adolfo Ravà che, suo malgrado a causa delle legge razziali che lo accantonarono nel 1938 in congedo obbligatorio, lasciò in eredità non solo i propri pensieri sull'irrazionalità fichtiana a Enrico Opocher (vedasi come i suoi saggi siano datati *et pour case* nel 1937 e nel 1940) e, suo tramite, al di lui allievo Antonio Negri (cfr. Negri 1962).

³⁷ Cfr. Gentile 2008: 80-82.

³⁸ Gentile 2016: 255.

E come il Guardini mutuato dal Gentile ammonisce che “*non appena sussistono una gerarchia degli uffici e delle facoltà, della tradizione e del diritto, sorge il pericolo di appoggiarsi su tale impostazione per mettere le mani alla libertà di Dio e per imprigionare nel diritto ciò che viene solo dalla sua grazia*”³⁹, così il giusfilosofo torna al diritto per “*dire che, se non interviene una concezione laica della giuridicità (...) sorge anche il rischio della legge e del fariseo. Il pericolo di prendere l’esterno per l’interno (...); il pericolo di muovere da ciò che è in vigore ed è il diritto per mettere le mani sulla libertà di Dio*”⁴⁰, e così anche sulla autonomia dell’individuo.

7. Conclusione (non troppo) interlocutoria. Parallelo tra monopoli perituri: stato e tecnica.

Due rinvii si rendono necessari in qualità di conclusioni inevitabilmente interlocutorie perchè forzatamente provvisorie e non sistematiche.

Il primo alla concezione laica della giuridicità⁴¹, nel senso che si intende assumere dal Cossutta lettore del giusfilosofo patavino nel “*definire la prospettiva giuridico-politica tracciata da Francesco Gentile come anarchica, ovvero quale affermazione della intrinseca estraneità del diritto dal potere*”⁴² e che si può approfondire seguendo gli stimoli per taluni provocatori, invero gentilianamente “scabrosi”, del Lottieri di “*Credere nello stato?*”⁴³.

Il secondo alla conseguenza che discende dalla mancanza propria di “laicità” conseguente al formalismo che del giurista in sé “*compromette la fatica nell’attuazione della legge scritta dal dito dell’uomo esponendolo, sempre più pericolosamente, al baratro del nichilismo*”, giacchè “*il formalismo è fraterno al nichilismo, insieme fattore determinante e conseguenza ineluttabile*”⁴⁴.

³⁹ Guardini R. 2005 [1937]: 227 così come citato in Gentile F. 2008: 81 e verificato nella copia che lo stesso ebbe a donarmi quale suggerimento per la ricerca personale e non solo accademica.

⁴⁰ Gentile F. 2008: 81.

⁴¹ Cfr. Gentile F. 2008 2.

⁴² Cossutta M. 2006: 252. Per una prima analisi della questione di rinvia ulteriormente a Cossutta M. 1987: 27-39, dove una prima definizione è «l’anarchismo (movimento tendente all’anarchia) può venir definito come un’alternativa totale alla strutturazione societaria gerarchica» (*op. cit.*, p. 27) e ancor più sinteticamente «L’anarchia è quindi definibile anche come l’assenza d’un potere statale nella comunità umana» (*op. cit.*, p. 28). Il Cossutta prosegue con l’analisi e pone in evidenza con metodo dialettico, per quel che ci occupa in questa sede, gli elementi comuni e differenti tra anarchismo e dottrina liberale (*op. cit.*, pp. 52-60). Tra gli elementi comuni il giusfilosofo triestino evidenzia l’individualismo, recuperando *expressis verbis* il magistero di Adam Smith. Tra gli elementi che distinguono, si mette in evidenza l’anti-statalismo (proprio dell’anarchismo e non del liberalismo, ma vedansi le considerazioni in merito di Hoppe). Di recente il giusfilosofo triestino è tornato sul tema dell’anarchismo, giungendo ad assimilare, se non perfino ad identificare, *anarchia* con *autonomia* seguendo in un certo senso il magistero di Bakunin (il Cossutta recupera soprattutto Bakunin M. 1974 [1871] opportunamente citato in nota da Cossutta M. 2006: 247).

⁴³ Cfr. Lottieri 2011.

⁴⁴ Gentile 2008: 81 (testo e nota 16).

Sul primo rinvio, non pare per nulla ardito e forse, lo si ripete, (solo) “scabroso” un parallelo tra la teoresi gentiliana e quelle di Hans-Herman Hoppe di *Democracy: the God that failed*⁴⁵ anche se nell’esito della disamina di Hoppe, in verità, è possibile distinguere una sorta di distanza dalle posizioni del Gentile. Egli, difatti, non nega in sé come essenzialmente coercitivo, lo “stato” ma crediamo che costituisca, comunque, un punto in comune il riferimento che entrambi le correnti (e in questo caso entrambi gli autori) attribuiscono alla “autodeterminazione”, alla altresì detta “autonomia”.

Conseguentemente, il soggetto istituzionalizzante la *societas*, ovvero lo stato, è egemonico e disproduttivo dal momento che vive di tassazione, ed è il caso di tenere sempre a mente – per quanto possa sembrare tautologico – che l’imposta è precisamente qualcosa che viene ‘imposta’⁴⁶ e qualificata come indiscutibile, semidivina⁴⁷.

Per tale ragione Gentile arriva a condannare alla radice l’esistenza del monopolio statale della violenza. In merito al collegamento tra il concetto di “violenza” e quello di “istituzioni” (tra queste essendo compreso pure lo stato) il giusfilosofo afferma

In fondo, con tale annotazione, la tesi secondo la quale tutti gli imperativi sono delle violazioni della libertà dei singoli, in termini di forza, rimane integra; ogni comando è sempre una prevaricazione, un abuso, una fonte di disordine; chi obbedisce è chiamato ad obbedire sempre in termini di forza, in quanto soggetto più debole; ma si riesce ad uscire dalla depressione e dalla negatività del sopruso derivante del comando di far fare, attraverso il meccanismo della sua qualificazione formale, sublimando la propria debolezza attraverso la qualificazione giuridica prodotta dal sillogismo giuridico, in forza del quale, il comando, da espressione di pura violenza del potere, viene concepito, psicologicamente, come una soggezione ad un oggettivo ordine, o meglio, ad un ordine oggettivo⁴⁸.

Per uscire dal monopolio legale (produttore di beni e servizi, includendo in questa categoria anche la protezione e la giustizia) e ri-conoscere la fondamentale importanza della comunità (e affidarsi così realmente alla “autonomia” del soggetto) pare indispensabile, comprendere le potenzialità di un ordine sociale policentrico, in cui vi sia ampia competizione tra tutti i soggetti anche e soprattutto nella produzione della sicurezza⁴⁹. Tornano alla mente, in tutta la loro potente laconicità, le parole di un re illuminato, ma non per questo più democratico: “*quantunque la nostra maestà sia sciolta da ogni legge, non si leva tuttavia essa al di sopra del giudizio della ragione, che è la madre del diritto*”⁵⁰.

⁴⁵ Hoppe 2005 [2001].

⁴⁶ Secondo la formula di Pascal Salin, che ne *La tirannia fiscale* ha scritto: «come indica il suo nome, l’imposta è... *imposta*; è confiscata con la forza, e non guadagnata attraverso lo scambio volontario» (Salin P. 1985: 9).

⁴⁷ Sempre feconde le riflessioni di Kantorowicz 1948: 223-235.

⁴⁸ Gentile 2008: 127.

⁴⁹ Cfr. Held 1995.

⁵⁰ È la preclara affermazione di Federico II di Svevia che si rinviene in uno dei classici della storiografia del XX secolo: Kantorowicz 2005 [1927]: 233.

Una possibile emersione dal pelago del dialogo indifferente al respiro del contenuto è così agevolata tramite la riabilitazione della forza persuasiva della ragione, tramite il *logos*.

D'altra parte, il (solo) *logos* oggi esercitato (*magari costretto nel novello letto di Procuste di qualche slogan*), dopo aver vissuto l'epoca dei sospetti e sperimentato il tritacarne della decostruzione, rischia di essere ridotto a banale "conversazione" (*da bar, da salotto, dal talk show, da parlamento o da tribunale, a seconda dei casi*).

Ecco perché al *logos* contemporaneo riteniamo sempre più necessario (ri)connettere un "credo" affinché il diritto quale *ars* resti pure un artificio (umano) ma permetta di inserirsi in una prospettiva che all'umano indichi un fine oltre al mezzo della tecnica, dando pure per riconosciuta la crisi delle credenze che sostengano il "perché" del vissuto individuale e comunitario. D'altronde, premessa fondamentale ad ogni discorso sulla "tecnica" (anche nel diritto) rimane il lucido monito di un altro Gentile, Marino, tramite il quale e in virtù del quale in termini non troppo interlocutori concludiamo la presente disamina: "*la tecnica non indica, né vuole, né può indicare un vero fine: tutto ciò che essa porta, non può essere scopo che a se stesso, ma soltanto grado e mezzo per raggiungere qualcos'altro [...] e la tecnica non può determinare in che cosa quest'altro consista*"⁵¹.

⁵¹ Gentile 1943: 175.

BIBLIOGRAFIA

Ancona E. 2004, *All'origine della sovranità. Sistema gerarchico e ordinamento giuridico nella disputa sui due poteri all'inizio del XIV secolo*, Torino: Giappichelli.

Ancona E. 2017, “Alle fonti della concezione dell’esperienza giuridica nel pensiero di Francesco Gentile. La nozione di esperienza in Giuseppe Capograssi, Marino Gentile ed Enrico Opocher”, in Gentile F., *Filosofia del diritto*, Napoli: ESI, pp. 287-320.

Andronico A. 2019, *Libertà. La legge come misura*, in Andronico A. Greco T. Macioce F. (a cura di), *Dimensioni del diritto*, Torino: Giappichelli.

Bakunin M. 1974 [1871], *L'empire knouto-germanique et la révolution sociale*, tr. it., *Dio e lo stato*, Pistoia: RL.

Berardi A. 2008, *Il diritto e il terrore. Alle radici teoriche della finalit  di terrorismo*, Padova: CEDAM.

Capograssi G. 1969, *Incertezze sull'individuo*, Milano: Giuffr .

Cossutta M. 1987, *Anarchismo e diritto. Componenti giusnaturalistiche del pensiero anarchico*, Trieste: Coopstudio.

Cossutta M. 2006, “Intorno a diritto e potere. Note sul pensiero giuridico e politico di Francesco Gentile”, in M. Ayuso Torres (Ed.), *Dalla geometria legale-statalistica alla riscoperta del diritto e della politica – De la geometr a legal-estatal al redescubrimiento del derecho y de la política. Studi in onore di Francesco Gentile – Estudios en honor de Francesco Gentile*, Madrid-Barcelona: Marcial Pons, pp. 237-252.

Cossutta M. 2016, “Ricordando Francesco Gentile, il mio Maestro”, in AA.VV., *Il contributo di Francesco Gentile alla filosofia giuridico-politica contemporanea*. Atti del Convegno internazionale svoltosi a Padova il 22 novembre 2013, n. 11 dei “Quaderni della Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto” Milano: Giuffr .

Eliot T.S. 2003 [1945], *Che cos'  un classico*, in ID., *Opere*, vol. II, Milano: Bompiani.

Favaro A. 2012, “Sovranit  giacobina e teoria liberale della mediazione civile”, in AA.VV., *Disorder/Order in Politics and History*, n. 9 dei “Quaderni della Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto”, Milano: Giuffr .

Favaro A. 2016 (a cura di), “Seicentoventi scritti di Francesco Vittore Gentile”, in AA.VV., *Il contributo di Francesco Gentile alla filosofia giuridico-politica contemporanea*. Atti del Convegno internazionale svoltosi a Padova il 22 novembre 2013 (a cura di A. Favaro), n. 11 dei “Quaderni della Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto” Milano: Giuffr .

Gentile F. 1984, “I doveri fondamentali dell’uomo nella società dei diritti”, in R. Orecchia (a cura di), *Atti del XIV Congresso Nazionale della Società italiana di Filosofia Giuridica e Politica*, Milano: Giuffrè.

Gentile F. 1984, *Intelligenza politica e ragion di stato*, Milano: Giuffrè.

Gentile F. 2001, *Ordinamento giuridico tra virtualità e realtà*, Padova: CEDAM.

Gentile F. 2003, *Politica aut/et statistica. Prolegomeni di una teoria generale dell’ordinamento politico*, Milano: Giuffrè.

Gentile F. 2005, “Enrico Opocher”, in “Rivista internazionale di filosofia del diritto”, LXXXII, Milano: Giuffrè.

Gentile F. 2008, *Legalità, giustizia, giustificazione. Sul ruolo della filosofia del diritto nella formazione del giurista*, n. 1 della Collana “I Quaderni”, Napoli: ESI.

Gentile F. 2008, “Laicità nell’esperienza politico-giuridica”, in *L’Ircocervo. Rivista elettronica italiana di metodologia giuridica, teoria generale del diritto e dottrina dello stato*, 2008 IV, n. 2 (www.filosofiadeldiritto.it) (accesso: 3 giugno 2020).

Gentile F. 2017, *Filosofia del diritto*, n. 2 della Collana “I Quaderni”, Napoli: ESI.

Gentile M. 1987, *Trattato di filosofia*, Napoli: ESI.

Gentile M. 1943, *Umanesimo e tecnica*, Milano: I.P.L..

Guardini R. 2005 [1937], *Der Herr*, Brescia: Morcelliana.

Guccione E. 2001, “Jacques Maritain critico del concetto di sovranità”, in ID., *Politica e diritto tra fede e ragione. Problematiche del XIX e del XX secolo*, Torino: Giappichelli.

Held D. 1995, *Democracy and The Global Order. From the Modern State to Cosmopolitan Governance*, Cambridge: Polity Press

Hervada J. 2013, *Cos’è il diritto? La moderna risposta del realismo giuridico*, Roma: PUSC.

Hoppe H.-H. 2005, *Democracy: The God That Failed*, [2001], tr.it., Macerata: Liberilibri.

Kantorowicz E.H. 1948, “Christus-Fiscus”, in E. Salin (a cura di), *Synopsis. Festgabe für Alfred Weber*, Heidelberg: L. Schneider.

- Kantorowicz E.H. 2005 [1927], *Federico II Imperatore*, tr.it., Milano: Garzanti.
- Kukathas C. 2003, *The Liberal Archipelago: A Theory of Diversity and Freedom*, Oxford: Oxford University Press.
- Letelier G. 2015, “El problema de la autonomía en la obra de Francesco Gentile. Una propuesta tomista de respuesta”, in “L’Ircocervo” www.filosofiadeldiritto.it (accesso in 2 giugno 2020).
- Lipari N. 2018, “A partire da L’Invenzione del diritto di Paolo Grossi”, in “Riv. Dir. Civ.”, 2.
- Lottieri C. 2011, *Credere nello stato? Teologia politica e dissimulazione da Filippo il Bello a Wikileaks*, Soveria Mannelli: Rubbettino.
- Maritain J. 2003 [1945], *L’uomo e lo Stato*, tr. it., Genova-Milano: Marietti 1820.
- Mercadante F. 2016, *Francesco Gentile: pensare la storia, e viverla, in opposizione alla modernità*, in AA.VV., *Il contributo di Francesco Gentile alla filosofia giuridico-politica contemporanea*. Atti del Convegno internazionale svoltosi a Padova il 22 novembre 2013 (a cura di A. Favaro), n. 11 dei “Quaderni della Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto” Milano: Giuffrè.
- Negri A. 1962, *Alle origini del formalismo*, Padova: CEDAM.
- Penzo G. 1981, *Max Stirner, la rivolta esistenziale*, II ed., Bologna: Patron.
- Salin P. 1996 [1985], *La tirannia fiscale*, Macerata: Liberilibri.
- Stirner M. 1979 [1845], *L’unico e la sua proprietà*, Milano: Adelphi.
- Tarantino G. 2018, *Autonomia e dignità della persona umana*, Milano: Giuffrè.
- Todescan F. 2013, *Compendio di Storia della filosofia del diritto*, Padova: CEDAM.
- Todescan F. 2016, “Introduzione”, in AA.VV., *Il contributo di Francesco Gentile alla filosofia giuridico-politica contemporanea*, Napoli: ESI.
- Tommaso d’Aquino, *Summa contra Gentiles*, III, c. 112.
- Tommaso d’Aquino, *Summa Theologiae*.
- Tommaso d’Aquino, *In Octo libros Politicorum Aristotelis expositio*, 38.
- Turco G. 2017, *Dignità e diritti. Un bivio filosofico-giuridico*, Torino: Giappichelli.

Martina Violante¹

La 'Terzietà' oltre il giudice.

ABSTRACT

The expression 'Thirdness' has not been analysed by law as it would require to: it only concerns the profile of the judge – which is strictly reductionist – contrary to a wider and deeper meaning that could be achieved, dealing with the 'hermeneutic turn', which has rethought to the concepts of "prejudice" and "precomprehension".

To broach the defining difficulty, we should extend to the conceptualizations of Alexandre Kojève, as treated in "Outline of a Phenomenology of Right", reshaping the Hegelian "Master-Slave dialectic". On another direction, the subject entails a connection to the Lacanian psychoanalysis, as rethought by Bruno Romano and, in particular, to the conjunction between 'logos' and 'nomos', guaranteed by the "symbolic ring".

The concept of 'Thirdness' can't be defined once and for all, but should be considered as an empty space – not mine, neither yours – opened to the research of meaning.

KEYWORDS

Judge, Thirdness, Phenomenology, Master-Slave dialectic, symbolic ring.

INDICE

1. Un riduzionismo concettuale 2. Il "terzo C" tra diritto e stato 3. I diversi contenuti del Terzo a partire dalla "lotta antropogena" 4. L'origine "finzionale" del diritto.

1. Un riduzionismo concettuale.

Per cercare di inquadrare l'orizzonte filosofico e giuridico del concetto di 'terzietà' pare necessario accennare al carattere tradizionalmente giudiziario che gli attribuisce il Titolo IV della Costituzione italiana, in particolare la seconda sezione dedicata alle norme

¹ Martina Violante, Dottoressa in Giurisprudenza. martina.violante@gmail.com

sulla giurisdizione, all'art. 111 comma secondo, di cui si riporta il primo periodo: "ogni processo si svolge nel contraddittorio tra le parti, in condizioni di parità, davanti a giudice terzo e imparziale".

A differenza degli altri due aggettivi utilizzati dal testo costituzionale per descrivere la posizione del giudice – ossia quelli di 'naturale' e 'precostituito' che coincidono fino a formare un' "endiadi"² – i concetti di 'imparzialità' e 'terzietà' differiscono tra loro in quanto "chi è imparziale non sempre è anche terzo, per la presenza di vincoli [...] che interferiscono con la sua esclusiva soggezione alla legge"³. In un primo momento si può quindi parlare del Terzo come del principio costituzionale che caratterizza il "modo d'essere della giurisdizione nella sua oggettività"⁴, indicando così il soggetto preposto ad incarnare l' "assoluta estraneità" rispetto alla "*res iudicanda*" e l' "indifferenza", o l' "equidistanza"⁵, rispetto agli interessi dedotti in giudizio, al fine della tutela del "carattere *originario*" della decisione: alla luce di ciò, il principio di imparzialità viene a configurarsi come un "aspetto"⁶ dello "stato mentale"⁷ racchiuso nel concetto di terzietà. Se la giurisprudenza e le fonti si preoccupano di scongiurare che la decisione processuale sia il mero riproporsi di convinzioni personali del giudice in merito alla causa, non si vede come sia possibile escludere i preconcetti più inconsci di quest'ultimo, in quanto derivanti da una certa educazione, istruzione e da un certo vissuto: il rimando giuridico, per quanto necessario, è al contempo non sufficiente a esaurire il discorso sulla terzietà, il quale trascende quanto formalizzato dal testo costituzionale ed accede, in questa sede, al registro filosofico e antropologico.

In merito, è interessante fare cenno all'ordinanza costituzionale *112/2001* in quanto precisa che il principio di terzietà supera il concetto di equidistanza rispetto alle parti e "impone anche di evitare possibili situazioni di *pregiudizio*, sia esso reale o anche solo apparente, per il condizionamento derivante da precedenti attività": l'utilizzo da parte della Consulta del termine 'pregiudizio' può infatti essere letto, in chiave filosofica, come un implicito rimando alla problematizzazione dell'attività interpretativa del testo – nonché del rapporto tra fattispecie e caso concreto – operata dalla 'svolta ermeneutica'. In tale cornice, Gadamer, in ripresa dei concetti di "circolo" e di "anticipazione di senso" heideggeriani, elabora rispettivamente le nozioni di "circolo ermeneutico" e di "precomprensione"⁸: l'ermeneuta – in questo caso, il giudice – e l'oggetto da interpretare

² C. cost., sent. 88/1962, cit. Ivi si precisa che "la locuzione 'giudice naturale', [...] non ha nell'art. 25 un significato proprio e distinto, e deriva per forza di tradizione da norme analoghe di precedenti Costituzioni, nulla in realtà aggiungendo al concetto di 'giudice precostituito per legge'".

³ Clementi, Cuocolo, Rosa, Vigevani 2018: 305.

⁴ C. cost. sentt. 307/1997, 134/2002, 120/2014, cit. Si precisa che è proprio il principio di terzietà quello atto a distinguere la posizione del giudice da quella degli altri soggetti pubblici che sono vincolati ad agire nel superiore interesse statale.

⁵ In merito, C. cost., sentt. 123/1970, 135/1975, 155/1996. In C. cost., sent. 33/1995 si legge che la terzietà "è agire al di sopra di ogni interesse, sia privato che pubblico (del singolo o dello Stato) dedotto in giudizio". Per approfondire si rimanda a Ricci (2015: 7) ove si tratta della terzietà come del carattere "fondamentale ed esclusivo" della giurisdizione.

⁶ C. cost., sent. 341/1998, cit.

⁷ Montanari 2009: 167. Ivi, Angelo Costanzo sintetizza il concetto di terzietà nei termini di uno sforzo di "immaginazione logica" e di "immaginazione etica".

⁸ In merito, Zaccaria (1984: 168) scrive che "l'*iter* del comprendere non è lineare [...], ma procede a passi alternati, in cui ciascuno ha lo scopo di chiarire l'altro e insieme di approssimarsi all'obiettivo". A differenza della posizione esseriana – tuttavia ripresa, assieme a quella gadameriana – Nerhot (1994: 67-57) non ritiene che l'anticipazione di senso sia determinata dalla "tradizione", ma precisa che sull'atto ermeneutico possono influire anche altri fattori, come i diversi tipi di interpretazioni tra loro contrastanti,

sono così collocati entro una comune origine appartenente al fluire temporale, entro il quale ogni atto interpretativo – la giurisprudenza, per esempio – rientra, modificando il testo originario agli occhi di chi vi si accosta successivamente. Tale concettualizzazione, oltre a consentire di ripensare all’ermeneutica come ad un insieme aperto e ‘riscattato’ rispetto alla secolare superiorità attribuita alle scienze pure, implica una ‘riabilitazione del pregiudizio’: esso viene dunque inteso non più come qualcosa da negare fino ad affermarne l’inesistenza, ma come consapevolezza da parte dell’interprete dei propri limiti interpretativi, dettati dall’influenza del contesto e dell’epoca storica di riferimento, nonché dell’importanza di essi, proprio ai fini dell’integrazione tra il mondo del lettore e quello del redattore del testo.

Sulla scia di questa intuizione gadameriana si prende consapevolezza – come scrive Taruffo – del carattere ‘relativo’ della nozione di verità, rispetto alla quale quella ‘giudiziale’ non è che una delle possibili declinazioni. Essa risente non solo dei limiti della coscienza del giudice, ma anche di quelli imposti da un sistema procedurale ben preciso che non mira ad accertare i fatti in sé, bensì, a giungere ad ‘affermazioni comprovate’ circa gli stessi. Il processo risponde così al ripetuto trasformarsi delle azioni in enunciati, tramite il linguaggio adottato dai vari soggetti operanti nella dinamica ermeneutica, che rielaborano i fatti tramite lenti inevitabilmente prospettiche. Si pensi, ad esempio, a tutti quegli aspetti riguardanti il fatto oggetto di reato del processo penale che possono restare irrisolti in seguito all’esame e al controesame dei testimoni, agli interventi dei periti, alle criticità dei diversi mezzi di prova ed ai tempi stringenti imposti da un sistema inevitabilmente rallentato dalla burocrazia.

Emerge quindi un collegamento tra diritto e “precomprensione”, operato dal concetto di ‘terzietà’: quest’ultimo straborda dalla rigida cornice giudiziale a cui è relegato dal comma secondo dell’art. 111 Cost., implicando uno scarto ineliminabile, ignorato dal sistema giuspositivista vigente che appiattisce i diversi spettri della verità entro il canone della ‘validità procedurale’. Tale constatazione, sulla scia del pensiero ermeneutico occidentale, è il punto di partenza da cui muovere per allargare la portata concettuale della terzietà oltre la dimensione costituzionale e istituzionale, divenendo con Kojève il presupposto fondamentale per l’esistenza del diritto e implicando di considerare l’aspetto antropologico e ontologico della questione, ossia di porre l’attenzione sull’uomo che svolge la funzione del Terzo, il quale risulta legato indissolubilmente al tempo storico e politico in cui vive, tanto da affermare il procedere di pari passo dell’evoluzione giuridica e di quella statale.

Differentemente, nell’ultima parte dell’elaborato si pone l’attenzione maggiormente sull’aspetto psicologico e psicoanalitico implicato dal concetto di terzietà, il quale viene messo in connessione da Lacan con il momento in cui, entro la famiglia, sorge nel bambino la capacità linguistica e simbolica.

La veste del Terzo non è più indossata dal giudice bensì dal padre, nella rielaborazione lacaniana del pensiero freudiano di *Totem e Tabù*, e si ricollega al discorso sul diritto in quanto consente di introdurre uno spazio scenico, rappresentativo e

le finalità che ci si ripropone di perseguire con l’atto stesso, nonché lo studio della sua genesi. Estremizza quindi come la scelta sia un “risultato puramente accidentale”, concordando tuttavia con Esser sul carattere non lineare dell’interpretazione che “non ha un inizio e una fine, ma è fatta di alternative e ipotesi che devono venire via via giustificate sulla base della loro plausibilità, e cioè della loro forza di convinzione”. Sulla tale base Esser distingue poi tra “argumentation”, ossia le ragioni ufficialmente addotte entro l’obbligo di motivazione del provvedimento giudiziale e “motivation”, cioè gli elementi che effettivamente hanno determinato la decisione.

finzionale quale è quello dell'agire del diritto. Il riduzionismo concettuale operato dall'approccio costituzionale alla nozione di terzietà si comprende allora, seppur con le criticità derivanti dell'atto riduzionistico stesso, in quanto rispondente proprio a tale *fictio* originaria, essenziale per l'operare del giuridico.

2. Il “terzo C” tra diritto e stato.

L'importanza del pensiero di Kojève ai fini della presente trattazione si giustifica con particolare riguardo alla Teoria del diritto da questi elaborata: il concetto di 'giuridico' viene infatti a coincidere proprio con quello di 'terzo', intrecciandosi con la rielaborazione della “dialettica” hegeliana tra il “Servo” e il “Signore”. Più precisamente, in *Linee di una Fenomenologia del diritto*, Kojève scrive che si è in presenza di un diritto quando si registra l'intervento del “punto di vista di un terzo”⁹, rispetto al quale il diritto vantato è conseguente¹⁰. L'uso del termine 'terzo' va inteso come soggetto numerico tre, ossia come Sempronio (C), rispetto alle parti, Tizio (A) e Caio (B), le quali instaurano tra loro una relazione: C entra nella scena processuale per annullare la reazione di B, suscitata dall'azione di A. Tale accesso può concretizzarsi in vari modi, in quanto questi può assumere la veste di giudice, di legislatore o di polizia: può privare di effetti la reazione di B, può inibirne la volontà o ostacolarne l'azione, oppure può occuparsene in un secondo momento, dopo che questa si sia effettivamente verificata. È poi prevista la possibilità di una 'restituzione' da parte di B ad A, anche se simbolica, oppure di un 'castigo', facendo scontare una pena a B.

La *prima definizione behavioristica* attribuisce espressamente al “terzo C” i caratteri di imparzialità e disinteresse, ove il secondo elemento – consistente in un superiore interesse *sui generis*, prettamente giuridico in quanto orientato alla giustizia – assorbe il primo: al Terzo vengono attribuiti aspetti quasi divini, sottolineando la difficoltà individuale di accettare le conseguenze, anche negative, che possono derivare sul piano personale dall'applicazione concreta di una certa idea di giustizia.

Si tratta, nel disegno kojèviano, di isolare un soggetto neutro, che non sia né egoista né altruista: a differenza dell'uomo morale e dell'uomo religioso – i quali pongono l'altro come 'mezzo' per il conseguimento dei propri fini – il “terzo C” non ha altro scopo che la realizzazione dell'ideale di giustizia, il quale è sorto contestualmente all'umanità, nell'atto di differenziazione dall'essere animale. L'elemento fondamentale perché possa sussistere un 'diritto a', quindi, è che C tratti interazioni identiche con interventi identici: se si dice che A vanta un diritto, significa che se viene interrotto nella sua azione da B – azione a cui è legittimato – 'ha diritto' all'intervento effettivo di un “terzo imparziale e disinteressato” C, che annulli la reazione di B. Con tale azione, questi applica la propria idea di giustizia che, come specifica Kojève nella *seconda definizione behavioristica*, è rispondente a quella di un gruppo esclusivo dato in un certo periodo ed in una certa società. Tale precisazione testimonia la rielaborazione della concezione della storia hegeliana, intesa come la progressiva realizzazione della “coscienza” in un interfacciarsi

⁹ Kojève 1989 [1982]: 21. La norma è quindi definita in funzione del concetto di terzietà, in quanto proposizione che collega l'intervento del “terzo C” all'interno della relazione duale e che, unita ad altre proposizioni, ne costituisce un insieme detto “teoria giuridica”; la sua validità è determinata dal fatto di corrispondere o meno all' “intervento effettivo” di un “terzo imparziale e disinteressato”; le azioni che vi corrispondono sono gli “istituti giuridici”, la cui esistenza determina appunto la “situazione giuridica”.

¹⁰ In merito, Barberis (2003: 19).

di varie epoche – rappresentate dalle “figure” della *Fenomenologia dello Spirito* – ciascuna portatrice della propria verità, in cui il fiorire di una civiltà è condizionato al perire della precedente, in un “divenire”. Il presente va dunque inteso come inclusione e superamento delle verità passate attraverso la metodologia hegeliana della “dialettica” che, ricalcando la struttura trinitaria, prevede l’interfacciarsi dell’ “Essere” (Padre) al “Non-Essere” (Figlio) e la risoluzione nel “Divenire” (Spirito Santo), sostanziandosi in un unitario sapere “assoluto”, non ‘ancora’ pervenuto. Allo stesso modo, Kojève tratta della risoluzione del diritto dell’ “eguaglianza” – aristocratica – e di quello dell’ “equivalenza” – borghese – entro la “sintesi” dell’ “equità del Cittadino”.

L’uso del termine ‘sintesi’ non è casuale in quanto, se mai un giorno, alla “fine della storia”¹¹ si realizzerà uno stato avulso da interessi privati – che si qualificherà come “universale ed omogeneo”¹² – sarà possibile avere un diritto definitivo, il quale sarà per forza di cose “sintetico”, nel senso che sarà il prodotto della sintesi dei diritti “relativi” precedenti, a partire dal contrasto derivante dalla lotta tra classi sociali. Solo alla “fine della storia” potrà considerarsi interrotto il ‘movimento’ di costruzione e decostruzione, caratterizzato dall’alternarsi di diritto positivo “in atto” e diritto consuetudinario “in potenza”, la cui interazione può dare luogo a differenti risultati storici e politici¹³.

Quando un insieme di fonti muore per lasciare spazio ad un altro ci si trova infatti dinnanzi al compimento di azioni che non possono più qualificarsi come legali, ma sono “rivoluzionarie”¹⁴: tali atti non vantano alcun carattere giuridico, almeno fino a quando gli stessi capeggiatori non formino un “gruppo esclusivo” all’interno della nuova società, teatro d’azione del Terzo e, quindi, del diritto.

Tali mutamenti sono determinati dalla circostanza per cui l’ideale di giustizia “in potenza” finisce sempre col prevalere sul diritto positivo, il quale, se per un certo periodo viene accettato come autorevole, successivamente è percepito come ingiusto e garantito solamente da rapporti di forza.

Diritto e Stato sono dunque assimilabili, poiché entrambi caratterizzati dalla “compresenza di due opposte tendenze”: quella a “conservarsi” nella propria forma “in atto” e quella ad “espandersi” “in potenza”. Ciò non significa, tuttavia, che nel muoversi parallelamente possano sempre pervenire a risultati identici, talvolta nemmeno affini, il che dà luogo ad alcuni “sfasamenti” nella storia. La differenza tra i due fenomeni si appiattisce invero nel disegno kojéviano, se si considera che “l’evoluzione del diritto,

¹¹ Kojève ammette espressamente il proprio debito nei confronti della rielaborazione della temporalità hegeliana operata da Koyré nel saggio *Hegel a Jena*: il presente non deriva infatti dal passato, rispetto al quale solamente “retroagisce”, ma dal futuro, in un “andamento circolare” di matrice heideggeriana. Il tempo storico dell’uomo, opposto a quello naturale o animale, si fonda quindi su tale “primato dell’avvenire”, il che sbalza il momento fuori da sé, costituendo l’ “aporia” che porta Kojève a introdurre il concetto di “fine della storia”: esso è assente in Hegel, il quale non considera la realizzazione del *Geist* come la fine del percorso, ma come un ‘divenire’ immanente all’uomo. Si rimanda a Vegetti (1998: 35).

¹² Questo momento è fatto coincidere da Kojève (1996 [1947]: 242-358) con l’affermazione dell’Impero napoleonico, espressione di una realtà “totale” e “perfetta”, tale da consentire alla “coscienza” – incarnata da Napoleone – di diventare “autocoscienza” – incarnata dallo stesso Hegel – in quanto rappresentante della filosofia tedesca, portatrice di consapevolezza della compiutezza ‘circolare’ raggiunta: “questa diade, formata da Napoleone e da Hegel, è l’Uomo perfetto, pienamente e definitivamente soddisfatto”.

¹³ In merito, Barberis (2003: 41) riassume quattro possibili esiti: una rivoluzione politica, un’evoluzione politica, una rivoluzione giuridica o un’evoluzione giuridica.

¹⁴ Per Kojève (1948: 203) se Heidegger ha infatti approfondito la concezione hegeliana della morte, è invece merito di Marx aver reso sufficientemente centrali i temi della lotta e del lavoro, in una prospettiva ‘storicistica’, seppur ignorando che il carattere ‘cruento’ dell’atto rivoluzionario è intrinseco e non solo fattuale.

intesa come progressivo passaggio dalla potenza all'atto, è il divenire dello Stato Universale e Omogeneo"¹⁵.

Con Kojève il concetto di terzietà si allarga quindi notevolmente rispetto al punto di partenza lasciato aperto dall'approccio ermeneutico, venendo a includere al proprio interno il lungo percorso evolutivo dello stato e della cultura occidentali, che si riflettono negli elementi tipizzati per distinguere ciò che è giuridicamente rilevante da ciò che non lo è. Il modo di 'essere Terzo' rappresenta, quindi, una scelta ben precisa, la risultante di un orizzonte culturale, politico e storico che si riflette negli aspetti della realtà che il diritto sceglie di considerare – e, quindi, di una determinata versione della verità – nonché di una precisa concezione della giustizia e dello stato, sintetizzata al suo ultimo stadio, per Kojève, nel diritto del "Cittadino".

3. I diversi contenuti del Terzo a partire dalla "lotta antropogena".

Le tre forme di stato, quella del diritto aristocratico, quella del diritto borghese e, infine, quella del diritto del "Cittadino" sono le tre possibili risposte individuate da Kojève alla "dialettica Servo-Padrone" da cui deriva il sorgere del Terzo e delle moderne istituzioni. Tale *status* di conflittualità originaria, detto "lotta antropogena", è originato dal "desiderio antropogeno"¹⁶, ossia dall'esigenza di soddisfare un desiderio avente per oggetto un altro desiderio¹⁷: quello di "essere riconosciuto"¹⁸ da un altro uomo, che trova

¹⁵ Barberis 2003: 43.

¹⁶ Il desiderare umano 'permane' in se stesso, non viene intaccato dal reale, bensì lo supera. Butler (2009: 75) scrive di come il soggetto kojéviano sia una "struttura essenzialmente intenzionale", in quanto coincide con il proprio desiderio verso l'Altro o verso l'oggetto e si collochi in tale tensione intenzionale.

¹⁷ Il concetto kojéviano di "desiderio di desiderio" va inteso come desiderio del desiderio in sé, ossia dell'Altro come "soggetto desiderante" a sua volta. Nicolini (2014: 190) scrive che "il senso della mia vita trova nel riconoscimento dell'altro, nella possibilità di elevarsi al di sopra della mia vita e divenire il senso della nostra vita come verità": così facendo il "riconoscimento" assume una portata storica ed esce dal singolo rapporto individuale, aprendo la strada al cammino dello "Spirito" verso l' "Assoluto".

¹⁸ Come nota Honneth (2002 [1992]: 15-29) la configurazione che Hegel, e poi Kojève, dà dello scontro sociale è quanto mai innovativa rispetto alle precedenti di Machiavelli e di Hobbes: non si tratta più di porsi come scopo ultimo l' "autoconservazione", bensì di giungere ad un progresso dello Spirito grazie al rapporto con l'Altro. La lotta è il "*medium*" capace di condurre da uno stadio eticamente meno sviluppato ad una "crescita di individualità" e di "emancipazione dei soggetti da determinazioni naturali" che si sostanzia nel "reciproco riconoscimento". Grazie ad esso "l'uomo è riconoscere" e può partecipare alla vita pubblica attuando il nuovo modello hegeliano di "contratto sociale", basato appunto sul "riconoscimento", che si sostanzia nelle tre forme dell'amore, della stima sociale e del diritto. In critica ad una visione universalizzante del disegno hegeliano, Lonzi (1982 [1974]: 25-26) rileva come la "dialettica" si collochi entro un mondo essenzialmente maschile, rispondendo alle esigenze di quella sola collettività, in quanto confina la donna entro la dimensione soggettiva della famiglia, mantenendola ben lontana dal progetto di evoluzione del "Cittadino". Pertanto, estendere la lotta marxista – che prende le mosse dal conflitto tra il "Servo" ed il "Signore" – all'universo femminile è un "errore storico". Polidori sottolinea come al "riconoscimento" venga data una certa autonomia tematica da Ricoeur (2005 [2004]: 247-249) in superamento del dualismo tra il "primato ontologico" di Levinas – dell'altro verso l'io – e la posizione di Husserl che assume come "polo di riferimento" l'io, tra identità *idem* ed identità *ipse*. Analizzando i tre "stati di pace" – accezione che riprende da Boltanski – della "philia", dell'"eros" e dell'"agape" introduce il "mutuo riconoscimento" come alternativa rispetto alla lotta hegeliana, per coniugare identità e alterità. In chiave teologica, la domanda identitaria che per Kojève si declina mediante il "riconoscimento" trova risposta nel pensiero di Sequeri (2016: 30), il quale spiega come il fine ultimo del desiderio sia influenzato dalla vocazione cristiana: l'amore evangelico dell'"agape" porta a spostare lo sguardo da se stessi all'altro, nel quesito "per chi sono io?". Una costruzione autoreferenziale del soggetto va quindi di pari passo con

nell'animalità un mero “supporto alla sua autocoscienza”¹⁹.

“Il Desiderio che si dirige verso un oggetto naturale è umano soltanto nella misura in cui è ‘mediato’ dal Desiderio di un altro che si dirige sullo stesso oggetto”²⁰, per cui desiderare²¹ qualcosa significa in realtà bramare il “valore umano”²² che vi è implicato, rispetto al quale l’oggetto è posto in funzione. Il “riconoscimento” è ciò che rende umano l’uomo perché “ultra vitale” – esula quindi dalla sfera meramente animale, essendo ad essa sconosciuto – ed è “origine dell’autocoscienza”, in quanto moto generatore della lotta a morte che consente di giungere ad essa.

Tuttavia, precisa Kojève, perché l’ “autocoscienza” di uno sorga è necessario che l’altro permanga in quanto “coscienza” – dunque in vita – per poterlo ‘riconoscere’, ossia che il comportamento dei due differisca e che uno ceda innanzi all’altro, facendo prevalere l’istinto biologico alla sopravvivenza su quello innaturale al “riconoscimento”: questi, il “Servo” – “entità riconoscente” e uomo soltanto “in potenza” – si differenzia dal vincitore della lotta, il “Signore”, che è, o almeno così pare in un primo momento, “entità riconosciuta” e uomo “in atto”. In questa fase entrambe le “coscienze” sono ancora distanti dalla realizzazione del puro “Essere-per-sé”, in quanto nessuna ha ancora ritrovato nel mondo esterno l’idea che ha del proprio ‘Io’: ‘essere riconosciuti’ significa che tale “certezza soggettiva” diviene “verità oggettiva” tramite la conferma reciproca delle due “autocoscienze”.

Dal momento che il “Servo” rinuncia allo scontro, resta allo stadio animale e vive il rapporto con la cosalità in modo ‘immediato’, a differenza del Signore che è umano e vive tale rapporto in via ‘mediata’, come un “godimento ozioso” scrive Kojève, tramite i servizi che gli rende il “Servo”: l’unica possibilità per quest’ultimo è quindi di impiegare tutte le proprie forze per modificare la realtà in una soluzione favorevole al suo essere, tramite una via diversa, quella dell’attività lavorativa. La dinamica che inizialmente pareva favorevole per il vincitore si può così rovesciare a favore del vinto: il “riconoscimento” a cui si perviene con la lotta, infatti, non è “*mutuo e reciproco*” e quindi non si può configurare appieno in quanto tale, bloccando il “Signore” in un’ “*impasse*” che lo vede ‘dipendente’ dal “Servo”; quest’ultimo, invece, riconosce l’ “Essere-altro” fin dall’inizio ed è ‘autonomo’, avendo imparato a dominare la “Natura”²³ con le sole

una crisi del diritto sempre più svincolata dalla dimensione affettiva.
https://www.seminario.milano.it/files/2017/02/Editoriale_1.139395.pdf.

¹⁹ Kojève 1948: 197.

²⁰ Kojève 1996 [1947]: 20.

²¹ Nella lettera a Tran-Duc-Thao del 7 ottobre 1948 Kojève scrive della propria concettualizzazione del “desiderio di desiderio” come di una “premessa fondamentale” per approcciarsi al proprio studio antropologico – non storico – delle deduzioni hegeliane e di come, con tale apporto, ritenga di aver realizzato un personale “progresso filosofico”: l’unico, scrive, rispetto a Hegel.

²² Butler 2009: 86.

²³ Dalla stessa lettera sovra citata si evince che con l’avvento dell’uomo l’Essere tutto intero è “Spirito”, ossia “Natura” che contempla l’uomo al proprio interno: al rovescio, però, in quanto atto di ‘negazione’ – tramite la morte ed il lavoro – è quindi proprio l’umano ad implicare la natura come un ‘a priori’ da cui egli discende come un ‘a posteriori’. A differenza del ‘monismo hegeliano’, l’avvento dell’uomo non è ‘deducibile’ dalla natura ma solo ‘comprensibile’: Kojève definisce il ‘dualismo’ come temporale e non spaziale in quanto l’uomo viene al mondo per un canale diverso rispetto a quello deduttivo dalla natura, ossia tramite la “lotta di puro prestigio”. Jarczyk e Labarrière (1996: 61) notano come l’ateismo kojéviano si spieghi in ragione del differente presupposto ontologico rispetto a quello cristiano: non Dio-creatore anteriore al tutto, quindi, ma azione negatrice dell’uomo che determina la realtà in cui vive e che modifica la Natura. In merito, si rimanda a Barberis (2003: 58) e a Kojève (1948: 200), ove si legge che “l’antropologia hegeliana è una teologia cristiana laicizzata”. Pirotte (2015: 513 Kindle), sottolineando la correlazione tra la teoria kojéviana della finitudine ed il “Dasein” heideggeriano, scrive di come l’uomo e

proprie forze. Il lavoro²⁴ è quindi il mezzo che il “Servo” adotta per liberarsi dalla visione di se stesso come “non essenziale”, ossia come animale: questi può tuttavia avvicinarsi all’ “Essere-per-sé” solamente attraverso il rapporto con l’alterità, con l’ “Essere-per-un altro”, rapporto che può anche essere letto come quello di ciascun soggetto con l’oggetto. È proprio la consapevolezza di sé derivante dal lavoro che rovescia il precedente equilibrio “speculare”, introducendo quello “speculativo”, dove a essere servo è il “Signore” in quanto non autonomo.

Se l’angoscia originaria è necessaria in quanto costituisce l’*input* della “dialettica”, “l’uomo che lavora riconosce nel Mondo effettivamente trasformato dal suo lavoro la propria opera: vi riconosce se stesso e [...] rivela agli altri la realtà oggettiva della sua umanità”²⁵. La nuova signoria nascente non è assimilabile a un ceto di nuovi signori, ma a “servi liberati”, i quali incarnano la concezione hegeliana secondo cui “l’essere vero dell’uomo è la sua *azione*”²⁶: così si realizza la vera umanità – la quale solo illusoriamente spettava al “Signore” – che crea una breccia, un vuoto nel mondo naturale e lo colma di quello storico, facendo del “Servo” il “divenire storico fin dalla sua origine”²⁷.

Il concetto di terzietà si colloca anch’esso, in quanto elemento originario del fenomeno diritto incarnato nel “terzo C”, entro il lungo percorso storico della “coscienza” verso l’ “autocoscienza”, verso il “*Geist*”²⁸, rimandando alla domanda identitaria di “riconoscimento” lasciata aperta dal “dualismo” kantiano e fichtiano, emergente dal rapporto tra “Essere”, “*Sein*”, ed “Essere altro”, “*Gegen-stand*” e declinabile anche come relazione tra soggetto ed oggetto.

In base ai diversi momenti evolutivi in cui si trova la “coscienza” il Terzo si colma di contenuti rispondenti a logiche differenti, coerentemente con i valori veicolati dalla cultura e dal contesto storico e politico di riferimento, i quali ne fanno un fenomeno dinamico, in continua evoluzione: in una prima fase, esprime la ‘giustizia assoluta’ tutelata dal diritto aristocratico in quanto “diritto dell’*eguaglianza*”, in una seconda, la ‘giustizia soggettiva’ del diritto borghese in quanto “diritto dell’*equivalenza*”²⁹ – fase in cui la “coscienza” del “Servo” si è resa autonoma rispetto all’alterità del “Signore” ma non è ancora divenuta “autocosciente” – e, infine, la giustizia *sintetica* del “Cittadino”, espressione di un “diritto dell’*equità*”. Il Terzo della Signoria esiste inizialmente solo in quanto diritto penale e risponde al compito di tutelare gli interessi aristocratici secondo la “legge del taglione”; quando la civiltà primitiva muta, con l’interazione dei cittadini, il Terzo sostituisce la legge arcaica “statutaria” con quella “contrattuale”, la quale ‘compensa’ costi e benefici applicando le regole economiche del commercio borghese. L’ultimo stadio del diritto, quello dell’ “equità”, non è altro che la prosecuzione del

il “Mondo” – ossia la “Natura” – siano tra loro collegati proprio dall’azione che il primo realizza all’interno della comunità.

²⁴ Butler (2009: 76) scrive che “il lavoro che identifica l’essere umano come trascendente il naturale e che provoca il riconoscimento dell’Altro è definito *azione storica*”. Grazie al lavoro, Hrnjez (2017: 248-264) spiega come si assista al passaggio dai due sillogismi della Signoria – quello del “dominio” e quello del “godimento” – a quello dell’“emancipazione”.

²⁵ Kojève 1996 [1947]: 41.

²⁶ Ibidem: 106-114.

²⁷ Ibidem: 36.

²⁸ Jarczyk, Labarrière 1995: 239-250.

²⁹ Avitabile 1998: 35.

cambiamento messo in atto col lavoro che conduce ad eliminare gradualmente gli scarti, ossia le non-equivalenze del diritto borghese e le diseguaglianze di quello aristocratico³⁰.

4. L'origine "finzionale" del diritto.

Una volta accertata, d'accordo col pensiero di Kojève, l'essenzialità del Terzo rispetto alla dimensione giuridica e a quella statale, si è scelto di volgere lo sguardo alla psicoanalisi, passando attraverso il pensiero di Lacan, il quale colloca entro la famiglia l'origine del Terzo, facendone una tappa obbligata della crescita dell'individuo sin dai primi stadi infantili: lo sviluppo del linguaggio e dell'attività di simbolizzazione pone infatti un interessante nesso con l'origine del diritto che merita di essere approfondito.

Come nota Calabrese, la recezione hegeliana³¹ da parte di Lacan – tramite l'insegnamento di Kojève – è testimoniata dal fatto che il rapporto tra signoria e servitù si trasla nello "stadio dello specchio", situandosi nella relazione tra l' "io" e l' "alter-ego" riflesso, in quanto "stretti da un rapporto di simmetria identitaria, di rivalità reciproca e, infine, d'instabile reversibilità"³². La 'mediazione' attuata dal lavoro del "Servo" kojéviano, che permette di uscire dalla dinamica della "Lotta antropogena", è poi accostabile a quella operata dal linguaggio, che costituisce la via di uscita dall' "altalena mortifera di narcisismo e aggressività"³³ che caratterizza lo *status* originario in cui si trova l'infante. Anche il "desiderio dell'Altro"³⁴ lacaniano è pensato a partire dal "desiderio di riconoscimento", arricchendosi tuttavia delle dimensioni del desiderio di essere amati e della pulsione, assenti in Kojève, in quanto derivanti da una rielaborazione del pensiero freudiano.

Se, in *Totem e Tabù*, Freud scrive della necessità di costituire un'autorità di uguali al fine di scongiurare il ripetersi dell'atto cannibalico del padre da parte dei fratelli, nell'antropologia lacaniana si tratta della "deviazione" della pulsione infantile provata per il corpo materno – ripresa dal complesso edipico – verso un "rappresentante": il linguaggio. Con il divieto che il padre appone all'incesto il bambino passa da una totale sottomissione alle "aspettative-cognitive" della genitrice alle "aspettative-normative"³⁵

³⁰ Kojève 1996 [1947]: 286.

³¹ Come nota Mola (2018: 30), un definitivo distacco da Hegel si registra solo con l'elaborazione lacaniana del registro del "Reale" e quella conseguente del soggetto "barrato", "alienato come io (*moi*) nella sua immagine speculare e come soggetto (*je*) nella dimensione del significante".

³² Arienzo, Pisano, Testa 2018: 217-221.

³³ Mola 2018: 26.

³⁴ Il desiderio è rilevabile solamente entro una condizione di scissione della "coscienza" da sé: in Lacan esso si sostanzia nella spinta a ritornare all'origine, all'inconscio, all'interdetto originario. Recalcati (2019: 364-379 Kindle) scrive di come il "desiderio dell'Altro" – che differisce dalla "negazione unilaterale" della bestia che mangia – ossia il desiderio di essere desiderati dall'Altro, sia foriero di un vuoto che si sottrae a ogni tentativo dialettico di colmarlo. Diverso è quanto avviene in Hegel, ove l'originaria asimmetria della "coscienza", che può ritrovarsi solo per il medio dell'Altro, conduce ad una finale riconciliazione, tanto che Lacan vi si riferisce nei termini di una "dialettica convergente". Romano (1991: 129) precisa che il "desiderio dell'Altro" si colloca a metà fra il *bisogno* che "appartiene all'uomo perché viene *esistito* e non semplicemente vissuto" e la *domanda* che è "la modalità di presentarsi del bisogno nell'esistenza [...] formulata con la parola-linguaggio". Di Ciaccia osserva come il 'genitivo' implicato dal "desiderio dell'Altro" significhi, oltre che il desiderio di essere desiderato, anche il fatto di desiderare ciò che viene desiderato dall'Altro, creando un "circuito" che tiene conto della libido e della pulsione, che ha forma di domanda: <http://www.lapsicoanalisi.it/il-godimento-in-lacan/>.

³⁵ Romano 1999: 5.

paterne: “la chiave del dramma dell’io è costituita da un ‘terzo’ che simbolizza la cancellazione del suo godimento”³⁶. Il Terzo, non più nel ruolo del “terzo C” bensì in quello del padre, svolge quindi la medesima funzione di garante dell’identità: in questo caso, però, non hegelianamente intesa come incarnata nel cammino della “coscienza” verso l’“autocoscienza”, ma in quella dell’individuo che cresce e che costruisce il proprio sé, *in primis* tramite il linguaggio.

Il fatto che la parola in quanto tale esiga sempre una risposta implica che il desiderio lacaniano non sfoci nel conflitto kojéviano, bensì in una “relazione intersoggettiva”³⁷. All’interno di essa il desiderio si configura, quindi, come un “desiderio di interpretazione”³⁸, in quanto l’interlocutore rappresenta il luogo in cui si formano quei ‘significanti’ che consentono al soggetto di riconoscersi in quanto tale.

Lo sforzo di ‘essere terzo’ ha quindi molto a che fare con l’atto di crescita e con la formazione dell’identità, in virtù della natura ‘relazionale’ della stessa, come individuato esemplarmente dal pensiero di Legendre in rielaborazione di Lacan. La risposta alla propria domanda è un modo per distaccarsi dalla rappresentazione che ciascuno ha di se stesso, un modo di divenire ‘terzo’: l’intreccio di diritto, terzietà e identità acquisisce un senso se si pensa che “ciò *che è normativo* nell’uomo attiene al principio di questa separazione del soggetto da sé”³⁹, in uno “scarto di rappresentazione”.

Il diritto, in quanto separazione e anche in quanto Terzo, attiene quindi a quello che Lacan definisce come l’ “anello del simbolico”: come scrive Heritier, alla prima nascita – fisica – se ne affianca una seconda – simbolica – derivante dall’assunzione di un’ “identità giuridica” rispetto alla quale la figura del Padre diviene una “seconda madre”⁴⁰, incarnando *la terzietà come prima regola fondamentale*.

Dall’atto di “prendere la parola”⁴¹ discende la dimensione della ‘pretesa giuridica’ entro la relazione di “chiamata e risposta”⁴² tra i “soggetti parlanti”⁴³ garantita dalla terzietà che è, come scrive Romano, la “*dimensione costitutiva della giuridicità*”⁴⁴: si

³⁶ Arienzo, Pisano, Testa 2018: 220.

³⁷ Di Ciaccia <http://www.psychiatryonline.it/node/7425> .

³⁸ Mola (2018: 28) ricorda come tale concettualizzazione abbia un debito nei confronti della linguistica saussuriana, seppure il rapporto tra significato e significante venga invertito in favore della prevalenza di quest’ultimo, come esplicitato dal rapporto S/s: un significante non può che essere definito da un altro significante che lo determina a posteriori secondo la legge della “catena significante”.

³⁹ Legendre 2000 [1999]: 135.

⁴⁰ Ricco 2018: 38.

⁴¹ Romano 2006: 14.

⁴² Romano 1988: 55.

⁴³ Espressione che la fenomenologia romaniana riprende dal pensiero di Legendre, per il quale (2000 [1999]: 7) “la costruzione dogmatica dell’uomo inizia con l’emergere di una filiazione, *marquage légal* che è quello di essere nato, come nato da due ‘sujets parlants’. [...] E la parola è [...] capacità di evocare per il soggetto l’oggetto assente, mediante la sua rappresentazione. E [...] la costruzione sociale di questa rappresentazione ‘instaure le langage comme institution en posant les discours des images, c’est-à-dire en posant *la métaphore fondatrice de tous les discours*’ ”. Bernardini, Andreoli e Cecchetti (2010: 109-111) precisano che la concezione di Romano della terzietà del *nomos* è sempre legata a quella della “trialità” del *logos* e che questo determina un distacco da Kojève, per il quale il Terzo resta racchiuso entro il rapporto duale tra “Servo” e “Signore”. Essa poggia sull’unico “status” rilevante a livello giuridico – quello di essere umano – e prescinde quindi dal carattere dinamico kojéviano: il “desiderio di terzietà” del giudice determina “ansia” di giustizia e imparzialità.

⁴⁴ Romano (1999: 107)

comprende, quindi, come diritto e linguaggio⁴⁵ siano strettamente connessi e come il diritto nasca come un fenomeno essenzialmente dialogico.

All'interno della nuova comunità politica garantita dal diritto, tutti i fratelli sono eguali e liberi di esprimere se stessi nel rispetto dell'Altro, grazie alla "finzione" garantista del diritto che sostituisce l'autorità paterna⁴⁶: "lo Stato [...] tende ad occupare, quasi Totem sacrale, la dimensione 'religiosa' o 'mitica' del discorso, chiamato a garantire le basi senza cui il diritto appare impensabile"⁴⁷ e diviene l' "articolazione strutturale" di prassi – quella democratica – e "Reference"⁴⁸. A monte di tale riferimento legendriano si pone lo storico dialogo tra Kelsen e Freud di inizio '900, in seguito al quale il padre del giuspositivismo perviene ad una conclusione alquanto rilevante in merito all'origine della normatività. Egli teorizza il ruolo 'costitutivo' dell'illecito in quanto "è proprio la violazione di questo comportamento che il diritto vuole proteggere"⁴⁹. In merito, Lacan nel seminario *L'etica della psicoanalisi* richiama espressamente l'*Epistola ai Romani*⁵⁰, mettendo in relazione legge, peccato e desiderio⁵¹: il diritto non può essere svincolato dal proprio riferimento antropologico, anzi, è proprio la *lex* a direzionare e a far sorgere il 'peccato'. Si assiste, dunque, ad un *rovesciamento* in cui è l'interdizione

⁴⁵ Diritto e linguaggio vengono da Romano rapportati nell'affermazione: "la legge (*logos*) del testo è il testo (*nomos*) della legge" (1999: 3). La spiegazione si trova nel collegamento tra i tre "anelli" lacaniani – quello dell' "immaginario", quello del "simbolico" e quello del "reale" – e le tre "qualificazioni" della Ragione giuridica individuate da Romano, le quali riprendono i tre ruoli del Terzo individuati da Kojève: "α) il *reale* nomina l'altro nel suo essere indistintamente un'alterità fattuale, così come lo si incontra nella quotidianità secondo il suo essere stato, e nomina il terzo-legislatore, ovvero le norme vigenti, poste nel *passato*; β) il *simbolico* nomina l'altro incontrato come Tu, distinto dall'Esso, e nomina il terzo-giudice, che temporalmente pone in connessione il passato del diritto, il diritto vigente, con la produzione di una realtà, quella che succede al giudizio e vive nel *futuro*; γ) l'*immaginario* nomina una qualificazione dell'altro incontrato come membro di una relazione che si è staticizzata, così da essere ripresa successivamente in una memoria-esecuzione e nomina anche il terzo-polizia, quella figura di terzietà, che esegue, concretizza il giudizio, nel *presente*" (Ibidem: 132). Nel momento in cui si perda una delle tre forme della terzietà anche le restanti vengono meno, travolgendo il concetto nella propria unitarietà, così come avviene per gli anelli del "nodo borromeo": da ciò discende la coincidenza tra la legge (*logos*) del testo ed il testo (*nomos*) della legge, in virtù della comune *origine finzionale-simbolica*. In merito al rapporto tra diritto e linguaggio, è inoltre interessante l'osservazione di Manzin (2014: 61), il quale pone proprio nel carattere "dialogico" – differente, dunque, da quello scientifico "monologico" – il punto di forza del fenomeno giuridico: alla luce della dimostrata incapacità del positivismo giuridico di impedire l'avvenimento di eventi storici nefasti non è infatti la norma il reale fondamento bensì il dialogo, che resisterebbe anche di fronte al crollo delle istituzioni democratiche, in quanto antecedente rispetto al recepimento di precisi contenuti entro la lettera della legge.

⁴⁶ Ibidem.

⁴⁷ Legendre 2000 [1999]: 10.

⁴⁸ Legendre usa il termine "Référence" per indicare il "principio di legittimità" del diritto, il quale poggia sulla "mis en scène" dei discorsi e delle concezioni che la società ha della verità fondamentale, a partire dalla quale si dispiegano gli effetti giuridici che ne concretizzano l'idea di giustizia. Ibidem: 6.

⁴⁹ "Anche per Kelsen, il passaggio dal non-diritto [...] al diritto può dirsi [...] l'effetto di un illecito da cui trae origine un legame sociale, un'assemblea di uguali", in quanto "l'illecito, nel suo eccedere il diritto, veicola una richiesta di inclusione, un'istanza trasformativa dell'ordinamento (una disuguaglianza)". Lijoi, Trincia 2015: 116.

⁵⁰ Epistola ai Romani, 7,7: "[...] non ho potuto prendere conoscenza della Cosa se non attraverso la Legge. Non avrei infatti avuto l'idea di bramarla se la Legge non avesse detto: non la bramerai". Guanzini 2015:157.

⁵¹ In merito al rapporto tra legge, desiderio e peccato – inteso nell'accezione greca di 'mancanza' – si rimanda a Lacan, 1994 [1986]: 89-106 e 2006 [2005]: 42-45: ivi viene rintracciata la comune origine di legge e desiderio nella "supposizione del godimento puro del padre in quanto primordiale".

paterna a determinare il sorgere del “desiderio soggettivo”⁵², che è “deviato” verso il significante “Nome del Padre”. L’oggettività dell’ordinamento è ridotta a mera illusione e quanto stabilito dal ‘testo’ normativo non è che una delle possibili soluzioni ermeneutiche al caso di specie: il “processo di inciviltamento”⁵³ della comunità politica e sociale necessita quindi di una *Grundnorm* non ‘posta’, bensì “presupposta”.

L’origine ‘finzionale’ delle istituzioni rimanda all’ “interdetto”⁵⁴, in quanto messa in scena del principio di causalità come principio del *logos* e del “simbolico” come “luogo del patto”⁵⁵.

La presenza umana al mondo non “va da sé” ma è soggetta a una mediazione: la *fictio* del diritto ne è l’esempio primario, rimandando alla nozione normativa di “scena originaria”⁵⁶ che viene accreditata e rafforzata emblematicamente i fondamenti costituzionali e che determina un “ordine relazionale uomo-mondo”.

Tale interazione spiega come il concetto di ‘terzietà’ apra la strada non solo alla prospettiva giudiziale indicata dall’art. 111.2 Cost., ma, molto più ampiamente, a quella della giuridicità e delle implicazioni sociali che ne derivano, delineando il carattere ‘irriducibile’ di tale nozione. Il sistema giuridico vigente pone infatti come riferimento ultimo le disposizioni costituzionali, ma si comprende come anch’esse siano il frutto di un disegno più ampio, di una costruzione ‘finzionale’ necessaria per la convivenza civile, di un tentativo di “essere terzo” nel modo migliore e più completo possibile.

Quello che si desidera evidenziare è quanto il concetto di ‘terzietà’ sia fondamentale per il discorso sul Fondamento del diritto, sia dal punto di vista dell’evolversi delle istituzioni e dello stato, come si deduce dal pensiero kojéviano, sia da quello psicoanalitico, che porta forse ciascuno a riflettere su quanto porre una “giusta distanza”⁵⁷, come scrive Ricoeur, sia importante per comprendere i diversi spettri che si celano dietro la natura umana, propria e dell’Altro.

⁵² Mastropietro 2010: 219-220.

⁵³ L’istituzione democratica diviene così la ‘sintesi’ tra la libertà pulsionale vigente nella società verticale del capo e la sua repressione all’interno della società orizzontale dei fratelli che si pongono in posizione equidistante dal Totem. Lijoi, Trincia, 2015: 120-121.

⁵⁴ Andronico 2017: 41.

⁵⁵ Mola 2018: 27.

⁵⁶ Heritier 2012: 43-44.

⁵⁷ Ricoeur 2005: 289.

BIBLIOGRAFIA

Andronico A. 2017, *La legge di Lacan – psicoanalisi e teoria del diritto*, Milano-Udine: Mimesis.

Avitabile L. 1998, *Forme del terzo nel diritto – Interpretazione e testi di Kojève-Sartre-Luhmann*, Torino: Giappichelli.

Barberis G. 2003, *Il Regno della Libertà – Diritto, politica e storia nel pensiero di Alexandre Kojève*, Napoli: Liguori editore.

Bernardini G., Andreoli R., Cecchetti C. 2010, “Il metodo fenomenologico-realista di Bruno Romano, Edith Stein, Alexandre Kojève - Itinerari per un confronto” in *Scienze Giuridiche, Scienze Cognitive e Intelligenza artificiale*, Rivista quadrimestrale online, 2010 (9): 99-111. Available at: <http://www.i-lex.it/articles/volume5/issue9/bernardinietal.pdf> (accessed: November 10, 2019).

Butler J. 2009, *Soggetti di desiderio*, Bari: Laterza.

Calabrese A. 2018, “Lo specchio e il nome. Lacan lettore di Hegel” in A. Arienzo, F. Pisano, S. Testa 2018, *La Fenomenologia dello Spirito di Hegel. Problemi e interpretazioni*, Napoli: FedOA- Press: 207-227.

Clementi F., Cuocolo L., Rosa F., Vigevani G.E. 2018, *La Costituzione italiana – Commento articolo per articolo Vol II – Parte II – Ordinamento della Repubblica (Artt. 55 - 139) e Disposizioni transitorie e finali*, Bologna: Il Mulino.

Costanzo A. 2009, “Il Giudice e l’interpretazione della Legge” in B. Montanari 2009, *Luoghi della filosofia del diritto – Un manuale*, Torino: Giappichelli: 167-202.

Di Ciaccia A. 2013, “Il godimento in Lacan”, in *La Psicoanalisi studi internazionali del campo freudiano*, Bologna, 18 maggio 2013. Available at: <http://www.lapsicoanalisi.it/il-godimento-in-lacan/> (accessed: April 20, 2020).

Di Ciaccia A. 2018, “Lacan e il Linguaggio – L’inconscio strutturato come un linguaggio” in *Associazione Psychiatry online Italia*. Available at: <http://www.psychiatryonline.it/node/7425> (accessed: March 10, 2020).

Guanzini I. 2015, “Paolo, Hegel e Lacan: fuori-legge? La dialettica della legge fra teologia, filosofia e psicanalisi”, in *Aisthema*, II (1), 2015: 155-204.

Heritier P. 2012, *Estetica giuridica. A partire da Legendre – Il fondamento finzionale del diritto positivo*, Vol. II, Torino: Giappichelli.

Heritier P. 2018, “Orfeo e la generazione – Adozione e ricerca dell’identità”, in C. Ricco, *Il legame adottivo – Esperienze e intrecci relazionali tra desiderio, realtà e cambiamento*, Milano: Francoangeli: 37-59.

Honneth A. 2002 [1992], *Lotta per il Riconoscimento – Proposte per un'etica del conflitto*, Milano: Il Saggiatore.

Hrnjez S. 2017, *Tertium Datur – Sintesi e mediazione tra criticismo e idealismo speculativo*, Milano – Udine: Mimesis.

Jarczyk G., Labarrière P. J. 1995, “Absolu/sujet. Le logique, le dialectique et le spéculatif”, in *Laval, Théologique et Philosophique*, 51 (2): 239-250. Available at: <https://doi.org/10.7202/400912ar> (accessed: March 15, 2020).

Jarczyk G., Labarrière P. J. 1996, *De Kojève à Hegel – 150 ans de pensée hégélienne en France*, Paris: Éditions Albin Michel.

Kojève A. 1948, *La dialettica e l'idea della morte in Hegel*, Torino: Einaudi.

Kojève A. 1989 [1982], *Linee di una fenomenologia del diritto*, Milano: Jaca Book.

Kojève A. 1996 [1947], *Introduzione alla lettura di Hegel – Lezioni sulla “Fenomenologia dello Spirito” tenute dal 1933 al 1939 all' École Pratique des Hautes Études raccolte e pubblicate da Raymond Queneau*, Milano: Adelphi.

Lacan J. 1994 [1986], *Il seminario – Libro VII – L'etica della psicoanalisi 1959-1960*, Torino: Einaudi.

Lacan J. 2006 [2005], *Dei Nomi-del-Padre* seguito da *Il trionfo della religione*, Torino: Einaudi.

Legendre P. 2000 [1999], *Il giurista artista della ragione*, Torino: Giappichelli.

Lijoi F., Trincia F. S. 2015, *L'anima e lo Stato – Hans Kelsen e Sigmund Freud*, Brescia: Morcelliana.

Lonzi C. 1982 [1974], *Sputiamo su Hegel – La donna clitoridea e la donna vaginale*, Milano: Gammalibri.

Manzin M. 2014, *Argomentazione giuridica e retorica forense – Dieci riletture sul ragionamento processuale*, Torino: Giappichelli.

Mastropietro A., “ ‘Colui che m'interroga sa anche leggermi’ – Bruno Romano interprete di Lacan” in *i-lex. Scienze Giuridiche, Scienze Cognitive e Intelligenza artificiale – Rivista quadrimestrale on-line*, 5 (9), 2010: 215-226. Available at: <http://www.i-lex.it/articles/volume5/issue9/mastropietro.pdf> (accessed: January 12, 2020).

Mola C. 2018, “Intrecci concettuali. Il soggetto tra Hegel, Kojève e Lacan” in *Soggettivazioni. Segni, scarti, sintomi*, Philosophy Kitchen #9, (5), 2018: 26-34. Available at: <http://philosophykitchen.com/wp-content/uploads/2018/09/PK9-2.pdf> (accessed: February 4, 2020).

- Nerhot P. 1994, *Diritto. Storia – Saggio di filosofia del diritto*, Verona: Cedam.
- Nicolini A. 2014, “Il desiderio dell’altro. Note a partire da Kojève”, in *Filosofia e Teologia* XXVIII, 2014, (1), Relativismi: 186-197. Available at: https://www.academia.edu/36408666/Il_desiderio_dellaltro._Note_a_partire_da_Kojève (accessed: November 21, 2019).
- Pirotte D. 2015, *Alexandre Kojève – Un système anthropologique*, Paris: Presses Universitaires de France, Edizione Kindle.
- Recalcati M. 2019, *Il vuoto e il resto*, Milano-Udine: Mimesis, Edizione Kindle.
- Ricci G.F. 2015, *Principi di diritto processuale generale – Sesta edizione aggiornata alla legge 27 febbraio 2015 n. 18 sulla responsabilità civile del giudice*, Torino: Giappichelli.
- Ricoeur P. 2005 [2004], *Percorsi del Riconoscimento – Tre studi*, Milano: Raffaello Cortina Editore.
- Romano B. 1988, *Soggettività, diritto e postmoderno – Una interpretazione con Heidegger e Lacan*, Roma: Bulzoni Editore.
- Romano B. 1991, *Per una filosofia del diritto nella prospettiva di J. Lacan*, Roma: Bulzoni Editore.
- Romano B. 1999, *La legge del testo – Coalescenza di logos e nomos*, Torino: Giappichelli.
- Romano B. 2006, *Sulla trasformazione della terzietà giuridica – Sette domande al giurista e al filosofo*, Torino: Giappichelli.
- Sequeri P. 2016, *Deontologia del Fondamento – Verso una svolta affettiva nelle Law and Humanities e nelle neuroscienze*, Torino: Giappichelli.
- Sequeri P. *Per chi sono io? La vocazione cristiana*. Available at: https://www.seminario.milano.it/files/2017/02/Editoriale_1.139395.pdf (accessed: June 3, 2020).
- Vegetti M. 1998, *La fine della storia – Saggio sul pensiero di Alexandre Kojève*, Milano: Jaca Book, Milano.
- Zaccaria G. 1984, *Ermeneutica e giurisprudenza – Saggio sulla metodologia di Josef Esser*, Varese: Giuffrè.

Alessandro Campo¹

Deconstructing Santi Romano

ABSTRACT

In this essay I will deal about some elements of Santi Romano's thought. In particular I will focus on his realist formalism and on his legal pluralism. Then I will reflect on Romano's concepts of reality and myth. These theoretical issues will be interpreted from a philosophical perspective, through the idea of the Institutional turn (Esposito). Moving from the debate between Foucault and Derrida about Descartes as a sort of *détour*, Romano's relationship with myth and his formalism will be reconsidered. Lastly, using the relationship between institution and myth and the one between theory and biography, I will try to reflect about Romano's pluralism from an unusual point of view.

KEYWORDS

Santi Romano; myth; institution; Derrida; reality.

INDICE

1. S. Romano *turn*. Formalismo realistico e pluralismo giuridico 2. La realtà nei *Frammenti di un dizionario giuridico* 3. Il S. Romano di Esposito (2): la perfetta immanenza 4. *Zona Cesarini* 5. Il mito nei *Frammenti di un dizionario giuridico* 6. *Détour* filosofico 7. S. Romano dopo il *détour* filosofico 8. *Détour* filosofico-giuridico 9. S. Romano dopo il *détour* filosofico-giuridico e conclusioni.

1. S. Romano *turn*. Formalismo realistico e pluralismo giuridico

Nel quadro di quello che recentemente Esposito ha definito *Institutional Turn*², Santi Romano è un autore molto significativo, come testimoniano i numerosi studi sul suo conto e le riedizioni o traduzioni della sua opera.

Proprio secondo Esposito, Romano è il principale candidato per un oltrepassamento del paradigma teologico-politico schmittiano. Riprendendo proprio l'analisi del filosofo italiano, se Schmitt, pur superato l'originario *aut aut* tra normativismo e decisionismo, immagina un istituzionalismo sbilanciato sulla dimensione sovrana a discapito del pluralismo,³ Romano guarda viceversa alla politica, ma dal punto di vista del diritto,

¹ Dottore di ricerca in *Diritti e Istituzioni*, alessandro.campo@unito.it

² Esposito 2020 (1): 26,

³ *Ivi*: 27.

conferendo autonomia al giuridico, anziché aprirlo alla trascendenza del politico. Il giurista, per Romano, analizza la realtà “che è parsa tale all’ordinamento giuridico di cui egli è l’interprete e decisore”⁴. Ciò che, come mostrato da La Torre, sembra un’anticipazione della fortunata teoria hartiana⁵ sul punto di vista interno, è secondo Esposito “un punto decisivo per penetrare nel dispositivo teoretico di Romano, relativo al carattere realistico del suo formalismo giuridico”⁶. Nella teoria romaniana, il diritto incorpora e financo produce il reale, non *ex nihilo*, ma *ex aliquo*. Il realismo è un elemento centrale del formalismo giuridico romaniano, all’interno del quale si hanno al contempo “la più rigorosa difesa dell’autonomia del diritto e la sua proiezione sull’intero campo dell’esperienza”⁷: un’ontologia giuridica contrapposta alla schmittiana ontologia politica. La logica romaniana consente altresì di includere nel giuridico il non-giuridico, in una dialettica temporale nella quale si attribuisce “al dopo la capacità di retroagire sul prima, recuperandolo *ex post* alla forma giuridica”⁸.

Come nota Gazzolo “in Romano è la stessa separazione tra fatto e diritto ad essere messa in discussione: propriamente, non c’è qualcosa come “il fatto dell’ordinamento”⁹, nel momento in cui l’ordinamento è sempre “giuridico”. Identificando fatto e diritto, si dà luogo alla “dimostrazione della perfetta autonomia del concetto di diritto e della sua suscettibilità di rinchiudersi e concludersi interamente in sé stesso”¹⁰. Non è vero dunque che il fatto fonda il diritto, tesi sostenibile solo a partire “dal preconetto che il diritto non possa cercarsi e rinvenirsi se non in una norma”. In altre parole, abbandonato l’approccio normativista, e aprendosi a una sorta di pangiuridismo, si supera la separazione tra fatto e diritto, tra un momento “pregiuridico” e uno “giuridico”¹¹.

Proponendo l’esempio del diritto internazionale come esito conseguente a una organizzazione interstatale, Gazzolo dunque scrive che “Pur essendo il diritto internazionale il prodotto dell’esistenza dello Stato, senza di esso lo Stato non esisterebbe come realtà giuridica”, in una concezione nella quale “Non siamo distanti da quanto l’ultimo Romano affermerà in relazione al rapporto tra diritto e realtà: il diritto crea *ex novo* una realtà che non esisterebbe senza di esso, senza per questo voler dire che ciò avvenga *ex nihilo*”¹², tema, come si anticipava, sottolineato da Esposito.

Utilizzando un altro schema logico “Proprio in quanto è ciò che l’ordinamento presuppone, il presupposto non è mai qualcosa che sia esterno ad esso: al contrario, è tale proprio e soltanto per l’ordinamento che lo qualifica e lo considera in questo modo”¹³. Come scrive Romano, “il procedimento con cui si forma uno Stato è, senza dubbio, pregiuridico; ma, quando lo Stato effettivamente ha vita, esso è già un ordinamento di diritto”¹⁴.

⁴ Romano 2013 [1945]: 200.

⁵ La Torre (1999): 123.

⁶ Esposito 2020 (1): 28.

⁷ *Ivi*: 28.

⁸ *Ivi*: 29. Il rapporto tra prima e dopo è analizzato nell’opera di Patrick Nerhot, ma da una più radicale prospettiva fenomenologica che mette in questione la concezione della temporalità, tema che qui può essere solamente indicato. Cfr. ad esempio, Nerhot 2008.

⁹ Gazzolo 2018: 117.

¹⁰ *Ivi*: 117.

¹¹ *Ivi*: 118.

¹² Gazzolo 2018: 119.

¹³ *Ivi*, 119.

¹⁴ Romano 1945: 50.

Bisogna, in quest'ottica, dunque chiedersi *per chi* qualcosa è giuridico o meno. Come nota Esposito commentando un altro testo di Romano, la rivoluzione è sempre anti-giuridica ma rispetto “al diritto che vuole abbattere, non rispetto al diritto che essa può riuscire a costituire”¹⁵. Per un nuovo ordinamento eventualmente scaturito dalla rivoluzione, la rivoluzione sarà stata (e sempre sarà) giuridica¹⁶. Di più: lo stesso movimento rivoluzionario è un ordinamento giuridico. Esso è semplicemente contrapposto a quello statale. Questa attenzione alla prospettiva dimostra, sempre seguendo Esposito, il pluralismo giuridico di Romano, le cui valutazioni molto negative sul fenomeno rivoluzionario sono invece da ascrivere alla sfera della morale e della politica, che invece dovrebbe essere estranea, nel sistema romaniano, al diritto. Niente più che considerazioni personali dell'autore sarebbero dunque queste valutazioni le quali, in ogni modo, non cancellano un fondamentale lascito teoretico romaniano, quello appunto pluralistico.

Visto che si è evocato il tema del pluralismo giuridico nell'opera di Romano, giusto qui si ricorda che se esso è difeso da molti, tra cui i citati Esposito e Gazzolo, che pure istituisce una sofisticata differenza tra la pluralità e il pluralismo romaniano, cogliendo la possibilità di un doppio livello interpretativo, c'è anche chi, al contrario, ritiene che: “Per essere più espliciti, malgrado le concezioni da cui parte, considerate come innovative e, all'epoca, viste quasi come eretiche, Romano tende a privilegiare più ciò che è consolidato giuridicamente che il nuovo che si appresta a essere inserito in una futura qualificazione giuridica. Da qui discende anche una sorta di mai rifiutata vocazione “normativista”¹⁷ da ciò deriva lo statualismo.”

A proposito dello statalismo, si può anche pensare alla strumentalità del pluralismo romaniano: “Non è un caso che Bobbio abbia collocato la teoria di Santi Romano tra quelle ‘integrazioniste’ le quali, pur riconoscendo la natura composita della regolazione sociale, mirano ad allineare nell'orbita normativa dello Stato ogni ‘corpo’ che rivendichi forza normativa autonoma, riducendo al minimo la conflittualità e le tensioni disgregatrici. Il riconoscimento di soggettività diverse consente allo Stato di ‘ri-statalizzarle’, cioè di assorbirle traslandole nella semantica del suo sistema e vincolandole al suo codice di legalità: così, mentre apparentemente ne riconosce l'autonomia, esso in verità le incorpora e le domina” tanto da offrire una “versione statalista del pluralismo”¹⁸. La causa di siffatta strumentalità è, secondo questa analisi, da ascrivere non tanto al realismo concettuale quanto a ragioni di *realpolitik*: “D'altronde sarebbero chiare le preoccupazioni di Romano, la cui teoria “può essere interpretata come il coerente approdo di una riflessione originata non da preoccupazioni meramente speculative, ma dall'esigenza concreta di sistemare quegli istituti di diritto positivo che egli riteneva alla base dello Stato amministrativo”¹⁹.

A quest'ultima notazione, che richiama le considerazioni di Esposito su Romano e rivoluzione di cui *supra*, si potrebbe forse imputare un interesse eccessivo posto sulle intenzioni dell'autore, a discapito di una valutazione sulla sua teoria, ma non è certo

¹⁵ Esposito 2020 (1): 30.

¹⁶ Paolo Heritier tematizza la dinamica temporale, in specifico riferimento all' istituzione, nel suo testo su Ellul (Heritier 2001: 29 e ss.), proponendo un accostamento teologico al diritto cui qui si può solo rinviare.

¹⁷ Tanzi 2004: 8.

¹⁸ De Vanna 2018: 43.

¹⁹ Pietropaoli 2017: 77

questa la sede per sviluppare il tema generalissimo del rapporto tra autore e opera. Ad ogni modo, ritornando al dominio squisitamente teorico, si abbandona qui il tema del rapporto tra monismo e pluralismo in Santi Romano, con il sospetto che esso possa essere declinato sbilanciandosi sull'uno o sull'altro, a seconda dell'angolo di prospettiva, eventualità questa che verrà ripresa più avanti.

2. La Realtà giuridica nei Frammenti di un dizionario giuridico.

Mi interessa ora soffermarmi sulla, altrettanto problematica, concezione della realtà giuridica, che Romano affronta in particolar modo nel suo *Dizionario giuridico*. Proprio a partire dalla questione della realtà penso che si possa svolgere qualche considerazione critica su quanto detto finora a proposito di formalismo realistico romaniano.

Secondo Olivari, autore di un testo in cui Santo Romano è presentato come ontologo del diritto²⁰, si assisterebbe nell'opera romaniana ad un passaggio dall' "ontologia del giuridico" all' "ontologia nel giuridico"²¹, l'ultima delle quali è utilizzata da Olivari per analizzare il richiamato problema della realtà giuridica. La realtà giuridica sarebbe caratterizzata in negativo rispetto all'irrealtà (dominio di ciò che non è reale) e all'agiuridicità (campo di ciò che non è giuridico). Olivari analizza la realtà giuridica individuando tre paradigmi dicotomizzanti: realtà *giuridica* versus realtà *agiuridica*, realtà giuridica versus *astrazione* agiuridica, realtà giuridica versus *mito* giuridico²².

Rispetto al primo paradigma, Olivari specifica che in Romano la realtà giuridica può essere creazione del diritto ("Il diritto crea delle vere e proprie realtà che senza di esso non esisterebbero, delle realtà, quindi, che il diritto non prende da un mondo diverso dal suo per appropriarsene con o senza modificazioni, ma che sono esclusivamente e originariamente sue"²³), assunzione del diritto o desunzione dal diritto.

La prima concezione di realtà giuridica è quella espressa nell'*Ordinamento giuridico* e si atteggiava - lo si ricordava - a creazione *ex novo* ma non *ex nihilo*: "Le creazioni *ex novo* nel diritto non sono creazioni *ex nihilo*, ma hanno un sostrato materiale dal quale e col quale sorge la nuova realtà giuridica, che è ben diversa da quel sostrato"²⁴, mentre le altre due emergono successivamente nella teoria romaniana. Circa l'assunzione, può trattarsi di assunzione di realtà non giuridiche o di altre realtà giuridiche²⁵ mentre per la desunzione²⁶ ci si riferisce a realtà di diverso ordine desunte con semplici modificazioni oppure realtà trasformate sostanzialmente.

Rispetto al secondo paradigma, occorre rimarcare la differenza tra astrazione puramente ideale e realtà giuridica. Per Romano bisogna operare preliminarmente due distinzioni: astrazione *vs* finzione giuridica e realtà giuridica *vs* astrazione.

²⁰ Olivari 2016.

²¹ *Ivi*: 21.

²² *Ivi*: 37.

²³ Romano 1947: 209.

²⁴ *Ivi*: 210.

²⁵ "Vogliamo mettere in rilievo la *figura della realtà giuridica della seconda specie* cioè quella che l'*ordinamento giuridico assume da un diverso ordine di conoscenze*, senza apportarvi alcuna *mutazione* e tantomeno trasformarla" (*Ivi*: 211).

²⁶ Si tratta dei casi in cui "l'*ordinamento giuridico assume una realtà da una sfera diversa* dalla propria, come nell'*ipotesi finora contemplata*, però con *modificazioni* che possono essere di maggiore o minore entità" (*Ivi*: 213).

“All’astrazione servono di base fatti reali, aventi esistenza concreta nel mondo esterno o nella coscienza dell’uomo; la finzione invece sostituisce ai fatti naturali fatti immaginari, che essa considera alla stregua dei primi. L’astrazione riposa sugli avvenimenti reali, la finzione sulla pura fantasia”²⁷. Circa la seconda distinzione, “le realtà che si dicono ideali per distinguerle da quelle che si dicono materiali, se sono realtà non sono astrazioni”²⁸. Se da un lato è persino scontato che i concetti giuridici siano astrazioni, “quando poi si dice che lo Stato o la persona giuridica sono delle astrazioni, nulla si dice che serva a lumeggiarne i caratteri specifici e a individuarli: si dice cosa del tutto ovvia e banale che però conduce a un grave errore, se da tale affermazione inutile ma esatta, si passa all’altra che lo Stato italiano o quello francese o quello germanico sono delle astrazioni come sarebbero la radice quadrata di due o il punto o la linea matematica”²⁹. Romano, distanziandosi da Jellinek, è molto intento a teorizzare il carattere reale e non astratto del concreto ente giuridico (istituzione). L’astrazione è per lui un concetto persino più pericoloso di quello di finzione, laddove con esso si arriverebbe a negare *tout court* l’esistenza della realtà, in un senso pressoché nichilistico³⁰. Sembra che, contrapponendosi a ciò, l’autore dell’*Ordinamento giuridico* voglia, da giurista, affermare con enfasi il tratto realistico dell’istituzione intesa concretamente.

3. Il S. Romano di Esposito (2): la perfetta immanenza

Come si diceva, per Esposito proprio il carattere realistico è al cuore del formalismo giuridico di Romano. Questi, riprendendo il teorico dell’*Italian Theory*, si muove “alle frontiere estreme del discorso giuridico lì dove questo, sconfinando nell’altro da sé lo incorpora nel proprio linguaggio”³¹. Ciò garantisce la connotazione realistica del suo formalismo, ma, come scrive proprio Romano “ancora un passo più in alto o più in avanti, e ci si troverà o nel regno delle nuvole o nel campo di ben altre discipline”³². Romano, secondo Esposito, non sconfinava nella filosofia, ma ne assorbe l’intensità teorica. Dunque il suo pensiero è al bordo della riflessione filosofica, ma la fa propria, così come fa propria la realtà fattuale. Sempre secondo Esposito, “chiusa nella sua perfetta immanenza l’ontologia giuridica di Romano resta al riparo da ogni eccedenza teologico-politica”³³. In questa perfetta immanenza, nel quadro di un istituzionalismo di natura processuale, va rilevata l’indistinzione tra formalismo e realismo, tesi che Esposito enuclea nella conclusiva e decisiva parte finale del suo ultimo libro. In quest’opera, intitolata *Pensiero istituyente*³⁴, egli contrappone al pensiero destituente e impolitico di Heidegger e a quello immanentista e sua volta impolitico-perché superpolitico- di Deleuze (individuati come i due principali paradigmi ontologici del novecento) un terzo, quello di Lefort, capace di

²⁷ Ivi: 207.

²⁸ Ivi 208.

²⁹ Ivi: 208.

³⁰ Romano scrive delle teorie sull’astrazione rispetto a quelle sulla finzione che “queste ultime almeno immaginano una realtà, ne sostituiscono una finta ad una vera, mentre le prime si risolvono in un’assoluta negazione di ogni realtà” (Ivi: 209).

³¹ Esposito 2020 (1): 30.

³² Romano 1969: 29.

³³ Esposito 2020 (1): 33.

³⁴ Esposito 2020 (2).

fare spazio nella propria concezione istituzionale al politico, recuperando la lezione di Machiavelli e rilevando l'importanza del lavoro del negativo. L'istituzione lefortiana è più utile alla politica di quella deleuziana, inchiodata ad un immanentismo strenuo. Se Lefort è l'autore scelto nella filosofia come terza via rispetto a Heidegger e Deleuze per pensare la politica, Romano è, nel contributo richiamato prima, scelto contro Schmitt nella filosofia del diritto. Alla fine del testo sul pensiero istituyente, come si diceva, però Romano ritorna, utile anche sul fronte politico. L'immanenza romaniana è decisiva anche per la politica, perché giocata su un equilibrio speciale, che mancherebbe, per esempio, all'immanenza deleuziana. Essa è perfetta perché, tenendo a mente il meccanismo di *après-coup* individuato da Gazzolo (una tesi simile a quella di Borges secondo cui è Kafka a creare i suoi precursori), incorpora l'altro da sé, nel quadro del richiamato formalismo realistico.

4. Zona Cesarini³⁵

Riflettendo sull'*Institutional turn*, è interessante qui citare la recente riedizione del *Diritto dei privati* di Widar Cesarini Sforza e in particolare la postfazione di chi l'ha curata: Michele Spanò. In essa si legge che “se Santi Romano-attraverso un impianto monumentale e sofisticatissimo- traduce l'ordine nell'ordinamento, Cesarini Sforza con un'intuizione altrettanto formidabile, non fa altro che identificarlo con il diritto privato stesso”³⁶, in una costruzione secondo cui “alla risposta trascendente e quella trascendentale, l'istituzionalismo ha opposto quella della più risoluta immanenza e della più radicale materialità”³⁷. Il brocardo che secondo Spanò compendierebbe l'opera cesariniana è “*ubi ius ibi societas*”, diritto-vita, connubio inscindibile di forma e materia, “formalismo manierista”, senza che esso sia “una linea di fuga verso il pangiuridismo e neppure una resa al vitalismo sregolato”, “immanenza delle forme alla vita”³⁸.

Un po' semplificando, si potrebbe forse mettere in relazione questa “immanenza di forma alla vita” a qualcosa di simile all'immanenza della vita alla forma nel Santi Romano di Esposito e notare che, se per Esposito quello di Romano è un pensiero immanente, invece per Spanò sembra garantire una sorta di riserva di trascendenza (lo Stato), laddove quello immanente fino in fondo è il pensiero di Cesarini. Quello che più interessa però è la connotazione che entrambi gli interpreti danno dell'istituzionalismo nelle sue due varianti italiane principali: Esposito parla di immanenza perfetta e Spanò di immanenza risoluta.

Lasciando da parte Cesarini, ma ricordando questa interpretazione, bisogna proseguire sull'analisi della realtà giuridica che Romano propone nei suoi *Frammenti*.

5. Il mito nei *Frammenti di un dizionario giuridico*

Il terzo paradigma affrontato mostra come la realtà sia ancora altro rispetto al mito giuridico. La mitologia è assai seccamente contrapposta alla realtà giuridica. Per Santi

³⁵ Questo è il titolo della postfazione di Spanò di cui si tratta nel paragrafo.

³⁶ Spanò 2018: 127.

³⁷ *Ivi*: 127.

³⁸ *Ivi*: 133.

Romano il mito è “una nonverità, un errore, una inopia, ma è anche immaginazione, una immaginazione favolosa che nasce dal bisogno di intendere ciò che non si intende”³⁹.

Santi Romano analizza i caratteri del mito giuridico, che sono vincolatività, non contrarietà e non estraneità all’ordinamento giuridico, forma fantastica, senso mistico e diffuso accoglimento. Il mito a differenza della mera concezione dottrina dunque vincola, nella misura in cui è coerente con l’ordinamento giuridico cui afferisce, è caratterizzato da una natura fantastica (o semifantastica), da una tonalità mistica (o religiosa) e non può essere credenza meramente individuale⁴⁰.

Il mito, per Romano, può esplicarsi in maniera pratica o rimanere nell’ambito della pura speculazione e inoltre può essere “ingenuo”, laddove sia di carattere popolare, oppure “sapiente”, presentando dunque elementi dottrinari. Il mito ingenuo può trapassare in mito sapiente.

L’autore, in esplicazione delle proprie tesi, analizza tre miti giuridici quali quello dello stato di natura, quello del contratto sociale e quello della volontà generale, notando che fra i tre intercorre un forte legame (egli scrive che si tratta di “più miti a catena”⁴¹).

Ancora, precisa che occorre distinguere tra mito e dottrina filosofica: “È superfluo notare che, quando a tali concezioni si attribuiscono i caratteri del mito si intende differenziarle dalle varie teorie filosofiche che si suole raccogliere sotto il nome di contrattualismo, nonostante che talvolta siffatta differenziazione appaia confusa o piuttosto dimenticata”⁴². Santi Romano sostiene delle dottrine filosofiche che “In esse affiora la tendenza propria dei miti, di immaginare enti che non esistono e di dar vita a cose inanimate o anche a semplici astrazioni”⁴³, ciò che avverrebbe ad esempio con il concetto di volontà generale nell’opera di Rousseau. Se tale nodo viene sciolto, si chiarisce meglio la distinzione (romana) tra realtà e mito giuridico: “Le personificazioni di cui è parola si possono considerare mitiche quando esse restano nel campo dell’immaginazione e della fantasia, cioè quando non hanno effettivo fondamento e riscontro nei caratteri delle istituzioni che costituiscono un ordinamento giuridico positivo. Viceversa possono essere e sono vere realtà giuridiche se e quando determinano la struttura, gli atteggiamenti concreti, il funzionamento delle istituzioni”⁴⁴. Come viene sottolineato, il discrimine tra mito e realtà è individuato attraverso la categoria dell’effettività. “La sovranità del popolo può essere un mito se per esempio la effettiva potestà governativa si accentra nelle mani di un principe, cui si immagina che essa sarebbe stata delegata dal popolo”⁴⁵.

Venendo ai commenti, non stupisce il fatto che il mito sia subito ricondotto al problema dell’errore e al limite a quello dell’immaginazione “per intendere ciò che non si intende”. Santi Romano non è un istituzionalista nel genere del citato Lefort, che accorda al simbolico un ruolo centrale, come peraltro richiamato da Esposito, che lo contrappone al Deleuze iperrealista. Tantomeno Romano pensa all’istituzione come farà Castoriadis, muovendo da un’idea di immaginario radicale. Piuttosto egli è un giurista, che intende allontanare il lessico filosofico, proprio quando gli si avvicina, compiendo

³⁹ Romano 1947: 127.

⁴⁰ Olivari 2016: 57-58.

⁴¹ Romano 1947: 132.

⁴² *Ivi*: 132.

⁴³ *Ivi*: 132.

⁴⁴ *Ivi*: 133.

⁴⁵ *Ivi*: 133,

quella ammirevole acrobazia teorica che Esposito situa al centro del formalismo realista. Ci si potrebbe però maliziosamente domandare qual è la filosofia nella quale non si immerge pur approssimandosi, dato che una certa idea di realtà, per necessità logico-filosofica, muove il suo discorso. Proseguendo nel commento, si potrebbe suggerire che una certa di filosofia emerga a proposito del rapporto tra riflessione razionale e mito. Sembra che, rispetto all'analisi romaniana, la filosofia debba guardarsi attentamente dal mito e ciò in aderenza ad una concezione filosofica piuttosto precisa seppur non esplicita. Se qui non si può certo ricostruire il pensiero intorno al rapporto tra *logos* e *mythos*, giusto mi preme sottolineare il rischio che, muovendosi a livello sotterraneo da certi "crittotipi", il romaniano formalismo realista diventi un realismo formalista.

Eppure mi pare che le cose possano essere un po' complicate. Romano lamenta la tendenza della filosofia a comportarsi come il mito. Considera il mito alla stregua della finzione, che è il peggiore avversario della realtà perché si basa sulla mera fantasia. Eppure egli accorda un ruolo al mito: questi diviene realtà se ha un riscontro effettuale nell'ordinamento. Senza riscontro effettuale è mito, ma "giuridico". In un certo senso la filosofia avrebbe più problemi con il mito di quanti ne abbia la realtà giuridica, pronta invece ad accoglierlo.

A questo proposito devo ricordare che quando Romano indaga l'origine del mito, propone una doppia possibilità. Da un lato il mito sorgerebbe in reazione all'ignoranza, alla paura, etc., dall'altro "da bisogni pratici, da intuizioni nebulose che pure hanno elementi di verità"⁴⁶. In tal senso il mito può tornare molto utile alla realtà giuridica "non solo scoprendola, ma addirittura creandola"⁴⁷.

6. *Détour* filosofico

Foucault, com'è noto, ha criticato l'utilizzo cartesiano della follia così come emerge nella prima delle *Meditazioni metafisiche*. Cartesio introduce l'argomento che interessa Foucault riflettendo, a proposito di realtà, sul fatto che i sensi non possono ingannarlo del tutto, "a meno che, forse, non mi paragoni a quegli'insensati, il cervello dei quali è talmente turbato ed offuscato dai neri vapori della bile, che asseriscono costantemente di essere dei re, mentre sono dei pezzenti; di essere vestiti d'oro e di porpora, mentre son nudi affatto; o s'immaginano di essere delle brocche, o d'avere un corpo di vetro. Ma costoro son pazzi; ed io non sarei da meno se mi regolassi sul loro esempio"⁴⁸.

Foucault sostiene che Cartesio scarti l'ipotesi del folle in modo affatto diverso da come ha già scartato quella dell'inganno dei sensi e da come poi scarterà quella dell'inganno onirico, scrivendo che se da un lato "la verità appare ancora, come condizione della possibilità del sogno", dall'altro "Non si può, in compenso, supporre, neppure col pensiero, di esser folle, perché la follia è proprio l'impossibilità del pensiero"⁴⁹. Il bando della follia è, nella fortunata analisi foucaultiana, alla base della modernità filosofica.

Derrida ha criticato questa interpretazione, che iscrive al centro del discorso foucaultiano sulla follia⁵⁰, sostenendo che, trattato il tema dell'inganno dei sensi (che

⁴⁶ *Ivi*: 134.

⁴⁷ *Ivi*: 135.

⁴⁸ Cartesio 2006 [1641]: 18.

⁴⁹ Foucault 1998 [1961]: 52.

⁵⁰ Derrida si concentra su questi passaggi "sostenendo, a torto o a ragione, che il senso dell'intero progetto di Foucault può concentrarsi in queste poche pagine allusive ed un po' enigmatiche, sostenendo che la

illudono “rispetto alle cose minute e lontane”⁵¹) e quello del sogno (nel quale esistono fatti, come certe verità scientifiche, di cui non si dubita), Cartesio giunga all’ipotesi iperbolica della follia, identificabile nel genio maligno (che sarebbe dunque una figura capace di sussumere le altre forme particolari di follia⁵²). Riassumendo alcuni snodi della lunga argomentazione derridiana, Foucault vorrebbe ma non può far parlare il silenzio del folle⁵³ e in questo tentativo si rivela in un certo senso lui stesso cartesiano⁵⁴ (cartesiano nel senso del Cartesio di Foucault).

Se il Cartesio di Foucault espelle la follia dalla ragione, quello di Derrida scarta inizialmente l’ipotesi del folle con una mossa meramente retorica, ma poi iscrive la follia nel cuore della filosofia, tramite l’iperbole del genio maligno. Il folle non è escluso dall’argomento sintetizzato nella formula *cogito ergo sum*, che vale anche per lui, ma, al limite, non ha la possibilità di riferirne il contenuto (per il quale, peraltro, serve la garanzia di Dio). L’esito di questo percorso è assunto da Derrida in prima persona: “io non filosofo se non nel terrore, ma nel terrore confessato di essere folle”⁵⁵.

Qui non voglio commentare le due versioni, che implicano una lettura ampia sia dei due testi in questione, sia ovviamente del testo di Cartesio, sia soprattutto degli enormi problemi che sollevano, limitandomi a segnalare per completezza che la *querelle* ha avuto una ripresa da parte di Foucault⁵⁶, il quale, peraltro con toni molto duri, ha rimproverato l’analisi di Derrida di scarsa aderenza alla lettera di Cartesio, ha lamentato l’insensatezza del ricondurre lo stratagemma del genio maligno al campo della follia e ha difeso, ampliandone l’apparato argomentativo, la propria interpretazione.

Aggiungo, proponendo un *détour* nel *détour*, che se, in aderenza alla tesi di Foucault, Cartesio espelle la sragione dal pensiero filosofico moderno, negli stessi anni Cervantes la installa nel cuore del romanzo con il suo *Don Chisciotte*. Naturalmente la letteratura non è la stessa cosa della filosofia⁵⁷, ma può offrire a questa un modo di

lettura che qui ci viene proposta di Descartes e del cogito cartesiano contiene nella sua problematica la totalità di questa Storia della follia, nel senso della sua intenzione e nelle condizioni della sua possibilità” (Derrida 2002 [1963]: 40).

⁵¹ Cartesio 2006 [1641]: 18.

⁵² “Una follia che non sarà più soltanto un disordine del corpo, dell’oggetto, del corpo-oggetto fuori dalle frontiere della *res cogitans*, fuori dalla cittadella coltivata e sicura della soggettività pensante, ma una follia che introdurrà il sovvertimento nel pensiero puro, nei suoi oggetti puramente intellegibili, nel campo delle idee chiare e distinte, nel regno delle verità matematiche che sfuggivano al dubbio naturale” (Derrida 2002 [1963]: 66).

⁵³ “Non è possibile svincolarsi totalmente dalla totalità del linguaggio storico che avrebbe prodotto l’esilio della follia, liberarsene per scrivere l’archeologia del silenzio; questo non può essere tentato, se non in due modi: o tacere con un certo silenzio, o seguire il folle sulla strada del suo esilio” (*Ivi*: 45).

⁵⁴ “In questo senso, sarei tentato di considerare il libro di Foucault come un efficace gesto di protezione e imprigionamento. Un gesto cartesiano del XX secolo. Un recupero della negatività. Apparentemente è la ragione che egli imprigiona a sua volta, ma come ha già fatto Descartes, è la ragione di ieri che egli prende di mira, e non la possibilità del senso in generale” (*Ivi*: 69).

⁵⁵ *Ivi*: 76.

⁵⁶ Foucault ha risposto a Derrida tramite un’appendice dell’edizione della sua *Storia della follia* del 1972, intitolata *Il mio corpo, questo foglio, questo fuoco*.

⁵⁷ Seppure, come nota Regazzoni in un testo sul desiderio della scrittura derridiana: “Nell’introduzione a “L’origine della geometria”, Derrida mostra come non sia possibile scegliere davvero tra un’univocità assoluta e un’equivocità assoluta, scegliere tra Husserl e Joyce, scegliere tra filosofia come univocità e letteratura come equivocità (e aberrazione filosofica dunque), perché l’una è strutturalmente contaminata dall’altra. Fin dall’origine, lo spettro della letteratura assilla la filosofia” (Regazzoni 2018: pos. 853). Il rapporto tra Derrida e la scrittura, tra Derrida e la letteratura è individuato con grande efficacia da Silvano Petrosino (2008), che, anche oltre Derrida, è impegnato in un elogio filosofico della letteratura in contrapposizione alla cultura (ad es. Petrosino 2017).

pensare, come argomentava Deleuze a proposito dell'Immagine del pensiero, riferendosi in modo particolare alla *Recherche* di Proust⁵⁸. Per usare ancora il lessico deleuziano, si potrebbe dire che il Cavaliere dalla trista figura è un personaggio concettuale alternativo al Cogito. Questa alternativa, con altre parole e altre sfumature, è disegnata da Alain Finkielkraut nel suo *Noi i moderni*⁵⁹, in cui è citato Milan Kundera, che immagina una battaglia ininterrotta tra i due saperi: "Proprio come Penelope lo spirito del romanzo scuce la trama ordita la sera prima da teologi, filosofi e dotti".

Se il dissidio tra filosofia e arte è un tema antico, risalente quantomeno a Platone, del chisciottismo qui vorrei sottolineare l'attitudine a saltare dalla ragione alla follia e addirittura, come nota Harold Bloom, di mescolarle: "Don Chisciotte vive per fede pur sapendo, come mostrano i suoi momenti di lucidità, di credere in una finzione e, pur sapendo, almeno a sprazzi, che si tratta solo di una finzione"⁶⁰. Non penso, beninteso, che tramite la finzione romanzesca lo scrittore possa per miracolo donare al folle una sua voce, o meglio penso che, forse fatta di silenzi, come dice Foucault, il folle una voce ce l'abbia già. Nemmeno penso, allargando un po' il discorso, che grazie a questo scavallamento di Cartesio messo in scena tramite la letteratura si possa trovare una via d'uscita teorica con una qualche pretesa di esaustività. Come scrive Derrida, sempre commentando Foucault: "Non c'è cavallo di Troia di cui la ragione (in generale) non abbia ragione"⁶¹.

7. S. Romano dopo il *détour* filosofico

Non penso inoltre che questo *détour* filosofico in generale abbia la funzione di una via di uscita dal discorso sulla realtà, né però vorrei risultasse una via di fuga. Prima si rifletteva su Santi Romano come autore principale per l'*Institutional Turn*. Difficilmente, devo aggiungere, i giuristi teorizzano Svolte, infatti l'espressione proviene da un filosofo, che guarda al diritto dal punto di vista dell'ontologia. Santi Romano, come ho ricordato, è un autore intento a delimitare i confini del giuridico senza sortite nei territori che lo lambiscono. La sua idea di realtà, avversaria della finzione, è quella di un giurista che vuole pensare l'ordinamento. Il realismo del suo impianto è ben posizionato in opposizione al normativismo giuridico.

Anche i rischi che paventavo con la formula del realismo formalista sono da questo punto di vista forse un po' eccessivi. Eppure, se dobbiamo scegliere Romano come centro di una svolta istituzionale, penso che qualcosa ancora vada detto. Bisogna perlomeno rilevare che autori i quali a vario titolo afferiscono al neoistituzionalismo si muovono su altri territori. Se Searle e McCormick⁶² tengono in grande conto l'elemento simbolico circa i fatti istituzionali, in Italia Lorini teorizza l'oggetto istituzionale⁶³, i cui caratteri sono convenzionalità, culturalità, *simbolicità*. Santi Romano è evidentemente lontano da queste prospettive. Rispetto al discorso di Esposito, si potrebbe dire che è un po' paradossale insediare al centro della svolta in filosofia un autore che non voleva avventurarvisi. Una volta insediatolo, però, e respirata l'aria della sua immanenza

⁵⁸ Deleuze 1967 [1964].

⁵⁹ Finkielkraut 2006 [2005].

⁶⁰ Bloom 1996 [1994]: 190.

⁶¹ Derrida 2002 [1963]: 45.

⁶² Searle 1995; MacCormick 1990 [1986].

⁶³ Lorini 2000: 89 e ss.

perfetta- senza correre i rischi della notte in cui tutte le vacche sono nere come accade in altre immanenze come quella vitalista di Deleuze- viene da dire ancora qualcosa sulla realtà giuridica tematizzata dal nostro, guardando al suo discorso sul mito, con in mente il *détour* filosofico di prima.

Come si ricordava, il mito è per Romano frutto dell'errore o dell'immaginazione, un abbaglio oppure una stampella utile quando non ci si muove tanto bene. Quando il mito risulta cogente, effettivo, allora mito più non è, ma realtà. Ci si potrebbe ragionevolmente interrogare sulla natura di questa metamorfosi, ma di nuovo: Santi Romano non è uno studioso della realtà sociale o dell'immaginazione. Non c'è da interrogare nella sua opera una fenomenologia che metta in questione il rapporto tra uno e molti, tra percezione e fantasia⁶⁴. Mi concentro però sulla circostanza secondo cui all'inizio della sua trattazione egli scrive che il mito è frutto di inopia o errore, considerandolo alla stregua dell'odiata finzione, ma alla fine concede che possa "addirittura" creare la realtà giuridica. L'esito di questa creazione consiste però nel fatto che, un'altra volta, tutto è realtà. In altre e brutali parole, non appena creata, il mito diviene realtà. Provando, con tutta la consapevolezza del fatto che si tratta di un'operazione spericolata, a replicare il discorso su Cartesio, gioco subito la carta di Foucault e sostengo che Santi Romano abbia espulso il mito dalla sua concezione sulla realtà, dequalificandolo come errore o fantasia. Il recupero mitologico *in extremis* è meramente strumentale: il mito d'altronde non è che una realtà giusto in procinto di diventare sé stessa. Passando a Derrida⁶⁵, il discorso si complica. Santi Romano in questo caso non caccia il mito fuori dalla cittadella del suo realismo, ma, dopo averlo sminuito per ragioni puramente retoriche, lo iscrive nel cuore della realtà. Adottando infine lo strabismo di Cervantes, Santi Romano può risultare a seconda dello sguardo un impenitente razionalista o un mitografo dissimulatore.

Il realismo romaniano così raddoppiato può forse essere più fecondo per la svolta istituzionale. La sua immanenza non più perfetta, parola che etimologicamente rinvia alla chiusura, rischia meno di risultare asfittica. Questa curvatura potrebbe, allo stesso modo, essere impressa all'immanenza di Cesarini Sforza. Se proprio lo Spanò interprete di Cesarini scrive, nel testo istituzionalista collettaneo in cui Esposito celebra Santi Romano, che quello di Yan Thomas è un materialismo magico⁶⁶, forse si potrebbe proporre per il nostro Santi Romano rivoltato un realismo mitologico.

Certo il rapporto tra realtà e mito in un pensiero perfetto, quindi rigorosamente chiuso nella sua logica interna, non può essere ribaltato con un colpo di teatro. Non stiamo parlando di letteratura, con le libertà ermeneutiche del caso, anche se nel sapere letterario i problemi paiono curiosamente simili a questo, se è vero che Ortega y Gasset, autore di

⁶⁴ Secondo Rundell (1994), ad esempio, l'immaginazione è la facoltà realmente trascendentale. Circa gli autori istituzionalisti, è Castoriadis a tematizzare l'idea dell'immaginario radicale, criticando i presupposti fenomenologici di Merleau-Ponty. Questi, come nota Ciaramelli, "resta prigioniero del privilegio della percezione, come schema ultimo del nostro rapporto al reale", mentre Castoriadis "capovolge questo punto di vista, e parte dall'asserzione opposta, secondo cui percepire è un modo dell'immaginare e la percezione è una variante della rappresentazione". La percezione, secondo questo modello, varierebbe sulla "originaria posizione immaginaria, creativa, che non ri-presenta nulla" (Ciaramelli 2000: 177-178). Qui questo complesso tema fenomenologico è in ogni modo solo indicato e non problematizzato. Un altro autore istituzionalista, anche se *sui generis*, come Deleuze situa l'immaginazione al centro della creazione istituzionale, opponendosi all'antropologia negativa *à la Gehlen* per il tramite di una lettura della filosofia di Hume (Deleuze 2018 [1953]). Per i presupposti teorici sul ruolo dell'immaginazione nell'autore francese cfr. anche Deleuze 2009 [1963].

⁶⁵ Per un approccio derridiano al diritto cfr. Andronico (2002, 2006).

⁶⁶ Spanò 2020: 247.

meditazioni post-cartesiane, quelle sul Chisciotte, “nell’eterno dibattito circa le possibilità del realismo nel romanzo, attua un rovesciamento che sottrae proprio al realismo la pienezza del ruolo argomentando che esso non sarebbe mai divenuto poetico se non avesse “riassorbito” al proprio interno, al tramonto, o agonizzante, o “infartato”, qualche residuo dell’antico mondo dell’avventura”⁶⁷. Questo realismo in letteratura “indebolito dal fatto di trovarsi a lottare contro il mondo delle avventure in posizione di incastonamento, letteralmente inabissato all’interno di un’opera di finzione”⁶⁸ deve combattere per rimanere vivo, quanto, in altri termini e con le dovute cautele, qui si suggerisce al realismo di Romano, particolarmente in rapporto al mito, e soprattutto se la teoria giuridica del nostro deve guidare il pensiero istituzionalista dell’oggi e del domani. Giocando al gioco di prima, con un poco di ironia potremmo dire con Derrida che Santi Romano non dovrebbe fare formalismo realistico se non nel timore di essere folle.

8. *Détour* filosofico-giuridico

Richiamato il rapporto tra istituzione e mito⁶⁹ nella teoria romaniana, proporrei adesso un ulteriore *détour* proprio su questo tema, tramite il quale è forse possibile analizzare criticamente il realismo di Santi Romano da un’altra angolazione.

Scrivendo Castoriadis che “non c’è, e non può esserci, una teoria dell’istituzione, perché la teoria è la *theôria*: lo sguardo che si pone di fronte a qualcosa e lo esamina. Non è possibile mettersi di fronte all’istituzione e indagarla perché gli stessi mezzi per farlo fanno parte dell’istituzione”⁷⁰. Si tratta dunque, seguendo Ciaramelli, che analizza proprio l’istituzione nel pensiero dell’autore greco di un qualcosa “ai limiti dell’universo ontologico tradizionale”⁷¹, che non è spiegabile attraverso un’ottica funzionalista⁷², in eccesso perpetuo sulla teoria⁷³. In altre parole, ragionare di un’istituzione significa farlo sempre da un’istituzione, trovandosi al suo interno. Adattando al tema un’interessante espressione di Deleuze, utilizzata per parlare di altro, ci troviamo a pensare nel mezzo⁷⁴ dell’istituzione, implicati nel discorso da affrontare. Mi pare che questo trovarsi dentro⁷⁵ sia tipico anche del mito, che, come notava Blumenberg, è sempre un lavoro sul mito⁷⁶, trovandoci noi necessariamente in un’opera di demolizione dell’assolutismo della realtà, senza poterci rifare ad alcuno stato di natura.

⁶⁷ Pini 2015: 9.

⁶⁸ *Ivi*: 9.

⁶⁹ Bisogna qui almeno segnalare, sul rapporto tra mitologia e diritto, Grossi 2001. Circa il rapporto tra Romano e il mito, in un’ottica differente da quella adottata nel presente lavoro, Bianchi 2017.

⁷⁰ Castoriadis C. 2020 [1985]: 281.

⁷¹ Ciaramelli 2000: 154.

⁷² *Ivi*: 158 e ss.

⁷³ *Ivi*: 163.

⁷⁴ “Quel che conta in un percorso, quel che conta in una linea, è sempre la metà, non l’inizio o la fine. Si è sempre nel mezzo di un cammino, nel mezzo di qualcosa. La cosa noiosa delle domande e delle interviste, nelle conversazioni, è che si tratta il più delle volte di fare il punto: il passato e il presente, il presente e l’avvenire”; “Il mezzo non ha nulla a che vedere con una media, non è un centrismo né una moderazione. Si tratta al contrario di una velocità assoluta” (Deleuze G. e Parnet C. 2011 [1977]: 31; 33).

⁷⁵ Non significa questo però che l’ansia dell’origine scompaia, come nota Di Piero: “D’altronde è proprio Lefort a informarci, seguendo la lezione merleau-pontiana, che l’origine, seppur irraggiungibile, è continuamente cercata e allo stesso tempo definita, non è altro dalle sue continue definizioni” (Di Piero 2020: 162-3.)

⁷⁶ Bottici 2012: 30.

Che questo stare dentro il lavoro del mito implichi per chiunque il doversi confrontare con una metaforologia, che supplisca la concettualità, è parte in causa del discorso affrontato: lo smottare del concetto romaniano proposto prima passava attraverso uno spostamento di prospettiva. Il *détour* si incaricava in fondo di aggirare la logica dell'autore, invitando ad un'analisi su realtà e mito dal sapore metaforico. Anche il Derrida chiamato in causa per l'operazione surrettizia individuava in effetti il ruolo fondamentale della metafora nell'imprimere forza al concetto, seppure, a differenza di Blumenberg, riteneva che questo ruolo andasse messo in discussione e non rilanciato⁷⁷. Qui si tralascia questa grande tematica, pur sapendo, date le indicazioni di Derrida, che la torsione svolta rischia di restituire Romano a una metafisica non meno conclusa di quella, pretesamente concettualissima, dell'immanenza perfetta di cui scrive Esposito, con l'aggravante dell'uso spregiudicato del mito. Chiudo per ora la questione, precisando che ritengo d'altronde anche quella immanentista un'opzione almeno in parte metaforica e che dunque mi sto qui in fondo limitando a proporre una metaforologia diversa.

Riprendendo invece il discorso del "mezzo", aggiungo che questo posizionamento geografico mi pare ragionevole anche se si pensa al concetto wittgensteiniano di *grammar*, che un autore come Lorini utilizza per parlare di istituzione⁷⁸. Se sussiste l'impossibilità di comprendere una pratica senza conoscere la *grammar* della pratica stessa, qui, radicalizzando la pregnanza del meta-istituzionale, vorrei sottolineare che l'analisi possibile, ma sempre incompleta, di questa *grammar* sia da effettuare nella e attraverso la istituzione, dunque dal di dentro, giungendo a una sorta di iperbole del punto di vista interno hartiano.

In questo dentro l'autore si trova coimplicato, preso nel vincolo autobiografico, che lo obbliga ad esporsi in prima persona. Ancora può tornare utile Derrida. In effetti, come scrive Nancy: "dappertutto in lui l'autobiografia suscita interrogativi al punto che ogni altra questione sembra derivata: l'ordine filosofico sembra dissolversi in essa"⁷⁹. L'autobiografia, che con Derrida diventa auto-etero-bio-tanatografia⁸⁰, quasi un *autofiction*, pensata nella forma della cartolina o del diario totale⁸¹, nei suoi rapporti con la filosofia condurrebbe ad un ennesimo discorso sterminato che qui non si può affrontare. Se ragionando però nel mezzo dell'istituzione, sempre posti nell'istituito, anche se consci

⁷⁷ "Ma, per far sì che la decostruzione possa davvero venir presa sul serio come elemento irrinunciabile di una lotta contro l'idolatria, è necessario che essa si presenti anche come *epoché* della concettualità pura, che essa cioè si ponga a una certa distanza anche dallo stesso discorso filosofico che la genera e ne legittima l'esistenza. La purezza qui in questione, infatti, altro non è che un residuo mitico, la forza impressa da un elemento metaforico al rigore di un sistema concettuale a cui si attribuisce il merito di sapersi sostenere da solo" (Leghissa 2015: 246, 247).

⁷⁸ Lorini 2000.

⁷⁹ Nancy 2003 [2001]: 53-55.

⁸⁰ "Quella di Derrida è un auto-etero-bio-grafia, qualcosa di simile a ciò che oggi definiremmo *autofiction*, e per cui potrebbe valere l'epigrafe che Barthes scrive a mano a margine della propria autobiografia: "Tutto ciò deve essere considerato come detto da un personaggio di un romanzo". O meglio, nel caso di Derrida, da più d'uno, da molti personaggi" (Regazzoni 2018: pos. 175-172).

⁸¹ "Il desiderio della scrittura. Un desiderio senza alibi, che lavora attorno a una mancanza, gira attorno a un vuoto, un non-voler-dire-niente, a un segreto, a una cripta forse; desiderio di scrittura, idiomatica, singolare che è già, tuttavia, abitato dallo spettro della letteratura- ma al di là di qualsiasi interesse o sensibilità di tipo estetico che Derrida non ha mai manifestato; desiderio di scrittura come iscrizione ininterrotta, interminabile, cartolina-lettera quotidiana e diario totale (L'opera da sempre sognata e mai scritta, l'opera mancata di Derrida) in cui salvare tutto: soprattutto l'inessenziale, ciò che non c'è stato, ciò che ha mancato di succedere" (Regazzoni 2018: pos. 279-285).

dell'impossibilità di dire "io"⁸², dell'avvitamento e persino della metaforica distruzione di sé⁸³, della declinazione inevitabilmente eteronimica implicati in questo compito, accordiamo all'elemento egologico un ruolo nella costruzione della teoria, si può dire ancora qualcosa, certo ormai in piena mitologia romaniana, sul rapporto tra monismo e pluralismo nell'opera del nostro.

9. S. Romano dopo il *détour* filosofico-giuridico. Conclusioni.

Potrei allora dire che Esposito e molti altri hanno piena ragione, dal punto di vista interno alla logica di Romano, a porre la loro enfasi sul pluralismo giuridico. Più che lecito mi pare dunque sostenere che il nostro, per il quale "sia pure in modo imperfetto, fluttuante, provvisorio, la rivoluzione è essa stessa ordinamento giuridico non meno dello Stato cui si contrappone"⁸⁴ infligga un duro colpo alla teologia politica. Se però penso ad una logica dal "mezzo" dell'istituzione, in cui ci si trova vincolati a quell'autobiografico che si insinua nella teoria, forse alla seconda parte di *Rivoluzione e diritto*, ove l'ordinamento rivoluzionario viene definito ancora più ingiusto di quelli delittuosi e immorali come la società dei ladroni, può essere accordato un peso differente. Anziché sostenere, come Esposito, che queste valutazioni sono "comprensibili nella biografia di Romano"⁸⁵, ma "appartengono all'ambito morale che egli ha sempre distinto dal diritto"⁸⁶, si potrà pensare ad una teoria romaniana in cui la riflessione morale, certo non moralistica, e forse addirittura la questione della giustizia, entrino, forse proprio per il tramite biografico, che noi lo vogliamo o no. In questo senso, per fare un altro esempio, andrebbero accolte, e *pour cause*, le parole già richiamate di Pietropaoli, secondo cui la teoria del nostro "può essere interpretata come il coerente approdo di una riflessione originata non da preoccupazioni meramente speculative, ma dall'esigenza concreta di sistemare quegli istituti di diritto positivo che egli riteneva alla base dello Stato amministrativo"⁸⁷. Bisogna qui aggiungere che l'accoglimento di riflessioni di questo ordine non va inteso come un precipitare nel biografismo, ma piuttosto come un invito a ragionare anche sugli elementi impliciti di una teoria che continua a interrogarci. Non sarà a questo punto priva di senso la domanda posta sul perché di certe posizioni giuridico-morali, o più semplicemente di giustizia, sulla rivoluzione o quella sul perché

⁸² C'è forse un eccesso di auto-affezione nell'autobiografismo di Derrida, anche se nel suo pensiero se l'io è sempre crepato, "ciò che nell'autoaffezione costituisce la presenza reca già in sé quella differenza che minaccia ciò che costituisce, dunque non ci sarà mai auto-affezione pura" (Regazzoni 2018: 1529) ed esiste un'apertura all'alterità. Può risultare qui interessante, in un senso paradossalmente anti-autobiografico, accostare a questa l'idea di scrittura dell'autore cui Derrida si diceva più vicino, Gilles Deleuze, "Non si scrive con i propri ricordi, a meno di farne l'origine e la destinazione collettive di un popolo a venire, ancora sepolto sotto i suoi tradimenti e rinnegamenti" (Deleuze 1996 [1993]: 7). Il "non si scrive con i propri ricordi" deleuziano non è però così diverso dall'autobiografismo impossibile, dunque autofinzionale, di Derrida, accostamento che qui si può solo suggerire.

⁸³ "I'm destroying my own life" (Derrida 2017 [1980]: 30).

⁸⁴ Esposito 2020 (1): 32.

⁸⁵ Esposito 2020 (1): 33.

⁸⁶ *Ivi*: 33.

⁸⁷ Rispetto all'ottica che ho adottato, la posizione di Bobbio 1977, per il quale Romano sarebbe stato "ideologicamente un monista, pur essendo teoricamente un pluralista", si trasforma nel senso che l'"ideologicamente" rientra a questo punto nel "teoricamente".

della preminenza dello Stato nella riflessione istituzionalista del nostro. Se le risposte a tali domande convocheranno saperi ulteriori rispetto a quelli disposti all'interno della teoria romaniana, il giurista che si incarichi di rispondere dovrà spingersi fino a quel "regno delle nuvole" che Santi Romano si è limitato a sfiorare, magari sfruttando proprio qualche apertura nascosta lasciata in eredità da Santi Romano.

Il secondo *détour* aveva in fondo lo stesso obiettivo del primo, cioè quello di complicare l'idea dell'immanenza perfetta che caratterizzerebbe il nostro, e in altro senso, come si è sostenuto in relazione al saggio di Spanò, Cesarini Sforza. Se da un lato ho tentato di fornire qualche materiale mettendo in questione il rapporto tra realtà e mito, dall'altro ho provato a farlo indagando un poco il rapporto tra teoria e autobiografia, che mi pare essere un altro tema importante, sia per l'istituzione, sia per il mito, entrambi in relazione con la giustizia. In tutti e due i casi non si è voluto tanto criticare, quanto valutare da angolazioni filosofiche, in parte diverse da quelle di altri autori, il pensiero di Santi Romano. Si è trattato, per parafrasare ancora Blumenberg, di un lavoro sulla ricezione romaniana, lavoro che forse ha un suo senso rispetto alla collocazione del nostro al centro di un pensiero istituzionalista in fase di rilancio e soprattutto rispetto alla lettura istituzionalista offerta da Esposito. Se quest'ultima è, come si crede, indicativa di un accostamento teorico più generale di quello ascrivibile al singolo autore, risulterà utile soffermarvisi e sottoporla ad un giudizio ponderato. Penso d'altronde che le ragioni del successo di cui continua a godere Santi Romano in parte (e certo non definitivamente) emergano proprio dal ragionamento di Esposito. Con quanto scritto, ho cercato di riflettere criticamente su queste ragioni di successo.

BIBLIOGRAFIA

Andronico A. 2002, *La decostruzione come metodo. Riflessi di Derrida nella teoria del diritto*, Milano: Giuffrè.

Andronico A. 2006, *La disfunzione del sistema. Giustizia, alterità e giudizio in Jacques Derrida*, Milano: Giuffrè.

Bianchi E. 2017 “Realtà, miti, finzioni in Santi Romano. Osservazioni ‘frammentarie’ di un romanista”, *Jus-online*, 3: 4-31.

Bloom H. 1996 [1994], *Il canone occidentale*, Milano: Rizzoli.

Blumenberg H., *Il futuro del mito* 2002 [1971], Milano: Medusa.

Bobbio N. 1997, “Teoria e ideologia nella dottrina di Santi Romano”, in P. Biscaretti di Ruffia (a cura di), *Le dottrine giuridiche di oggi e l'insegnamento di Santi Romano*, Milano: Giuffrè, 25-43.

Borges J.L. 1963 [1952], “Kafka e i suoi precursori” in *Altre inquisizioni*, Milano: Feltrinelli.

Bottici C. 2012, *Filosofie del mito politico*, Torino: Bollati Boringhieri.

Cartesio 2016 [1641], *Meditazioni metafisiche*, Bari: Laterza.

Castoriadis C. 2020 [1985], “Istituzione prima della società e istituzioni seconde” in *Almanacco di Filosofia e politica 2. Istituzione. Filosofia, politica, storia*, Macerata: Quodlibet: 281-292.

Castoriadis C. 1995 [1975], *L'istituzione immaginaria della società*, Torino: Bollati Boringhieri.

Ciaramelli F. 2000, *Lo spazio simbolico della democrazia*, Troina: Città aperta edizioni.

De Vanna F. 2018, “L’ordinamento giuridico di Santi Romano e il pluralismo oltre l’orizzonte dello Stato: alcuni percorsi interpretativi” in *Jura Gentium*, Vol. XV, (2).

Deleuze G, Parnet C. 2011 [1977], *Conversazioni*, Verona: Ombre Corte.

Deleuze G. 1996 [1993], *Critica e Clinica*, Milano: Raffaello Cortina.

Deleuze G. 2018 [1953], *Empirismo e soggettività. Saggio sulla natura umana secondo Hume*, Napoli-Salerno: Orthotes.

Deleuze G. 2009 [1963], *La filosofia critica di Kant*, Napoli: Cronopio.

Deleuze G. 1967 [1963], *Marcel Proust e i segni*, Torino: Einaudi.

- Derrida J. 2002 [1963] “Cogito e storia della follia”, in *La scrittura e la differenza*, Torino: Einaudi.
- Derrida J. 2017 [1980], *La cartolina. Da Socrate a Freud e al di là*, Milano: Mimesis.
- Di Pierro 2020 “Istituzione politica e istituzione democratica in Claude Lefort” in *Almanacco di Filosofia e politica 2. Istituzione. Filosofia, politica, storia*, Macerata: Quodlibet: 152-163.
- Esposito R. 2020, “*Institutional Turn*. Carl Schmitt o Santi Romano?”, in *Almanacco di Filosofia e politica 2. Istituzione. Filosofia, politica, storia*, Macerata: Quodlibet: 17-34.
- Esposito R. 2020, *Pensiero istituyente. Tre paradigmi di ontologia politica*, Torino: Einaudi.
- Finkielkraut A. 2006 [2005], *Noi, i moderni*, Torino: Lindau.
- Foucault M. 1998 [1961], *La storia della follia nell'età classica*, Milano: Rizzoli.
- Gazzolo T. 2018, “Santi Romano e l'ordinamento giuridico come unità” in *Jura Gentium XV (2)*: 115-127.
- Grossi P. 2001, *Mitologie giuridiche della modernità*, Milano: Giuffrè.
- Heritier P. 2001, *L'istituzione assente. Il nesso diritto-teologia, a partire da Jacques Ellul, tra libertà e ipermoderno*, Torino: Giappichelli.
- La Torre M. 1999, *Norme, istituzioni, valori. Per una teoria istituzionalistica del diritto*, Roma: Laterza. Roma.
- Leghissa G. 2015: “Decostruzione dell'onto-teologia e lotta contro l'idolatria in Derrida” in *Filosofie del mito nel Novecento*, Roma: Carocci, 239-256.
- Lorini G. 2000, *Dimensioni giuridiche dell'istituzionale*, Padova: Cedam.
- Nancy J.L. 2003 [2001] “Borborigmi, (sé debordato da sé)” in *Il pensiero sottratto*, Torino: Bollati Boringhieri.
- Nerhot P. 2008, *La metafora del passaggio. Il concetto di tempo in sant'Agostino. Fondamento di una nuova etica*, Padova: Cedam.
- McCormick N., Weinberger 1990 [1986], *Il diritto come istituzione*, Milano: Giuffrè.
- Olivari A. 2016, *Santi Romano ontologo del diritto*, Milano: Led.
- Ortega y Gasset 2014 [1914], *Meditazioni del Chisciotte*, Milano: Mimesis.

- Pelgreffi I. 2013, “Animale autobiografico. Derrida e la scrittura dell’autos”, *Lo Sguardo* 11, 2013 (I).
- Petrosino S. 2017, *Contro la cultura. La letteratura per fortuna*, Milano: Vita e pensiero.
- Petrosino S. 2009, *Jacques Derrida. Per un avvenire al di là del futuro*, Roma: Studium.
- Pietropaoli S. 2017, “Diritto amministrativo e filosofia del diritto. A proposito di un vecchio debito e della possibilità di un nuovo dialogo in *Al di là del nesso autorità/libertà: tra legge e amministrazione*, Giappichelli, Torino: 2017.
- Pini D. 2015, “Il prospettivismo nelle *Meditaciones*” in *Rillas. Rivista di Ispanistica*, Padova: Padova University Press.
- Regazzoni S. 2018, *Jacques Derrida. Il desiderio della scrittura*, versione e-book, Milano: Feltrinelli.
- Romano S. 1947, *Frammenti di un dizionario giuridico*, Milano: Giuffrè.
- Romano S. 1945, *L’ordinamento giuridico*, seconda edizione con aggiunte, Firenze: Sansoni.
- Romano S. 2017, *The legal order*, tradotto da M. Croce, Oxford: Routledge.
- Romano S. 1945, *Principi di diritto Costituzionale*, ora in Id. 2013 *L’ultimo Santi Romano*, Milano: Giuffrè.
- Romano S. 1901, “L’istituzione di fatto di un ordinamento costituzionale e la sua legittimazione” ora in *Lo stato moderno e la sua crisi. Saggi di diritto costituzionale* (1969) Milano: Giuffrè.
- J. Rundell 1994, *Rethinking imagination: culture and creativity*. London: Routledge.
- Searle J. 1995, *The construction of social reality*, London: Allen Jane.
- Spanò M. 2018, “Zona Cesarini” in Cesarini Sforza W. 2018 [1963] *Il diritto dei privati*, Macerata: Quodlibet.
- Spanò M., “Presentazione” di “Prefazione all’artificio delle istituzioni”, testo di Yan Thomas contenuto in *Almanacco di Filosofia e politica 2. Istituzione. Filosofia, politica, storia*, Macerata: Quodlibet: 245-247.
- Tanzi A., 2004 “Cosa resta dell’istituzionalismo giuridico?” in *L’irrocervo*, 1: 1-26

Federico Oliveri*

Dalla 'razza' alla razzializzazione. Una proposta teorico-metodologica per comprendere e contrastare i razzismi contemporanei

ABSTRACT

Il paper presenta una ricostruzione sistematica della nozione di razzializzazione quale uno degli approcci teorici oggi più promettenti per esplorare il razzismo come costruzione sociale e giuridica. Nelle società europee contemporanee, post-razziali, in cui la nozione storico-biologica di razza è colpita da tabù ed è stata scientificamente confutata, e vige una generale negazione degli atteggiamenti e dei comportamenti apertamente razzisti, il razzismo continua a prosperare. L'antirazzismo richiede, per queste ragioni, un cambio di paradigma e la razzializzazione può offrire un terreno ideale a questo scopo. Essa chiarisce, ad esempio, come le nozioni essenzializzate e naturalizzate di cultura, identità, religione, status migratorio abbiano sostituito la 'razza' negli attuali discorsi e nelle attuali pratiche razzializzanti. Quattro meccanismi fondamentali della razzializzazione - epistemico, assiologico, ideologico, repressivo - vengono illustrati in modo analitico ed esplorati nelle loro interconnessioni. Le principali funzioni socio-economiche e politiche della razzializzazione sono ugualmente oggetto di analisi, allo scopo di chiarire chi approfitta della diffusione del razzismo e quali interessi devono essere messi in questione per ridurre l'ingiustizia razziale.

KEYWORDS

Razza, razzializzazione, antirazzismo, pregiudizio, stereotipo, discriminazioni, disegualanze

1. Le sfide dell'antirazzismo in un'epoca post-razziale - 2. Dalla 'razza' alla razzializzazione - 3. Atti epistemici di razzializzazione - 4. Atti assiologici di razzializzazione - 5. Atti ideologici di razzializzazione - 6. Atti repressivi di razzializzazione - 7. Dalle funzioni della razzializzazione alla società de-razzializzata

1. Le sfide dell'antirazzismo in un'epoca post-razziale

Cosa sia il razzismo, quali pratiche e discorsi vadano considerati razzisti, chi ne sia maggiormente colpito e chi meriti di essere identificato come razzista sono tutte questioni divenute tema di conflitti sempre più aspri nelle società contemporanee. Non ci confrontiamo più

* Ricercatore aggregato presso il Centro Interdisciplinare "Scienze per la Pace" dell'Università di Pisa. E-mail: federico.oliveri@cisp.unipi.it

soltanto con la *negazione* della natura e degli effetti razzisti di certi atti o atteggiamenti (negazione indotta dal tabù che, dopo Auschwitz, pesa su tutto ciò che ha a che fare con la 'razza'). Ci scontriamo con la *normalizzazione* del razzismo, con la sua lenta ma inarrestabile trasformazione in senso comune.

Probabilmente su questo terreno non si è mai consolidato un vero e proprio consenso, nonostante l'impianto costituzionale democratico e la retorica pubblica antirazzista emersa nel corso del secondo dopoguerra. Se ciò è vero, il "ritorno della razza"¹ e del "razzismo"² registrato dagli studiosi più avvertiti come tratto tipico del presente, va interpretato non solo come la riproposizione in forme nuove della "questione razziale" otto-novecentesca, ma anche come la crisi dell'*antirazzismo fondato sulla memoria*. Mi riferisco, con questa espressione, a quell'antirazzismo convinto che l'esperienza dei lager nazisti abbia "immunizzato" l'Europa dal razzismo³ e che, dunque, sia sufficiente coltivare la consapevolezza storica dello sterminio per contrastare la diffusione delle manifestazioni di odio, delle discriminazioni, delle violenze razzialmente motivate.

La crisi di questo antirazzismo ha varie ragioni. La prima ragione è che rischia, suo malgrado, di rappresentare il razzismo come un residuo del passato più che come un problema del presente e del futuro. La memoria, infatti, evoca un razzismo modellato sulle forme tipiche dell'Ottocento e del Novecento: un razzismo esplicito e orgogliosamente rivendicato, fondato su teorie storico-biologiche delle 'razze' intese come sistema naturale di classificazione e gerarchizzazione dei diversi gruppi umani. Si tratta di un tipo di razzismo sconfitto dalla storia e confutato dalla ricerca scientifica⁴: un fenomeno superato o in via di superamento, circoscritto a gruppi di estrema destra fortemente ideologizzati, o a singoli dal basso livello culturale o dal profilo patologico.

Se si continua ad avere in mente soltanto una nozione storico-biologica delle 'razze' si faticano a comprendere i razzismi contemporanei, che si sviluppano per lo più in connessione con i fenomeni migratori. La sfida attuale è concettualizzare e contrastare dei *razzismi senza razze*, ovvero dei *razzismi con nuovi nomi delle razze*. I razzismi contemporanei non hanno più bisogno, per raggiungere i propri effetti, di nominare esplicitamente le 'razze' in senso storico-biologico: le nozioni di identità, cultura, etnia, status giuridico, ecc. vengono utilizzate al posto delle 'razze' per classificare, gerarchizzare, discriminare individui e gruppi, aggirando così il tabù del razzismo.

Una seconda ragione di crisi per l'antirazzismo della memoria è che la maggior parte delle persone tende ancora a respingere l'accusa di razzismo. Ciò dipende dal fatto che l'idea di 'razza' è divenuta oggetto di disapprovazione morale e discredito scientifico. Dall'accusa di razzismo ci si difende in molteplici modi: non solo con la negazione, ma anche con sottili forme di dissimulazione o con provocatorie forme di rivendicazione. Espressioni come "*io non sono razzista, ma...*", "*io non ho pregiudizi verso gli stranieri, ma...*", oppure "*voler difendere i confini nazionali non significa essere razzisti*", sono esempi evidenti di "negazione freudiana": per difendersi dalla contestazione di razzismo, vissuta come incompatibile con la propria auto-rappresentazione, le persone accusate "negando affermano e prevenendo confessano"⁵. Se i parlanti non avvertissero un carattere ostile, o quanto meno ambivalente, nelle proprie enunciazioni non sentirebbero l'esigenza di giustificarsi:

¹ Balibar 2007.

² Burgio 2010.

³ Burgio 1998: 9

⁴ Montagu 1952.

⁵ Freud 1978 [1925]: 197.

in effetti, nel momento stesso in cui negano di essere razzisti, avanzano dopo il “*ma...*” pesanti accuse contro i gruppi sociali oggetto della propria attenzione. In altre occasioni, contenuti discriminatori vengono esplicitati ma attraverso l'ironia, la satira o la provocazione. Altre volte ancora si va oltre la dissimulazione, verso forme sempre più esplicite di ostilità e disponibilità alla discriminazione.

Se si continua ad avere in mente l'immagine otto-novecentesca del razzista, modellata sui teorici della razza ariana o del suprematismo bianco, si fatica a comprendere le nuove modalità di pensiero e di espressione, gli atteggiamenti e le motivazioni dei nuovi razzisti. La sfida, invece, è concettualizzare e contrastare dei “*razzismi senza razzisti*”⁶ o, almeno, senza razzisti sempre orgogliosi, consapevoli ed espliciti come in passato. Il razzismo, nelle nuove forme che ha assunto, è sempre più normalizzato: veicola sentimenti di superiorità e ostilità verso chi appartiene a gruppi diversi dal proprio, e conduce a discorsi e comportamenti discriminatori e persino violenti, ma senza cenni di estremismo. Oggi la mentalità o il gesto razzista non sono necessariamente appannaggio di personalità retrograde o devianti, ma il frutto di un clima culturale diffuso, alimentato dal modello socio-economico e autorizzato dal sistema politico-mediatico.

Alla luce di queste considerazioni, emerge la necessità di sviluppare una proposta teorico-metodologica per un antirazzismo adeguato a *un'epoca post-razziale*: un'epoca che ha superato il canone otto-novecentesco della 'razza' e dei 'razzisti', ma non ha per questo superato il razzismo. Il *cambio di paradigma* che propongo consiste essenzialmente nel passaggio dalla razza alla razzializzazione. Come propongo di mostrare, questo cambio consente di individuare *i meccanismi fondamentali che presiedono alla costruzione sociale e giuridica della 'razza' e dei suoi analoghi funzionali*, ossia di pratiche e discorsi che funzionano esattamente come la razza. Essendo tali meccanismi comuni tanto al razzismo storico-biologico, che ai razzismi contemporanei, che ai razzismi precedenti l'età moderna, la teoria della razzializzazione offre una risposta al problema di un *razzismo senza razze*. Essendo tali meccanismi radicati a livello di regolazione socio-linguistica complessiva, e non a livello di singoli individui, la teoria della razzializzazione offre una risposta anche al problema di un *razzismo senza razzisti*.

Al tempo stesso, i processi di razzializzazione possono essere fermati solo se si trasforma il sistema socio-economico che ha *interesse* a produrli. Per questo motivo, è necessario chiedersi quali siano oggi le *funzioni* cui rispondono i processi di razzializzazione, allo scopo di agire su di esse.

2. Dalla 'razza' alla razzializzazione

Come la ricerca sociale ha mostrato da tempo, quando gli esseri umani definiscono certe situazioni come reali, esse saranno reali nelle loro conseguenze⁷. Non importa che un sistema di rappresentazioni e di credenze sia vero o falso: il semplice fatto di ritenerlo vero, o il semplice farvi riferimento per interpretare il mondo e orientare il proprio agire, produce effetti sociali *come se* quel sistema di rappresentazioni e credenze corrispondesse alla realtà. Ciò vale anche per il razzismo.

Per il dispiegamento di effetti sociali razzisti è irrilevante che le 'razze' e le gerarchie razziali non esistano realmente e che siano state confutate dal punto di vista storico, antropologico,

⁶ Bonilla-Silva 2009.

⁷ Merton 1995.

biologico e genetico. Il loro uso di fatto, anche implicito, come schemi teorico-pratici di riferimento produce conseguenze per le persone e per la società nel suo complesso, *come se* a tali schemi corrispondesse una realtà indipendente dalle nostre menti.

La 'razza', intesa in generale come *dispositivo di classificazione, gerarchizzazione e discriminazione di individui e gruppi sulla base di determinati fattori psico-somatici ritenuti ereditari*, va dunque considerata una costruzione sociale e giuridica. Per questo è opportuno analizzare i fenomeni vecchi e nuovi di razzismo attraverso i processi storici di "razzializzazione". Con questo concetto intendo quei *processi attraverso cui si assegnano unilateralmente a determinati individui e gruppi identità fisse e naturali, sulla cui base si pretende di spiegare il loro comportamento, si attribuisce loro un maggiore o minore valore sociale, si autorizzano trattamenti di preferenza o discriminazione, si costruisce un apparato ideologico e repressivo tale da conferire validità e stabilità all'intero meccanismo*. Ciò avviene allo scopo primario di neutralizzare le istanze egalarie presenti nella società, riproducendo invece le gerarchie sociali, economiche, politiche e culturali esistenti, su scala locale, nazionale e mondiale.

Il fatto che il diritto positivo, le istituzioni e gli apparati burocratici degli Stati siano, ieri come oggi, parte attiva nella 'costruzione della razza' e dei suoi analoghi funzionali attribuisce ai risultati della razzializzazione lo statuto di fatti sociali dotati di validità. In generale, "le classificazioni giuridiche hanno una forza peculiare poiché il diritto ha il potere, non solo di diffondere e legittimare una certa identità, ma di strutturare un intero sistema conformemente all'esistenza di quella identità. [...]. Le identità sancite dal diritto appaiono naturali, corretti i giudici che ad esse si accompagnano, scontate le relazioni tra gruppi e individui che ne conseguono"⁸. In particolare, data la forza socio-culturale del diritto come fonte di modelli comportamentali, "la diseguaglianza giuridica genera l'immagine dell'altro come inferiore naturalmente perché inferiore giuridicamente"⁹.

La categoria di "razzializzazione" è nata negli anni Settanta del secolo scorso, nell'ambito della "sociologia delle relazioni razziali" che si stava allora sviluppando in varie università britanniche. La sua matrice culturale è storico-materialistica: l'obiettivo di Robert Miles, che può essere considerato l'iniziatore di questo approccio, era quello di studiare il razzismo e le sue trasformazioni nelle varie fasi del capitalismo. Invece di assumere come dato di fatto l'esistenza di gruppi etnico-razziali, di cui studiare poi le relazioni, l'autore si è proposto di indagare la produzione delle identità razziali nell'economia politica del lavoro migrante e, più in generale, nelle varie forme di lavoro non libero che hanno accompagnato gli sviluppi del capitalismo¹⁰.

Successivamente, il concetto di razzializzazione è stato ampiamente utilizzato negli studi anglosassoni sulla 'razza', in vari contesti disciplinari e con varie accezioni, tanto da dare adito a critiche per l'uso eccessivamente dilatato e la connessa perdita di chiarezza e di capacità analitica della nozione¹¹. Queste critiche colgono in parte nel segno: affinché il cambio di paradigma proposto, dalla razza alla razzializzazione, sviluppi pienamente le proprie potenzialità occorre offrire una *ricostruzione sistematica del concetto e dei suoi elementi fondamentali*. È quanto intendo fare nelle pagine seguenti.

Propongo di distinguere, all'interno dei processi di razzializzazione, quattro meccanismi che di solito si presentano in stretta connessione tra loro. Si tratta di *atti socio-linguistici* nella misura in

⁸ Bartoli 2012: 55.

⁹ Ferrajoli 2007: 547.

¹⁰ Miles 1989.

¹¹ Murji, Solomos 2004, ed.

cui la razzializzazione, come ogni processo di costruzione sociale della realtà, passa attraverso la dimensione performativa del linguaggio, sia quello ordinario che quello giuridico-istituzionale¹². I quattro atti in questione sono i seguenti:

Atti epistemici: elaborano e diffondono i 'marcatori identitari' con cui gli individui e i gruppi 'razzializzati' vengono classificati e distinti dal resto della popolazione.

Atti assiologici: assegnano agli individui e ai gruppi così classificati un maggiore o minore valore, tale da introdurre una gerarchia, giustificare una differenza di trattamento sia da parte delle istituzioni, sia da parte degli altri membri della società e, infine, normalizzare una condizione strutturale di disegualianza.

Atti ideologici: giustificano le classificazioni, i giudizi di valore connessi, le pratiche di preferenza o discriminazione conseguenti, le condizioni di privilegio, disegualianza e subalternità che risultano tra i gruppi così distinti e gerarchizzati.

Atti punitivi: minacciano o attuano forme anche violente di controllo, per prevenire e contrastare sovversioni dell'ordine sociale fondato sulla classificazione e la gerarchizzazione dei gruppi sociali, sia da parte dei soggetti razzializzati che da parte di soggetti solidali.

Studiare il razzismo attraverso la lente dei processi di razzializzazione, distinguendo e collegando tra loro questi quattro atti, comporta diversi vantaggi.

Innanzitutto, affrontare la questione razziale in termini di razzializzazione consente di superare l'identificazione fuorviante del razzismo con le forme che esso ha assunto in alcune specifiche epoche, ad esempio negli ultimi due secoli. Partendo dai meccanismi di classificazione, gerarchizzazione, discriminazione e punizione propri di ogni processo di razzializzazione è, infatti, possibile analizzare una molteplicità di forme diverse di razzismo: non solo quelle legate al colore della pelle, al 'sangue' o alla discendenza storico-biologica, ma anche quelle che si basano su altri fattori identitari come l'etnia, la cultura, la religione, lo status giuridico, la provenienza, ecc.

In secondo luogo, questo metodo di analisi conferma che il razzismo e la xenofobia, intesi genericamente come ostilità e paura verso l'estraneo, non sono tratti antropologici immutabili ma costruzioni storico-politiche modificabili. In più, l'idea del razzismo come rapporto sociale consente anche di spiegare la parziale o totale inconsapevolezza in cui possono trovarsi gli autori di discorsi o atti razzializzanti. Che il singolo non si senta razzista, ossia che non ritenga di avere rappresentazioni o atteggiamenti razzisti, nulla dice sulla valenza che un certo discorso o una certa pratica assumono di fatto nel contesto in cui si producono.

In terzo luogo, questa prospettiva si presta ad avviare un processo critico di de-costruzione delle categorie razzializzanti, su cui sviluppare la resistenza e l'emancipazione dei soggetti razzializzati. Il "punto di vista delle vittime", di cui si fa promotrice la *Critical Race Theory*, può affermarsi proprio perché lo studio della razzializzazione, di cui le vittime sono state oggetto, alimenta la loro "coscienza di razza". Su questa base, la stessa identità in un primo tempo subita può essere rivendicata contro i gruppi dominanti responsabili della razzializzazione: si attua così un interessante "ribaltamento [...] delle pratiche di sopraffazione, esclusione, segregazione, supremazia, ovvero del rovescio dei diritti umani"¹³.

In conclusione, la razzializzazione consente un'interpretazione unitaria, strutturale e critica del razzismo nelle sue molteplici e variabili forme storiche. La 'razza' vi appare nella sua costante di rapporto sociale anti-egualitario¹⁴: un *rapporto sociale di subordinazione tra individui e gruppi*

¹² Searle 1995.

¹³ Casadei 2016: 35.

¹⁴ Come ha rilevato Hannah Arendt, il razzismo è "la reazione all'esigenza, posta dal concetto di eguaglianza, di

umani, le cui identità, differenze e diseguaglianze vengono naturalizzate allo scopo di perpetuarne lo stato di subalternità. Un rapporto sociale complesso, plasmato dal diritto e dal coinvolgimento attivo delle istituzioni e della maggioranza della popolazione, che vi deve prestare in qualche modo il proprio consenso: anche per questo, il razzismo ha sempre bisogno di essere giustificato dal punto di vista ideologico.

3. Atti epistemici di razzializzazione

La razzializzazione funziona, in primo luogo, come meccanismo sociale che produce identità e differenze tra i gruppi, allo scopo di inserire cesure artificiali nel *continuum* della specie umana presentandole come fisse e naturali. Si tratta di un meccanismo di natura *epistemica* poiché attiva nei parlanti-agenti competenze cognitive utili per interpretare e conoscere la realtà, quali la distinzione di sé dagli altri, o la classificazione degli altri sulla base di determinate caratteristiche distintive. Come per ogni altra classificazione, anche in questo caso è possibile un doppio percorso: per un verso, un individuo viene assegnato a un gruppo sulla base di un requisito comune a tutti gli individui del gruppo; per l'altro verso, due o più gruppi vengono distinti sulla base di un requisito dei suoi membri, assunto come loro comune identità. La razzializzazione si distingue tuttavia da altri meccanismi di categorizzazione sociale in base alla ricorrenza dei seguenti *indici* e ai loro "effetti di razza": *classificazioni arbitrarie e unilaterali; generalizzazioni; de-individualizzazione; essenzialismo; ingiunzioni all'assimilazione, alla separazione, alla purezza.*

La *classificazione* razzializzante, ossia l'individuazione e la differenziazione di singoli e gruppi, avviene sulla base di particolari *marcatori identitari*, in tutto e per tutto analoghi alla 'razza' dal punto di vista funzionale. Tali marcatori sono ottenuti isolando e assolutizzando in modo arbitrario un singolo elemento fisico, psicologico, sociale o culturale tra quelli presenti in una data popolazione umana. I marcatori identitari tradizionalmente più utilizzati nei processi di classificazione razzializzante sono: il corpo e i tratti somatici¹⁵, il colore della pelle¹⁶, l'appartenenza etnica e nazionale, la classe, il genere, le tradizioni culturali, la lingua, le credenze religiose¹⁷, l'origine, il 'sangue' inteso come discendenza, la provenienza geografica, lo status migratorio¹⁸, la disabilità, lo stato di salute, l'orientamento sessuale, gli stili di vita, l'abbigliamento. Tali marcatori identitari possono diventare la base della regolazione sociale e giuridica, dopo essere stati codificati e implementati dagli apparati burocratici dello Stato.

Nelle classificazioni razzializzanti i marcatori identitari funzionano da *stereotipi*: diventano automaticamente caratteristiche attribuite a tutti gli individui simili e a tutti i membri del gruppo così definito, attraverso un semplice meccanismo di *generalizzazione*. Ogni classificazione che

riconoscere ogni individuo come mio pari" (Arendt 1996: 77, corsivi miei). Tale esigenza egualitaria si è affermata nel corso della modernità occidentale col venir meno dei quadri metafisico-religiosi di fondazione del potere e con l'affermarsi di una sua legittimazione mondana a base giuridica: tale legittimazione esige l'eguaglianza almeno formale dei soggetti che partecipano al medesimo ordinamento, sottostando a norme generali e astratte. Un esempio del carattere reattivo del razzismo è dato dal caso degli Stati Uniti, in cui teorie e leggi razziali (*Jim Crow Laws*) si diffusero notevolmente col venir meno della schiavitù, con l'obiettivo di frenare l'emancipazione dei neri e preservare le condizioni di privilegio dei bianchi. Sul punto si veda Fredrickson (2002).

¹⁵ Fassin 2011.

¹⁶ Fanon 1952.

¹⁷ Lentin, Titley 2011.

¹⁸ Rigo 2002.

faccia ricorso a simili identità chiuse e fisse, pseudo-naturali, è rischiosa per le persone coinvolte perché ne limita la libertà e la dignità. L'esito di un processo violento di etichettamento è, infatti, la *de-individualizzazione*: una volta cancellata la loro unicità, le persone vengono trattate come numeri o come oggetti, ridotte in condizioni di anonimato, invisibilità, silenzio.

La classificazione dei gruppi e degli individui è razzializzante soprattutto quando è condotta in modo *unilaterale* dal gruppo dominante e dalla sua élite politico-intellettuale: è il gruppo maggioritario che definisce, per consuetudine o per legge, chi e come fa parte del gruppo razzializzato¹⁹. L'identità che gli individui e i gruppi si auto-attribuiscono viene ignorata: l'appartenenza così assegnata può anche essere soltanto percepita, immaginata o supposta da parte di chi ha classificato i soggetti e, dunque, può risultare del tutto erronea.

Nei processi di razzializzazione, i marcatori identitari dei gruppi e degli individui sono interpretati come elementi *naturali*, ossia come qualcosa di auto-evidente e permanente, anche quando si tratta di processi evidentemente storico-sociali. A questo proposito si parla di *naturalizzazione* delle identità e delle differenze: la forma più chiara di tale processo è la riduzione delle culture e delle identità alla dimensione biologica, ossia il fraintendimento della trasmissione culturale in termini di trasmissione ereditaria.

Una volta considerati come *naturali, innati, ereditari*, i marcatori identitari sono interpretati come *essenza* del gruppo e dell'individuo cui sono associati: ne esprimono la natura eterna e immodificabile. Così intesi i marcatori identitari segnalano la *differenza irriducibile* di chi li porta rispetto agli altri gruppi e agli altri individui. Per queste ragioni, nell'ambito della razzializzazione, si parla di "essenzializzazione" delle identità e delle differenze, ma anche di "differenzialismo"²⁰. Sotto il peso del marcatore identitario, la singolarità di ciascuno si annulla: ogni comportamento individuale può essere spiegato o determinato unicamente sulla base della comune essenza collettiva. I marcatori possono anche essere utilizzati per distinguere gli individui all'interno dei gruppi di appartenenza, sulla base della maggiore o minore intensità, della maggiore o minore purezza con cui gli elementi identitari tipici vengono riscontrati in ciascuno.

Così costruito, *qualsiasi marcatore identitario è un analogo funzionale della 'razza'*. Dal momento che, potenzialmente, qualsiasi elemento psico-fisico di un individuo può essere trattato e fatto funzionare come un marcatore identitario, l'etnia, la cultura, l'identità, la religione, il genere, l'orientamento sessuale ecc. possono tutti essere considerati analoghi funzionali della razza: ne prendono il posto soprattutto là dove la 'razza' è screditata o fatta oggetto di tabù. Ciò che rende questi marcatori analoghi alla 'razza' è la loro pretesa di essere naturali, permanenti, immodificabili: "quando l'etnia, la nazionalità, la cultura e la religione non sono trattate come categorie aperte, negoziabili, mutanti, frutto di processi storici, ma come un dato naturale, inalienabile, immutabile, che determina totalmente i comportamenti e le opinioni dell'individuo che vi è rubricato e ne decreta l'incommensurabile diversità dal "noi", allora divengono *nomi criptati del concetto di razza*"²¹.

Sui gruppi così razzializzati si esercitano una pluralità di ingiunzioni, tra loro anche contraddittorie. Ci sono ingiunzioni di *assimilazione*, così come istanze di *separazione*,

¹⁹ Il carattere unilaterale della razzializzazione epistemica è evidente, ad esempio, nella cosiddetta "regola dell'unica goccia" (*One-drop rule*) in vigore a un certo punto in alcuni Stati del Sud post-schiavista. In base a tale regola una sola goccia di sangue nero, ossia la presenza anche di un solo antenato discendente di schiavi, era sufficiente per identificare una persona come *black*. Sulla questione, si veda per tutti López (1996).

²⁰ Taguieff 1987.

²¹ Bartoli 2012: 58, corsivi miei.

rispettivamente in nome della forza di attrazione e della purezza dei gruppi dominanti. Storicamente entrambe le istanze sono state spinte fino alla distruzione dei soggetti minoritari: nell'uno come nell'altro caso, la fissità della classificazione imposta sugli 'altri' ha alimentato la polarizzazione e reso impossibile convivere pacificamente nelle diversità.

4. Atti *assiologici* di razzializzazione

La razzializzazione si caratterizza, in secondo luogo, per il fatto di produrre diseguaglianze durevoli tra individui e gruppi umani a tutti i livelli, da quello locale a quello globale. La produzione di diseguaglianze ha luogo attraverso atti di natura *assiologica*: viene attribuito maggiore o minore *valore* ai marcatori identitari precedentemente definiti e, attraverso questi, si assegna maggiore o minore valore agli individui e ai gruppi identificati da quei marcatori²². L'attribuzione di valore o disvalore a identità presunte naturali, legate al colore della pelle, all'etnia, all'appartenenza culturale, alla religione, allo status giuridico, ecc. costituisce la premessa per la produzione o riproduzione di *gerarchie* anch'esse presunte naturali, che strutturano la società contrapponendo individui e gruppi *superiori* a individui e gruppi *inferiori*.

Superiorità e inferiorità razziali sono il risultato del diverso valore assegnato ai marcatori identitari. Tali gerarchie divengono senso comune perché i marcatori identitari sono associati, sempre più automaticamente, a determinate rappresentazioni mentali ed emozioni negative: paura, disgusto, rabbia, odio. Tali rappresentazioni ed emozioni negative legate a determinati individui e gruppi vengono utilizzate, oltre che per orientare il comportamento, per confermare il loro minore valore sociale e fornire un'ulteriore giustificazione delle differenze di trattamento, nonché delle diseguaglianze già esistenti²³.

Tale meccanismo di gerarchizzazione razziale si caratterizza per la pretesa di avere un fondamento naturale. Su tale fondamento si pretende di giustificare una diversa titolarità di diritti e dunque una inclusione differenziale nella società. La diseguaglianza naturale così stabilita tra i diversi gruppi sociali legittima la persistenza delle ingiustizie sociali già esistenti, le cui cause vengono spoliticizzate e attribuite all'identità collettiva delle persone.

La razzializzazione si distingue da altri meccanismi di produzione di diseguaglianza in virtù di alcuni indici specifici, come la *stigmatizzazione*, la *delegittimazione*, la *disumanizzazione*, la *discriminazione diretta e indiretta*.

Ai marcatori identitari vengono associati concetti, immagini, narrazioni ed emozioni negative, tali da svalutare gli individui e i gruppi razzializzati nei confronti del resto della popolazione. Lo stigma si traduce in *pregiudizio*, ossia in un *atteggiamento di rifiuto o di ostilità verso alcune persone causato dalla loro appartenenza a un gruppo, di cui sono supposte condividere le caratteristiche stigmatizzate*. La semplice evocazione del marcatore identitario svalutato è sufficiente per generare emozioni di disgusto, paura o rabbia nei confronti di chi ne è

²² La dimensione assiologica della razzializzazione è evidente, ad esempio, là dove Hitler teorizzando il razzismo come visione del mondo propria del nazionalsocialismo, passa inavvertitamente dalla semplice differenza tra le 'razze' al loro diverso valore. Il nazista, infatti, "non crede affatto a un'eguaglianza delle razze, ma riconosce che *sono diverse e quindi hanno un valore maggiore o minore*; e da questo riconoscimento si sente obbligato a esigere, in conformità con l'eterna Volontà che domina l'Universo, la *vittoria del migliore e del più forte, la subordinazione del peggiore e del più debole*" (Hitler 1934 [1925]: 15-16, corsivi miei).

²³ Talaska et al. 2008.

portatore, accompagnate da sentimenti di odio, disprezzo e risentimento, ma anche da sentimenti di sollievo qualora alle persone stigmatizzate accadano eventi negativi.

Gli individui e i gruppi così stigmatizzati perdono il diritto di far parte a pieno titolo della comunità, locale, nazionale o umana. Ad esempio, l'assegnazione a un individuo o a un gruppo della caratteristica di essere un *problema* o una *minaccia* (per la sicurezza, per il benessere sociale, per lo sviluppo economico, per l'identità culturale, per il decoro urbano, ecc.), fa sì che tale individuo, in base alla sua semplice appartenenza al gruppo razzializzato, venga messo ai margini e al limite collocato fuori dall'umanità. In quanto meno umano o addirittura non-umano, ridotto alla condizione animale attraverso specifici processi di degradazione²⁴, esso non ha più il diritto di vivere insieme a tutti gli altri, non ha più il diritto ad avere diritti, si può fare di lui/lei ciò che si vuole.

La delegittimazione di un individuo o di un gruppo si manifesta anche attraverso l'ingiunzione a dover giustificare la propria presenza e la propria stessa esistenza, ad esempio in termini di *utilità* per la comunità dominante²⁵. Se si dovesse accertare che la presenza dell'individuo o del gruppo in questione è più un costo che un beneficio per la società, la persona o il gruppo perderebbe il diritto di far parte della comunità. La privazione di tale diritto ha come suo esito estremo lo sterminio, ossia la distruzione fisica del gruppo considerato immeritevole di coabitare la Terra con il resto dell'umanità²⁶. Questo esito non è avvertito come un problema giuridico o morale, perché il gruppo dominante ritiene legittimo *difendersi* da chi lo minaccia o da chi non contribuisce adeguatamente al suo benessere.

La conseguenza più comune degli atti di stigmatizzazione e delegittimazione ai danni di un individuo o di un gruppo razzializzato consiste in un loro accesso ridotto o negato ai diritti: sia in termini di titolarità, sia in termini di estensione e qualità, sia in termini di accesso ed effettivo godimento. Dal momento che le società costituzionali democratiche si fondano sulla pari dignità sociale di tutte e tutti, questa limitazione nell'accesso ai diritti può essere contestata come una discriminazione. Costituisce discriminazione ogni trattamento meno favorevole che riserviamo a qualcuno/a per il solo fatto di crederlo/la membro di un dato gruppo, cui riteniamo di non dovere lo stesso rispetto che dobbiamo al nostro o ad altri gruppi. Si tratta di un comportamento che, in modo diretto o indiretto, comporta una qualche forma di distinzione, esclusione, restrizione o preferenza basata su 'razza', colore della pelle, ascendenza, origine nazionale o etnica, convinzioni e pratiche religiose, lingua o su altre condizioni personali assunte come marcatore identitario.

Il comportamento discriminatorio si riconosce perché ha lo scopo o sortisce comunque l'effetto di distruggere o compromettere il riconoscimento, il godimento o l'esercizio, in condizioni di parità, dei diritti in campo politico, economico, sociale e culturale e in ogni altro settore della vita pubblica. In particolare si ha una *discriminazione diretta* quando, per la razza o l'origine etnica, una persona è trattata meno favorevolmente di come sarebbe trattata un'altra in situazione analoga. Si ha invece *discriminazione indiretta* quando una disposizione, un criterio, una prassi, un atto, un patto o un comportamento apparentemente neutri possono mettere le persone associate

²⁴ Volpato 2012.

²⁵ Sul concetto di delegittimazione individuale e collettiva dei soggetti razzializzati, si veda per tutti Bar-Tal 1989.

²⁶ Questa radicale delegittimazione, spinta fino all'espulsione di alcuni gruppi dall'umanità, mostra un'inquietante continuità tra il razzismo canonico e quello contemporaneo, colta con grande lucidità da Donatella Di Cesare là dove afferma: "Nell'epoca postnazista è rimasta salda l'idea che sia legittimo *decidere con chi coabitare*. 'Ognuno a casa propria!' La xenofobia populista trova qui il suo punto di forza, il criptorazzismo il suo trampolino. Spesso si ignora, però, che questo è un lascito diretto dell'hitlerismo, *primo progetto di rimodellamento biopolitico del pianeta che si proponeva di stabilire i criteri della coabitazione*" (Di Cesare 2017: 13, corsivi miei).

a un certo gruppo in una posizione di particolare svantaggio rispetto ad altre persone.

Gli individui e i gruppi oggetto di stigmatizzazione e delegittimazione vivono normalmente una condizione di *diseguaglianza strutturale*, anche a causa delle discriminazioni cumulative che li colpiscono. Condizioni persistenti di disparità sociale si possono manifestare, ad esempio, nel basso livello di istruzione, nell'alto livello di disoccupazione, nella scarsa presenza nei settori produttivi ad alto valore aggiunto, nel più alto tasso di incidenti o morti sul lavoro, nella concentrazione tra le fasce di reddito più basse, nelle scarse condizioni di salute, nelle minori prospettive di vita, nel maggiore tasso di devianza, nella maggiore presenza nel sistema carcerario, ecc. Per effetto della razzializzazione, però, vengono rimosse le cause sociali e politiche di tale condizione: l'individuo o il gruppo viene ritenuto il primo e unico responsabile, per le proprie innate caratteristiche psico-sociali, della propria posizione svantaggiata. Ciò, da un lato, assolve il gruppo dominante e il resto della società da ogni responsabilità riguardo alle cause della diseguaglianza; dall'altro, ciò consente alle istituzioni pubbliche di non intervenire per rimuovere gli ostacoli a una piena eguaglianza.

5. Atti *ideologici* di razzializzazione

I processi di razzializzazione sono caratterizzati, in terzo luogo, da una forte e pervasiva istanza ideologica²⁷. Tale istanza risponde a una doppia necessità: cancellare il carattere di costruzione sociale delle gerarchie e offrire all'insieme della popolazione una visione del mondo e del suo funzionamento coerente con la 'struttura razziale' della società. Le classificazioni, le differenziazioni, le gerarchie, le discriminazioni, le diseguaglianze e tutto ciò che deriva dall'affermazione delle 'razze' o dei loro analoghi funzionali deve, dunque, essere giustificato come naturale e fondato nella realtà.

La necessità del razzismo di giustificarsi dal punto di vista ideologico è tanto più forte quanto più sono diffuse istanze egualitarie. A proprio sostegno i razzisti vecchi e nuovi si sforzano di dimostrare che l'eguaglianza tra gli esseri umani è fallace e pericolosa, mentre le differenze e le diseguaglianze sono effettive e salutari e, come tali, devono essere mantenute e incoraggiate.

Le 'teorie' che accompagnano la razzializzazione presentano, al di là delle specifiche articolazioni, diversi elementi ricorrenti dal punto di vista dei contenuti e delle logiche ispiratrici. Si tratta di ideologie fondate: su schemi binari amico/nemico, dentro/fuori, noi/loro; sull'idea di una diseguaglianza naturale da difendere e ripristinare; su corrette relazioni di superiorità e inferiorità che devono esistere tra i diversi gruppi umani; sui problemi che le migrazioni pongono alla sopravvivenza stessa delle società contemporanee. Questi contenuti possono essere articolati in teorie personali o 'profane' e in teorie generali o 'scientifiche': queste due tipologie, tra loro connesse, possono essere distinte in base al livello di elaborazione e diffusione a cui pervengono e alla pretesa di verità che sollevano.

Per quanto riguarda le teorie personali o profane, si tratta di insiemi di rappresentazioni mentali con cui i singoli si sforzano di giustificare a sé e agli altri i propri atteggiamenti discriminatori. La giustificazione si appoggia su un sistema di credenze e valori, elaborato a sua volta a partire da esperienze quotidiane e da stimoli provenienti dai media, tradizionali e nuovi. Nonostante l'apparente 'buon senso' che anima alcune di queste teorie, e che può conferire loro

²⁷ van Dijk 1993.

un certo grado di plausibilità, esse si appoggiano spesso su presupposti indimostrati o indimostrabili, e sono inficiati da disinformazione o da vere e proprie notizie false.

Queste teorie avanzano spiegazioni semplici di fenomeni complessi, suggerendo soluzioni fallaci a problemi sociali reali: anche questa mescolanza di elementi reali e immaginari rende tali teorie suscettibili di risultare credibili. È il caso della teoria della *competizione etnica* nell'accesso a risorse-chiave come il lavoro, il reddito, l'alloggio, i servizi pubblici, ecc., cui segue una teoria della *preferenza etnica* da accordare ai membri del proprio gruppo in caso di risorse scarse. Queste teorie diventano senso comune soprattutto in assenza di spiegazioni alternative meglio fondate e di adeguate risposte politiche alle difficoltà sociali. Per restare all'esempio precedente, la credibilità della teoria profana di una competizione etnica sarà tanto maggiore in un contesto nel quale le opportunità lavorative sono carenti e si registra la presenza di lavoratori vulnerabili, che alimentano il circuito dello sfruttamento e dell'economia sommersa, circuito rispetto al quale i migranti vengono spesso preferiti dai datori di lavoro per la loro ricattabilità.

Per quanto riguarda invece le teorie generali o 'scientifiche', esse avanzano una pretesa di verità in virtù dei 'dati di fatto' che ritengono di portare a proprio sostegno, del linguaggio tecnico che usano o del fatto di essere elaborate e divulgate da 'esperti'. Tali teorie sono necessarie, soprattutto a livello politico-istituzionale, nel momento i governi devono giustificare politiche pubbliche di classificazione, discriminazione, selezione o persecuzione.

In epoca moderna, il potere ha appoggiato la legittimazione delle proprie decisioni anche e soprattutto sulle scienze sperimentali. Proprio il razzismo ha visto, nel corso dell'Ottocento e nel periodo tra le due guerre mondiali, la proliferazione a proprio sostegno di teorie della razza proposte come 'scientifiche' solo perché sviluppate all'interno di discipline come la biologia, la storia, l'antropologia. Le teorie razziali di tipo biologico hanno asserito, come è noto, il fondamento genetico delle differenze fenotipiche e psicologiche collegate alla rappresentazione di razze superiori e inferiori. Le teorie razziali di tipo storico, invece, hanno spiegato la crisi o la decadenza delle società nei termini di una perdita di purezza della razza destinata, per natura, a dominare sulle altre: da qui il divieto di mescolanza tra razze, la segregazione e infine la distruzione fisica dei gruppi estranei o impuri, allo scopo di difendere 'la civiltà' dal declino.

Queste teorie classiche del razzismo hanno un parallelo attuale nelle teorie dello *scontro di civiltà* e della *sostituzione etnica*, se non altro per il comune tono allarmistico e paranoico che le accompagna. La teoria dello scontro di civiltà pretende di spiegare le tensioni tra aree e paesi del mondo cancellando le ragioni storico-materiali dei conflitti e sostituendole con motivazioni di tipo confessionale, culturale, o valoriale. Si tratta di una teoria utile, in un'epoca di incerta egemonia statunitense, per mobilitare una parte dell'opinione pubblica occidentale contro i nuovi nemici globali, come l'Islam o la Cina, di cui i cittadini stranieri sono a volte considerati come gli emissari. La teoria della 'grande sostituzione' sfida le evidenze dei numeri relativi agli arrivi in Europa da paesi terzi, che non consentono certamente di parlare di una 'invasione', ma soprattutto strumentalizza un elemento di preoccupazione reale legato al declino demografico dell'Europa per denunciare l'esistenza di un 'piano internazionale' finalizzato a sostituire le popolazioni autoctone europee con popolazioni extra-europee disponibili ad accettare qualsiasi condizione di lavoro.

Questo genere di teorie consente, da una parte, di dare sfogo ad ansie e frustrazioni; dall'altro esprime una forte perdita di fiducia verso la politica e i media tradizionali. Trattandosi di pseudo-teorie, la loro confutazione è difficoltosa. Esse uniscono elementi di realtà con altri puramente immaginari. In questo modo soddisfano bisogni diffusi, almeno in una parte della popolazione, di rassicurazione e comprensione rispetto alla complessità dei fenomeni migratori e

delle trasformazioni da essi innescati. Il tratto comune tra le vecchie e le nuove teorie collegate alla razzializzazione della società consiste nell'idea che *il razzismo sia un'arma di difesa legittima* per un'Europa bianca e cristiana assediata dai 'barbari'. Nella prima metà del Novecento i nemici mortali del nazismo erano il bolscevismo e il giudaismo mondiale, immaginati come alleati tra loro; oggi i nemici mortali sono i migranti che sfidano l'ordine globale dei controlli di frontiera e i terroristi di matrice fondamentalista islamica, immaginati se non come alleati come fattori convergenti di destabilizzazione.

6. Atti repressivi di razzializzazione

La razzializzazione non si sviluppa soltanto attraverso la categorizzazione e la gerarchizzazione di individui e gruppi, né si limita alla giustificazione ideologica di atteggiamenti e comportamenti discriminatori. Per potersi riprodurre il razzismo ha bisogno anche di reprimere con la violenza ogni forma di resistenza e contestazione, sia da parte delle persone direttamente colpite, sia da parte di individui o gruppi che solidarizzano con loro.

La *resistenza alla razzializzazione* può avvenire a vari livelli e con modalità diverse: prendendo parola in privato o in pubblico per contestare l'identità fissa che è stata assegnata in modo unilaterale; rivendicando parità di trattamento; denunciando la contraddizione tra un sistema politico fondato sull'eguaglianza e l'esistenza di discriminazioni, eventualmente agendo in giudizio; mettendo in luce le cause del razzismo e provando a individuare rimedi strutturali alla sua proliferazione. La repressione tende a punire e scoraggiare queste forme di resistenza, assumendo varie forme: l'*interiorizzazione* dell'inferiorità, la promozione dell'*indifferenza* da parte del resto della popolazione, la *traslazione* dell'ostilità dai soggetti razzializzati ai soggetti solidali, la *violenza fisica e psicologica* anche estrema, ossia letale e collettiva, contro i soggetti che resistono.

In primo luogo, la persona che subisce la razzializzazione tende a interiorizzare l'identità assegnata, rassegnandosi a occupare nella società il posto subordinato che le competerebbe. Di più: potrebbe persino convincersi che questa posizione marginale è una meritata conseguenza della propria identità, rinunciando così a migliorare la propria condizione. Dal punto di vista psicologico, ciò si manifesta attraverso scarsa autostima, auto-esclusione, depressione e altre forme di personalità ferita²⁸.

In secondo luogo, la razzializzazione porta con sé la sistematica indifferenza verso le vittime da parte del resto della popolazione. Ciò porta ad accettare come normale e inevitabile la discriminazione, anche a fronte dell'evidente sofferenza delle persone coinvolte. Persino a fronte di morti violente, l'empatia è inibita o persino convertita in soddisfazione, come avviene sempre più spesso in occasione dei naufragi nel Mediterraneo o delle morti ai confini d'Europa o di altre regioni del mondo dai confini militarizzati. Queste morti appaiono ad alcuni come la meritata punizione per aver messo in discussione il posto subalterno assegnato ai soggetti razzializzati all'interno della "gerarchia globale della mobilità"²⁹.

In terzo luogo, la razzializzazione non può tollerare che nascano coalizioni sociali trasversali alla 'linea della razza'. Tali coalizioni sono rese possibili dalle istanze egualitarie che inducono alcuni membri della società maggioritaria a solidarizzare con le vittime del razzismo, contrastando chi le opprime. In questo caso possono scattare contro i soggetti solidali atti punitivi per *traslazione*: essi

²⁸ David 2014, ed.

²⁹ Bauman 1998.

vengono accusati di tradire la 'causa razziale' del gruppo maggioritario, di essere indeboliti da un eccesso di buoni sentimenti, di preferire gli altri al proprio stesso gruppo. In questo modo, la solidarietà stessa viene criminalizzata, anche per legge, al fine di scoraggiarne l'esercizio.

La stessa violenza razziale ha spesso il carattere di una punizione esemplare verso quelle persone razzializzate che mettono in qualche modo in discussione l'ordine sociale a base razziale. La rabbia che il razzista esprime nel gesto violento è legata al senso di superamento di un limite: il fatto che il soggetto inferiore non sia stato 'al suo posto', ma abbia rivendicato gli stessi suoi diritti, è vissuto come una provocazione inaccettabile.

7. Dalle funzioni della razzializzazione alla società de-razzializzata

Per delineare un processo di trasformazione verso una società più giusta, de-razzializzata, non basta comprendere gli atti fondamentali di razzializzazione: occorre chiedersi a chi convenga razzializzare determinati gruppi umani e le loro relazioni, e perché. Solo intervenendo su questo terreno si può aprire lo spazio per un cambiamento duraturo e strutturale.

Non è possibile individuare nell'attuale ricorso al razzismo e alla razzializzazione un'unica funzione sociale: ve ne sono molteplici, variabili a seconda dei luoghi e delle fasi del ciclo economico-politico.

Il razzismo può svolgere una funzione di *ricomposizione sociale* a vantaggio del gruppo che lo esprime. Tale funzione risulta attraente per quei ceti sociali e politici che, parte del gruppo dominante, si sentono comunque minacciati dai processi di modernizzazione culturale e capitalistica. Il ricorso alla 'razza' e a meccanismi analoghi ha la funzione di ricompattare il "noi", immaginato come unitario e omogeneo, in contrapposizione a un "loro", immaginato come costituito da individui radicalmente altri, che mettono a rischio il benessere, la sicurezza o la sopravvivenza stessa del "noi".

Oggi la propaganda neo-razzista offre una risposta semplice ed efficace allo spaesamento delle società globalizzate, sempre più diseguali e frammentate, attraversate da ricorrenti crisi politiche ed economiche, con ampie fasce della popolazione escluse dal godimento effettivo dei diritti economici e sociali. Da questo punto di vista, la razzializzazione può svolgere un'importante *funzione risarcitoria*: a fronte delle diseguaglianze crescenti all'interno del "noi", essa risarcisce chi sente di non avere prospettive di avanzamento sociale conferendogli un certo privilegio di status. Tale privilegio deriva dal fatto di essere comunque parte del gruppo dominante, in quanto si è nati o si risiede da più tempo nel territorio nazionale e si merita, solo per questo, un trattamento preferenziale.

Il razzismo può svolgere una funzione *utilitaristica* a beneficio dei soggetti economici e politici dominanti. Dal punto di vista economico, ad esempio, le imprese capitalistiche hanno la necessità di mantenere alti i tassi di profitto, riducendo i costi complessivi attraverso un maggiore grado di sfruttamento delle risorse naturali e della forza-lavoro. In contrapposizione alle istanze egualitarie presenti nella società, la razzializzazione è funzionale a garantire lo sfruttamento perché riproduce posizioni 'naturalmente' subalterne nella divisione nazionale e internazionale del lavoro. Dal punto di vista politico, essa si può rivelare utile in una logica *diversiva* ed *elettoralistica*. Se chi governa o si candida a governare non intende rispondere alle aspettative di maggiore giustizia sociale, avanzate dai ceti medi impoveriti o dai ceti popolari, può guadagnare il loro consenso elettorale attribuendo a certi soggetti razzializzati, come gli stranieri, la responsabilità dei problemi

socio-economici vissuti dal resto della popolazione.

Così, ad esempio, in presenza di politiche migratorie che creano vulnerabilità e in assenza di adeguate strategie politico-sindacali, l'immigrazione può accrescere la concorrenza al ribasso sul mercato del lavoro, consentendo agli imprenditori di abbassare i salari e peggiorare le condizioni generali dell'occupazione. In un simile contesto, il razzismo può essere utilizzato per dirottare le responsabilità del problema sui soli lavoratori stranieri, spingendo gli autoctoni a chiedere politiche restrittive dell'immigrazione invece che misure di regolazione e tutela del mercato del lavoro. In questo modo, chi governa o aspira a governare ottiene contemporaneamente due risultati: guadagna voti, spostando su altri la responsabilità per le cattive condizioni di vita e di lavoro, che pure ha contribuito a creare; favorisce il sistema delle imprese, continuando a non adottare politiche di regolazione del mercato del lavoro, di adeguamento salariale e di accesso universale al welfare. Queste dinamiche sono certamente più visibili nei periodi di crisi, ma possono darsi anche in momenti di espansione economica, allo scopo di aumentare la quota di lavoratori a basso costo attivi nei settori meno qualificati del mercato.

Il razzismo, infine, svolge una *funzione conservatrice* rispetto alla struttura di potere vigente in una data società. Promuovere divisioni lungo la 'linea della razza' inibisce, tra i gruppi sociali più vulnerabili, il riconoscimento dei comuni bisogni a partire da una comune condizione di subalternità e sfruttamento. In questo modo, il razzismo previene quella solidarietà e quell'unità necessarie per rivolgere efficacemente le istanze di giustizia sociale verso chi governa o detiene il potere economico-finanziario. Le divisioni razziali servono, dunque, a dirottare il conflitto sociale: invece di farlo sviluppare verso l'alto della gerarchia sociale, lo si orienta verso il basso, alimentando nelle classi subalterne la paura e l'odio verso i soggetti razzializzati accusati di minacciarne sicurezza e benessere.

La teoria della razzializzazione, così articolata nei suoi quattro meccanismi fondamentali e nelle sue principali funzioni economiche, sociali e politiche, offre la traccia per disegnare punto per punto una nuova strategia antirazzista, adeguata all'attuale fase post-razziale. Si tratta di individuare alcuni punti qualificanti di un programma di contro-razzializzazione. Tale programma deve, da un lato, contestare gli attuali meccanismi di classificazione, gerarchizzazione, discriminazione, giustificazione ideologica e repressione delle forme di cambiamento e di resistenza. Dall'altro, se vuole essere efficace e sostenibile nel medio-lungo periodo, deve affrontare i problemi relativi al modello di società e alla sua crisi molteplice, su cui prospera oggi la diffusione dei nuovi razzismi.

BIBLIOGRAFIA

- Balibar É. 2007, "Le retour de la race", *Mouvements*, 50 (2): 162-171.
- Bar-Tal D. 1989, "Delegitimization: The Extreme Case of Stereotyping and Prejudice", in D. Bar-Tal, C.F. Graumann, A.W. Kruglanski and W. Stroebe (eds), *Stereotyping and Prejudice*, New York: Springer.
- Bartoli C. 2012, *Razzisti per legge. L'Italia che discrimina*, Roma-Bari: Laterza.
- Bauman Z. 1998, *Globalization: The Human Consequences*, New York: Columbia University Press.
- Bonilla-Silva E. 2009, *Racism without Racists: Color-Blind Racism and the Persistence of Racial Inequality in America*, Lanham: Rowman & Littlefield.
- Burgio A. 1998, *L'invenzione delle razze. Studi su razzismo e revisionismo storico*, Roma: manifestolibri.
- Burgio A. 2010, *Nonostante Auschwitz. Il ritorno del razzismo in Europa*, Roma: DeriveApprodi
- Casadei Th. 2016, *Il rovescio dei diritti umani. Razza, discriminazione, schiavitù*, Roma: DeriveApprodi.
- Cox O.C. 1948, *Caste, Class and Race. A Study in Social Dynamics*, New York: Doubleday & Co.
- David E.J.R. (ed.) 2014, *Internalized oppression. The psychology of marginalized group*, New York: Springer.
- Di Cesare D. 2017, *Stranieri residenti. Una filosofia della migrazione*, Torino: Bollati Boringhieri.
- Fanon F. 1952, *Peau noire, masques blancs*, Paris: Seuil.
- Fassin D. 2011, "Racialization. How To Do Races With Bodies", in F. E. Mascia-Lees (ed.), *A Companion to the Anthropology of the Body and Embodiment*, Hoboken NJ: Blackwell Publishing: 419-434.
- Ferrajoli L. 2007, *Principia iuris. Teoria del diritto e della democrazia*, vol. 2, Roma-Bari: Laterza.
- Fredrickson, G. M. 2002, *Racism: A Short History*, Princeton NJ, Princeton University Press.
- Freud S. 1978 [1925], "La negazione", in Id., *Opere complete*, vol. 10, Torino: Bollati Boringhieri: 197-198.
- Hitler A. 1934 [1925], *La mia battaglia*, Milano: Bompiani.

- Lentin A. and G. Titley 2011, *The Crises of Multiculturalism: Racism in a Neoliberal Age*, London: Zed Books.
- López H. 1996, *White by Law: The Legal Construction of Race*, New York: NYU Press.
- Merton R.K. 1995, "The Thomas Theorem and the Matthew Effect", *Social Forces*, 74 (2): 379-422.
- Miles R. 1989, *Racism*. London: Routledge.
- Montagu M.F.A. 1952, *Man's Most Dangerous Myth. The Fallacy of Race*, New York: Harper & Brothers.
- Murji K. and J. Solomos (eds) 2004, *Racialization: Studies in theory and practice*. Oxford-New York: Oxford University Press.
- Petruciani S. 2007, "Razza, razzismo e teorie critiche, in Th. Casadei (ed.), *Differenza razziale, discriminazione e razzismo nelle società multiculturali*, vol. 1, Reggio Emilia: Diabasis: 67-77.
- Rigo E. 2002, "Razza clandestina. Il ruolo delle norme giuridiche nella costruzione di soggetti-razza", in C.B. Menghi (ed.), *L'immigrazione tra diritti e politica globale*, Torino: Giappichelli.
- Searle J. R. 1995, *The Construction of Social Reality*, New York: Free Press.
- Taguieff P.A., 1987, *La force du préjugé*, Paris: La Découverte.
- Talaska C. A., S. T. Fiske and S. Chaiken 2008, "Legitimizing Racial Discrimination: Emotions, Not Beliefs, Best Predict Discrimination in a Meta-Analysis", *Social justice research*, 21 (3): 263-396.
- van Dijk T.A. 1993, *Elite Discourse and Racism*, Newbury Park, CA: Sage.
- Volpato C. 2012, "La negazione dell'umanità: i percorsi della deumanizzazione", *Rivista Internazionale di Psicologia e Filosofia*, 3 (1): 96-109.

Note

Valentina Chiesi¹

Riflessioni a partire dal Manuale di disobbedienza digitale di Nicola Zamperini: l'a-neutralità della rete

ABSTRACT

Nicola Zamperini's *Manuale di disobbedienza digitale* is a book that concerns a wide variety of matters both technological and anthropological. Gradually, the Author leads us to reflect on the significant change that affects contemporary human condition. Starting with a series of observations about the functioning of the net and the key role of techno-corporation, Zamperini dedicates the second part of his essay to social and psychological consequences of the digital pressure. It appears that the abuse of technological tools is changing some crucial aspects of our ontological dimension, from identity, through memory and until death. For that reason, the book ends with 100 guidelines designed to promote an effective digital disobedience.

KEYWORDS

Digital age, techno-corporation, critical theory, identity, memory.

1. Di cosa parliamo? Uno sguardo *oltre*

Il saggio di Nicola Zamperini è sì un saggio che si occupa di rete, di web, di era *tech* e degli attori (noi e loro) dell'ormai non più così 'nuova' *infosfera*, ma non è solo e non è soprattutto questo². L'Autore, giornalista e consulente di strategie digitali, in modo per così dire graduale, introduce il lettore ad un dialogo sull'esser-uomo, un dialogo *con* l'uomo sul suo essere ancora oggi e domani (ma *sempre e per sempre?*) oggetto di una mutazione ontologica spesso inconsapevole. Web, rete, algoritmi, dati (e con loro Amazon, Google, Facebook... i 'cavalieri dell'apocalisse' stiegleriani) sono le appendici di una riflessione che non mira tanto alla descrizione del loro funzionamento, ma che guarda all'impatto che tali meccanismi producono sull'anima di ciascuno di

1 Dottoranda presso l'Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano, dottorato 'Persona e ordinamenti giuridici', ciclo XXXV, indirizzo 'Filosofia del diritto' – valentina.chiesi@unicatt.it.

2 Zamperini N. 2018, *Manuale di disobbedienza digitale*, Roma: Castelvecchi. Si ritiene opportuna una precisazione terminologico-contenutistica. I concetti di *a-neutralità* e *rete*, nel contesto del presente contributo, non vengono utilizzati nella loro declinazione propriamente tecnico-informatica (cfr. art. 4 della Dichiarazione dei diritti in Internet – *Neutralità della rete*) quanto piuttosto critico-teorica: si tratta della "rete" come strumento teorico-giuridico che trova nella rete-Internet una proiezione concreta. Sul punto, v. Bombelli G. 2017, *Diritto, comportamenti e forme di "credenza"*, Torino: Giappichelli: in particolare il capitolo 3. *Frammentazione del senso comune e rappresentazione unitaria del diritto. Contesti e categorie*: 205-268.

noi, impatto per certi versi (come emerge) irrecuperabile, per altri, quanto meno, limitabile (il libro si chiude con una sorta di ‘bugiardino’ della disobbedienza digitale).

Si tratta di un saggio ricco di spunti che meritano un tentativo, seppur breve, di sistematizzazione tale da metterli in ‘comunicazione’ con le ricerche e le intuizioni di altri Autori.

L’obiettivo è quello di tracciare, in poche pagine, alcune delle coordinate caratterizzanti l’epoca contemporanea, con particolare riferimento al ruolo della rete e alla posizione dei colossi transnazionali che ne sono gli attori protagonisti ma anche a quella degli attori-spettatori ‘meno fortunati’ (*noi*), sino a delineare alcuni ambiti emblematici nei quali cambiamento e criticità si mostrano immediatamente.

2. *Techno-corporation e governamentalità algoritmica: a-neutralità politica ed economica*

Già nelle Sue primissime pagine, Zamperini sintetizza quel nucleo significativo che si pone come *fil rouge* dell’intero saggio: “capire cosa stiamo attraversando e da chi ci stiamo facendo attraversare”³.

L’uomo (concretamente: io, tu, noi) è immerso nel mondo dei servizi delle techno-corporation, ne sfrutta consciamente l’utilità (spesso, tra l’altro, subdolamente *gratuita*) ma è al contempo inconsciamente sfruttato, ‘attraversato’ da un sistema algoritmico non affatto studiato per la *sua* comodità, per il *suo* benessere, per la *sua* felicità.

Non posso che riportare un adagio che curiosamente (nel senso ironico del termine) compare da qualche anno negli ‘stati’ di innumerevoli pagine e profili delle piattaforme cui esso stesso fa riferimento: ‘*se è gratis, allora il prodotto sei tu*’.

Certo, più che l’ironia, direi che a far da padrona sia l’inquietudine e in questo il testo di Zamperini offre numerosissimi spunti (anche bibliografici) per provare a snocciolare una condizione complessa come quella dell’uomo *nella* rete, sino a delineare alcuni aspetti di quello che diventa l’uomo *della* rete (Nicholas Carr parla di sub-umano⁴, altri ancora parlano di uomo ‘depotenziato’, Sherry Turkle utilizza il termine *itself*⁵; in generale, come scrive Gilles Deleuze, si tratta di quel “miscuglio” sorprendente che dà luogo alla “complicità tra vittime e carnefici”⁶).

Emerge, innanzitutto, un problema che definirei di ‘giustizia sociale’.

In questo senso, l’analisi dell’Autore sul funzionamento del ‘mercato dei dati’ e sulla natura delle multinazionali del web è fondamentale per squarciare l’illusione della ‘neutralità’ politico-economica delle azioni che compiamo ogni giorno (azioni descritte come “una liturgia [...], un salmo recitato cui non prestiamo nemmeno più attenzione”)⁷.

3 *Ivi*: 19.

4 Cfr. Carr N. 2011, *Internet ci rende stupidi? Come la Rete sta cambiando il nostro cervello*, Milano: Raffaello Cortina Editore.

5 Turkle S. 2019 [2012], *Insieme ma soli – Perché ci aspettiamo sempre più dalla tecnologia e sempre meno dagli altri*, Torino: Einaudi: 209. L’Autrice spiega come tale espressione colga il suo “timore che la vita connessa ci incoraggi a trattare coloro che incontriamo online un po’ come trattiamo gli oggetti, ovvero in modo sbrigativo”.

6 Deleuze G. 2002 [1962], *Nietzsche e la filosofia*, Torino: Einaudi: 158. Cfr. anche Stiegler B. 2014, *Il blues del Net*, in Stiegler B. 2014, *Il chiaroscuro della rete*, P. Vignola (ed.), Tricase: Kainós Edizioni – Youcanprint: 55, ove l’Autore parla di “servitù volontaria”.

7 Zamperini N. 2018, *Manuale di disobbedienza digitale*: 23.

Procediamo per gradi.

La parte centrale del libro si apre narrando la storia del Burning Man Festival⁸, inteso come bacino culturale da cui sono state gettate le fondamenta del sistema techno-corporativo odierno, tra futurismo e finto anticapitalismo *d'élite*.

Zamperini tenta di spiegare le illusioni in cui l'epica digitale ci ha immersi:

“Aziende non-aziende, prodotti non-prodotti, clienti che non sono clienti ma tester, dipendenti che non sono operai ma collaboratori, capitalisti in maglietta che giocano a biliardino e che, da ultimo, non vogliono apparire capitalisti, semmai un po' profeti, un po' artisti, ultimamente un po' statisti”⁹.

Nel farlo, egli svela meccanismi ai più sconosciuti, dal noto sistema reCAPTCHA¹⁰ ai rapporti tra Google e il mondo universitario: una volta appresi non potranno che farci sentire (si spera) un po' meno esaltati e un po' più diffidenti.

Le *techno-corporation* si impongono nello scenario globale come post-aziende o Stati mezzosangue, nel senso che operando in chiave multi-funzionale finiscono per riempire spazi originariamente statali ovvero intimi: non influenzano solo il consumo, ma il pensiero, il tempo, il sapere, fino alle emozioni. Di conseguenza, il rapporto diviene paritario, nonostante si mantenga una fondamentale differenza sostanziale: lo Stato agisce nell'interesse collettivo, le *techno-corporation* agiscono per un interesse puramente privato (anche se abili a costruire una narrazione di sé ben diversa).

In questo senso, Internet mostra la sua 'faccia oscura':

“il suo carattere benefico risiede nella capacità di veicolare i saperi, i linguaggi e le lingue in modo eccezionale e inedito, mentre la sua tossicità consiste nell'essere al tempo stesso un dispositivo di psico-potere finalizzato a indirizzare a proprio profitto tutti i processi di individuazione e di transindividuazione che si generano attraverso di esso”¹¹.

8 Il *Burning Man* è un noto festival che si svolge ogni anno, dal 1991, nella temporanea città di Black Rock City. Zamperini scrive: “Burning Man è molte cose, prima di tutto un grande happening di musica, balli, installazioni temporanee, mostre, performance; ma è anche un ritrovo di chiunque viva di digitale negli Stati Uniti e soprattutto in California. Soprattutto, ed ecco la ragione per cui ne scriviamo, questa manifestazione cui, in apparenza, partecipano artisti, ballerini, inventori e svitati mezzi nudi è una delle infrastrutture culturali che sorreggono le grandi techno-corporation americane. I sultani digitali sono andati spesso ad annusare l'aria bollente di Black Rock. Lo hanno fatto più volte Larry Page, Sergey Brin, fondatori di Google, il presidente di Alphabet Eric Schimdt, Elon Musk, e anche Mark Zuckerberg è stato avvistato nel deserto del Nevada, e poi i creatori di Reddit, Uber e Dropbox”, cfr. Zamperini N. 2018, “Burning Man e l'infrastruttura culturale delle techno-corporation”, *Disobbedienze: culture digitali e tecnologia*. Available at: <http://www.nicolazamperini.com/burning-man-e-linfrastruttura-culturale-delle-techno-corporation/>.

9 Zamperini N. 2018, *Manuale di disobbedienza digitale*: 84.

10 Si tratta di un software che (superando il precedente CAPTCHA) non solo consente di distinguere computer ed esseri umani, ma altresì di trasformare testi non digitalizzati in documenti digitali. Le lettere che dobbiamo 'riprodurre' per poter accedere a numerosi servizi *online* non sono più prodotte in modo automatico, ma estrapolate da libri e manoscritti reali: esse necessitano di essere innanzitutto 'lette' e ciò avviene mediante un sistema di riconoscimento ottico di caratteri che sfrutta (gratuitamente) l'utente (inconsapevole) della rete.

11 Vignola P. 2014, *Bernard Stiegler e la farmacologia dell'illuminismo*, in Stiegler B. 2014: 18-19; il riferimento è a Gilbert Simondon e alla Sua teoria dell'individuazione. In particolare, la categoria del transindividuale fa riferimento a quella dimensione psico-sociale che “consente di rendere conto dell'unità sistematica dell'individuazione interiore (psichica), e dell'individuazione esteriore (collettiva)”, Simondon G. 1964, *L'individu et sa genèse physico-biologique*,

La questione dell'ambiguità tecnologica emerge in un recente contributo di Eligio Resta, dove l'Autore scrive: "Il problema non è la tecnologia che come ogni altra *tèchne* è ambivalente; è *pharmakon* che cura e ammalia nello stesso tempo; [...]. Dipende dal modo in cui essa è usata"¹².

Qualche riga più avanti: "Il problema nasce quando esso diventa l'unica dimensione del linguaggio: il tempo della tecnologia risponde soltanto a sé stesso"¹³.

Nell'affermare che la tecnologia "serve a reperire informazioni ma anche a distorcerle, a assolutizzarle ma nello stesso tempo a relativizzarle; serve a costruire consenso ma anche dissensi. Fa guadagnare tempo ma nello stesso momento lo fa perdere"¹⁴, Resta riflette sul modo in cui tempo e spazio si sottomettono al governo della tecnica (il tema verrà ripreso nel paragrafo 3.2 del presente saggio) minando la dimensione umana della *pensosità*. Se quest'ultima, come sostrato della riflessione *in primis* politico-collettiva, "fa cambiare tutto", il solo pensare strumentalmente "lascia le cose come stanno", adeguandole alla contingenza¹⁵.

Ed è proprio lungo il bordo della medaglia digitale che emerge il ruolo delle imprese cui abbiamo già fatto cenno:

"a partire dal momento in cui Google, Amazon e tutte quelle imprese dovettero fare innanzitutto del profitto, ebbero tutto l'interesse a eguagliare e livellare i dati per sfruttarli con degli algoritmi che schiacciano le controversie invece di permetterne la tracciabilità e l'intelligibilità largamente condivisa"¹⁶.

In altre parole, la 'faccia oscura' che conduce alla c.d. *governamentalità algoritmica* si illumina laddove 'tutto' sia sottomesso alla calcolabilità, situazione privilegiata per i colossi tecnologici in quanto capace di "trasformare la singolarità in particolarità"¹⁷ attraverso l'omogeneizzazione dei dati.

Quando Antoinette Rouvroy e Thomas Berns parlano di *governamentalità algoritmica* intendono fare riferimento ad una modalità di "governo" capace di "anticipare e programmare il futuro, «sottraendo agli esseri umani la loro facoltà fondamentale, ossia la loro capacità di emergere come soggetti individuali e collettivi»"¹⁸.

Parigi: PUF: 12. Cfr. Stiegler B. 2014, "Tempo e individuazione tecnica, psichica e collettiva nell'opera di Simondon", *Philosophy Kitchen*, 1: 239. V. anche Stiegler B. 2014, *Il blues del Net*, in Stiegler B. 2014: 54.

12 Resta E. 2019, "Il pensiero della politica", *TCRS*, 18 (1): 19. Cfr. anche il contributo di Luciano Monti nel medesimo numero di *TCRS*, in particolare il paragrafo 2. *La tecnologia come variabile per lo sviluppo delle nuove generazioni*: l'Autore, consapevole del fatto che "come tutti gli strumenti è l'uso che se ne fa che determina implicazioni ed effetti ora positivi ora negativi", declina la sfida tecnologica con riferimento al lavoro e all'occupazione; Monti L. 2019, "Nuove generazioni e tecnologia tra utopia e distopia", *TCRS*, 18 (1): 45-50.

13 Resta E. 2019: 19.

14 *Ibidem*.

15 *Ivi*: 23.

16 *Ivi*: 57-58.

17 *Ivi*: 56.

18 Castellino G., De Carlo C.G. et al. 2019, *La specificità umana. Umanesimo vs post-umanesimo?*, Edizioni Lulu: 236-237. Il riferimento è a Rouvroy A. 2013, "The end(s) of critique: data-behaviourism vs. Due-process", in M. Hildebrandt and K. De Vries (eds) 2013, *Privacy, Due Process and the Computational Turn. The Philosophy of Law Meets the Philosophy of Technology*, London and New York: Routledge: 157. Cfr. anche Vignola P. 2016, "L'animale

Ancora Stiegler:

“Ci autopubblichiamo, volontariamente o meno. Lo facciamo in modo involontario quando siamo tracciati dai cookies: tutto ciò che facciamo è analizzabile, stoccabile e trattabile da quel che si chiamano i big data, i quali sono nuove modalità di mettere all’opera delle matematiche applicate probabilistiche, i cui algoritmi possono catturare e trattare centinaia di miliardi di dati, in modo da modificare performativamente, mediante circoli di retroazione dinamica, i comportamenti di coloro i cui dati sono analizzati in tempo reale, effettuando continuamente delle correzioni di traiettorie che sono in realtà pilotaggi automatici dei comportamenti”¹⁹.

Nel primo numero di *TCRS* del 2019, Alessio Lo Giudice articola quanto è emerso nelle osservazioni di cui sopra, con particolare attenzione al nesso tra libertà (illusoria) e singolarità (standardizzata).

“Isolamento tecnologico” e “libertà digitale”, quest’ultima potenzialmente infinita, sono le premesse a che possa realizzarsi un “sistematico controllo sociale”²⁰. Come scrive Byung-Chul Han, che si è ampiamente dedicato alle tematiche in questione: “La società del controllo digitale fa un uso massiccio della libertà: essa è possibile soltanto grazie all’autoesposizione, all’autodenudamento volontari”²¹.

Controllo e libertà sono categorie in qualche modo sottese al contributo che, ne la succitata *Rivista*, Giovanni Bombelli dedica al c.d. *nudging*²². Tale questione è altresì oggetto di un dialogo, tra diritto e neuroscienze, con Andrea Lavazza, dal titolo *Tecnologia, processi decisionali, sfera pubblica e diritto. Esplorazioni*²³.

Normalmente tradotto con ‘*spinta gentile*’, il termine *nudging* è utilizzato per identificare un approccio il cui obiettivo consiste nella promozione di comportamenti “ritenuti normativamente desiderabili senza ricorrere a forme di divieto o a repertori sanzionatori”²⁴. Mi limito a sottolineare come proprio l’incontro tra la teoria del diritto, la riflessione politico-istituzionale e la ricerca neuroscientifica permetta di cogliere aspetti inediti del funzionamento dei meccanismi decisionali (per una comprensione approfondita della questione, rimando invece agli Autori e ai numerosi riferimenti bibliografici cui essi rinviando). In particolare, la riduzione della complessità cognitivo-deliberativa che la pratica del *nudging* mira a realizzare (attraverso una “modificazione-

proletariato. Stiegler e l’invenzione della società automatica”, *Aut-Aut*, 371: 26. V. altresì *Dittatura dell’algoritmo e prerogativa della persona*, in Rodotà S. 2015 [2012], *Il diritto di avere diritti*, Roma and Bari: Laterza: 398-404. Il sociologo belga Derrick de Kerckhove parla di “*datacrazia*”; cfr. De Kerckhove D. 2018, *Il futuro della memoria*, Roma: Castelvecchi: 26 e ss.; Cancellato F. and De De Kerckhove D. 2017, “Benvenuti nella datacrazia, il mondo governato dagli algoritmi”, *Linkiesta*. Available at: <https://www.linkiesta.it/it/article/2017/06/23/de-kerckhove-benvenuti-nella-datacrazia-il-mondo-governato-dagli-algor/34689/>; Gambetta D. (ed.) 2018, *Datacrazia – Politica, cultura algoritmica e conflitti al tempo dei big data*, Roma: D Editore.

19 Stiegler B. 2014, *Il blues del Net*, in Stiegler B. 2014: 53-54.

20 Lo Giudice A. 2019, “Sulla crisi del giudizio politico”, *TCRS*, 18 (1): 99-100.

21 Han Byung-Chul 2016, *Psicopolitica. Il neoliberismo e le nuove tecniche del potere*, Roma: nottetempo: 18.

22 Bombelli G. 2019, “Processi decisionali e categorie giuridiche: tra razionalità “classica” e spunti dal *nudging*”, *TCRS*, 18 (1): in particolare pp. 32 e ss..

23 Bombelli G. and Lavazza A. 2019, “Tecnologia, processi decisionali, sfera pubblica e diritto. Esplorazioni”, in C. Buzzacchi, P. Costa and F. Pizzolato (eds) 2019, *Technopolis: la città sicura tra mediazione giuridica e profezia tecnologica*, Milano: Giuffrè: 1-32.

24 Bombelli G. 2019: 32.

manipolazione” degli errori decisionali) determina il conseguente “adeguamento delle condotte a un paradigma di comportamento razionale e a obiettivi prestabiliti”²⁵.

Calando queste brevi osservazioni nel discorso qui in oggetto, emerge un aspetto per così dire problematico: il potere di incidere sui processi decisionali mediante un’apposita *choice architecture* consente di stabilire *de facto* il “pacchetto di obiettivi e finalità”²⁶ in vista del quale le pratiche di *nudging* sono implementate.

L’*Interludio* del saggio di Zamperini, arricchito degli ulteriori rinvii di cui sopra, fornisce dunque strumenti utili a comprendere il ruolo delle super-aziende tecnologiche e quello di ciascuno di noi rispetto ad esse: l’Autore, nello specifico, utilizza le espressioni “moderni Leviatani” e “cittadini-utenti-clienti”²⁷.

Egli va oltre: come bisogna comprendere che le nostre azioni apparentemente libere sono in realtà oggetto di accumulazione di (altrui) denaro²⁸, così è necessario accedere ad un livello ulteriore, essere consci della α -neutralità esistenziale che il sistema della rete (per come oggi si configura) ha.

Dunque, l’accesso (automatico, scontato, superficiale) a *luoghi*²⁹ quali Facebook, Twitter, ma anche Google, Amazon non solo produce dati (*input economici di importanza vitale*³⁰), e dunque guadagno e potere, a favore di soggetti che appaiono paradossalmente *terzi*, rispetto al rapporto di relazione o informazione o acquisto che instauriamo per mezzo loro, ma altresì impatta sul nostro esser-uomini in termini di ‘perdita’.

3. Sentimenti, memoria, morte: α -neutralità esistenziale

3.1 Nascita, identità, amore

L’aspetto della ‘perdita’ ricorre in tutta la terza parte del saggio di Zamperini: *Ciò che stiamo perdendo*.

L’Autore individua una decina di ambiti che sono direttamente o indirettamente modificati dall’esser diventati, sovente, digitalizzati.

Primo fra tutti, la stessa *nascita*, o ancora meglio il ‘debutto in società’ che l’uso dei social network consente addirittura di anticipare rispetto all’evento naturale del ‘venire al mondo’. Alla condivisione *social* dell’*attesa* consegue, infatti, una pre-costruzione dell’*identità* del nascituro: non solo l’immagine circola in rete prima ancora che esista un’autonoma *corporeità*, ma addirittura si crea una primordiale cerchia di ‘relazioni’ e conoscenze, ricostruita algebricamente mediante i *tag* e i *like*³¹.

25 *Ivi*: 35.

26 *Ivi*: 37.

27 Zamperini N. 2018, *Manuale di disobbedienza digitale*: 106.

28 Cfr. il capitolo *Siamo la materia prima*; *ivi*: 39-48.

29 Alla configurazione del web quale luogo (o non-luogo) e non quale mezzo di comunicazione tradizionalmente inteso, Zamperini dedica il capitolo *Il luogo che abitiamo*; *ivi*: 21-28.

30 *Ivi*: 43.

31 *Ivi*: 137.

In questo senso, molti esseri umani nascono ‘già nati’ digitalmente e ciò apre profonde riflessioni sul tema della genitorialità, dell’educazione e della dibattuta questione dei c.d. *nativi digitali*.

La tendenza a ritenere le nuove generazioni ‘biologicamente’ digitali e automaticamente attrezzate per un uso corretto e consapevole di Internet (ed in particolare dei *social network*) rischia di trasformare un pregiudizio in una premessa indiscutibile³².

Come già emerso, il ruolo delle ICT dipende dal modo in cui sono usate.

Basti pensare alla diffusione di forme d’uso estreme, quali il *quantified self* o il *lifelogging* (“la misurazione della propria esistenza attraverso i dati”³³), cui consegue la contrazione del tempo necessario alla riflessione e alla costruzione dell’identità personale, come mettono ben in luce Howard Gardner e Katie Davis studiando l’impatto delle ICT sull’orientamento etico, cognitivo e psicologico dei giovani³⁴.

Non solo.

Nell’ormai noto *La quarta rivoluzione. Come l’infosfera sta trasformando il mondo*³⁵, Luciano Floridi descrive le ICT (vale a dire le tecnologie dell’informazione e della comunicazione), in particolare i *social network*, come vere e proprie “tecnologie del sé”, capaci di modificare i “contesti” e le “pratiche” mediante le quali si forma la nostra identità³⁶.

Ora, se nel mondo *off-line* il rapporto triadico tra identità personale (ciò che siamo), concezione personale (ciò che pensiamo di essere) e *sé sociale* è una relazione che si sviluppa concretamente ed in un tempo *della vita* più o meno lineare ma comunque necessario, la formazione dell’identità

32 Cfr. le ricerche di Pier Cesare Rivoltella, docente di Tecnologie dell’istruzione e dell’apprendimento presso l’Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano. *Ex multis*, si veda *Screen Generation. Gli adolescenti e le prospettive dell’educazione nell’età dei media digitali*, nel quale l’Autore si interroga sulla trasformazione culturale veicolata dai c.d. *nuovi media*, con particolare riferimento al ruolo dell’educazione; Rivoltella P.C. 2006, *Screen Generation. Gli adolescenti e le prospettive dell’educazione nell’età dei media digitali*, Milano: Vita&Pensiero. Sul tema, v. anche Boyd D. 2014, *It’s complicated. La vita sociale degli adolescenti sul web*, Roma: Castelvecchi, in particolare il capitolo 7. *Alfabetismo. I giovani di oggi sono nativi digitali?*: 213-236.

33 Boyd D. 2014, *It’s complicated. La vita sociale degli adolescenti sul web*, Roma: Castelvecchi: 149.

34 Cfr. Gardner H. and Devis. K. 2014, *Generazione App. La testa dei giovani e il nuovo mondo digitale*, Milano: Feltrinelli.

35 Floridi L. 2017, *La quarta rivoluzione. Come l’infosfera sta trasformando il mondo*, Milano: Raffaello Cortina Editore.

36 Cfr. Floridi L. 2017: 67-68. Il riferimento è a Michael Foucault, il quale distingue quattro fondamentali tipi di ‘tecnologia’: il quarto tipo, le c.d. *tecnologie del sé* sono quelle che “permettono agli individui di eseguire, coi propri mezzi o con l’aiuto degli altri, un certo numero di operazioni sul proprio corpo o sulla propria anima – dai pensieri, al comportamento, al modo di essere – e di realizzare in tal modo una trasformazione di se stessi allo scopo di raggiungere uno stato caratterizzato da felicità, purezza, saggezza, perfezione o immortalità”, Foucault M. 1992, *Tecnologie del sé*, L. H. Martin, H. Gutman and P. H. Hutton (eds), Torino: Bollati Boringhieri: 13. L’Autore precisa, poco più avanti, come “a ciascun tipo di tecnologia corrispond[a] una particolare forma di dominio, specifici metodi di esecuzione e modificazione dell’individuo”, *ivi*: 14. Inoltre, “il problema di un quadro generale in cui inserire quelle che chiamo «tecnologie del sé» [...] [è molto diverso] rispetto alle tradizionali domande filosofiche del tipo: «Che cos’è il mondo?», «Che cos’è l’uomo?», «Che cos’è la verità», «Che cos’è la conoscenza?», «Come possiamo conoscere?», e così via. [...] Mi pare che l’interrogativo che sorge alla fine del Settecento [...] sia: «Che cosa siamo noi nella nostra realtà?»”, *ivi*: 135. Dunque, se le nuove tecnologie informatico-comunicative rientrano nella categoria di cui sopra, indagarne la natura, gli effetti, i paradossi significa rispondere alla domanda ‘che cosa siamo noi oggi?’.

on-line è un ‘work-in-progress’ quotidiano, un dettagliare il sé digitale in un “flusso continuo”³⁷ di sovraesposizione ed iperconsapevolezza³⁸.

Questo problema emerge, sotto un’altra luce, nella menzionata intervista di Stiegler, *Il blues del Net*. In quel caso, il filosofo mette in chiara luce la conseguenza psico-identitaria che produce la ‘scomparsa del segreto’: essa “rappresenta forse la distruzione della possibilità stessa di costruire una psiche dotata di una intimità e di una individuazione singolare, se è vero che l’inconscio è ciò che resta nascosto e segreto a me stesso”³⁹.

I meccanismi di auto-esposizione volontaria e di tracciamento involontario creano

“una sorta di nudità digitale, che è indegna dell’uomo. L’intimità è la possibilità e la necessità di avere una vita segreta, ivi compreso a me stesso. È innanzitutto questo l’insegnamento di Freud. Ciò che mi è davvero intimo non lo conosco nemmeno io ed è quel che si chiama l’inconscio”⁴⁰.

Così *l’amore*, oggetto di una “mediazione al ribasso”⁴¹: à la Mark Zuckerberg, “la presenza del cuore o della faccia triste è emersa dalla necessità [...] di fornire agli utenti la possibilità di esprimere empatia”⁴².

La domanda è: che tipo di empatia?

Un’empatia che si sviluppa nella contingenza eterna digitale (ben lontana dall’empatia emozionale) premessa del c.d. *nexting* emozionale e del continuo “passare ad altro”, che “è diventato parte della nostra ecologia emotiva”⁴³.

Senza parlare dei ‘paradossi’ che la simpatia digitale è capace di produrre: quasi una decina di anni fa, nel tentativo di procurare una finta ‘realtà’ relazionale, una start-up americana ha ‘inventato’ un servizio di ‘relazione virtuale’ mediante il quale ciascuno di noi (pagando neanche troppo) potrebbe letteralmente ‘dare vita’ ad un compagno o ad una compagna virtuali.

Ciò che è interessante, tuttavia, è come innovazione tecnologica e tradizione sentimentale si incrocino: se l’idea iniziale era quella di sfruttare l’intelligenza artificiale, successivamente Matt

37 *Ivi*: 69.

38 È doveroso rimandare alle considerazioni di Stefano Rodotà, il quale, ne *Il diritto di avere diritti*, si occupa del problema identitario nell’era tecnologica sotto vari punti di vista. In particolare, egli parla di: “identità dispersa”, essendo le informazioni personali contenute in molteplici banche dati, “identità inconoscibile” da parte dell’interessato in quanto, spesso, dislocata in luoghi non solo diversi tra loro ma talvolta sconosciuti, “identità instabile”, mutevole. Con un’espressione riassuntiva dei concetti qui esposti, si determina “la costruzione di una identità «esterna» [...] [che] qualifica l’identità in forme che ne riducono il potere di governo da parte dell’interessato” (Rodotà S. 2015 [2012]: 319). Non solo l’identità perde progressivamente il suo carattere “personale” in quanto disponibile ai terzi, ma anche perché siamo noi stessi ad auto-modellarla in vista del c.d. *social effect*. La citata sociologa Turkle sottolinea questo aspetto descrivendo la trasformazione che la ‘scrittura’ ha subito dall’era *pre-* all’era *post-* Facebook: i social network, oggi, influenzano ciò che scriviamo in quanto la libertà di essere si intreccia con l’importanza di come si appare; cfr. Turkle S. 2016, *La conversazione necessaria. La forza del dialogo nell’era digitale*, Torino: Einaudi: cap. 2, *In difesa della conversazione*; Zamperini N. 2018, *Manuale di disobbedienza digitale*: 165-166.

39 Stiegler B. 2014, *Il blues del Net*, in Stiegler B. 2014: 52.

40 *Ivi*: 53. Con parole differenti, De Kerckhove scrive: “Avendo messo così tante cose su Facebook, sui nostri profili, sulle nostre bacheche, siamo iperrappresentati all’esterno e sempre di meno all’interno”, De Kerckhove D. 2018: 14-15.

41 Zamperini N. 2018, *Manuale di disobbedienza digitale*: 143.

42 *Ivi*: 142.

43 *Ivi*: 152.

Homann e i suoi collaboratori hanno optato per l'uso di persone "vere", che rispondevano con parole 'vere' e 'vere' emozioni.

Insomma, dal dover essere realmente *invisible*, questi *boy/girlfriend* sono diventati uomini e donne in carne ed ossa, de-materializzati e sparsi per il mondo⁴⁴.

Senza dilungarmi troppo, trovo utile segnalare una recente intervista, comparsa sul settimanale *Der Spiegel* dal titolo *Sex als Bonus*, nella quale le psicologhe tedesche Johanna Degen e Andrea Kleeberg-Niepage spiegano alcuni comportamenti tipici degli utenti del noto *social network* Tinder.⁴⁵

Se le ricerche delle Autrici, da una parte, sottolineano un aspetto prevedibile, ovverosia il trionfo del conformismo sull'individualismo (inteso come peculiarità, unicità individuale) ai fini del successo *on-line*, dall'altra viene messa in luce una questione a mio avviso più problematica.

In particolare, la Degen afferma "Der allgemeine Optimierungswahn wirkt sich auch auf die Partnersuche aus": anche nella ricerca del partner la prima regola diviene l'ottimizzazione. Tanto che la pretesa di perfezione (un'idea di perfezione percentualizzabile: un appuntamento *perfetto al 100%*) determina un continuo 'andare oltre' (simile all'*onlineshopping*), nella convinzione di poter trovare sempre qualcosa, o più correttamente qualcuno, di migliore.

3.2 Memoria

Zamperini dedica un'attenzione quasi 'affettuosa' al tema della *memoria*, regalandoci pagine semplici ma al contempo pungenti e perturbanti.

Il divario tra i ricordi biologici e i ricordi digitali è un problema che attraversa in modo trasversale ambiti storicamente lontani (dalla filosofia, alle neuroscienze, all'ingegneria bio-tecnologica) ma oggi chiamati a un dialogo necessario.

Se i primi (i ricordi biologici) mutano *nel* e *con* il tempo, subendo naturali trasformazioni per il solo fatto di sedimentarsi nel nostro bagaglio coscienziale, i secondi (quelli digitali: l'*Accadde oggi* di Facebook o la meccanica registrazione di istanti mediante il *lifelogging*) sono e si mantengono piatti, banali, privi della componente 'vissuta' che emerge solo con il racconto.

La memoria, pertanto, "non costituisce più progetto di pianificazione per il presente o per il futuro. Il tempo è solo il momento presente, *hic et nunc*"⁴⁶.

E a proposito del *tempo*, il sociologo Hartmut Rosa, aprendo una conferenza tenuta nel marzo del 2016 presso il Centre de Cultura Contemporània de Barcelona, utilizza simbolicamente la *ruota del criceto* per descrivere la condizione contemporanea dell'essere umano che 'gira', corre... ma non si muove mai!⁴⁷.

44 Cfr. Wallace P. 2017 [1999], *La psicologia di internet*, Milano: Raffaello Cortina Editore: 207-208. In generale, sul tema dell'attrazione personale in rete, si veda l'intero quinto capitolo, *Amore e simpatia in rete. La psicologia dell'attrazione interpersonale*: 165-208.

45 Degen J. and Kleeberg-Niepage A. 2020, "Sex als Bonus", *Der Spiegel*, 2/4.1.2020: 38-39.

46 Maffei L. 2014, *Elogio della lentezza*, Bologna: Il Mulino: 81. Sul tema, si rimanda emblematicamente a Maldonado T. 2005, *Memoria e conoscenza, Sulle sorti del sapere nella prospettiva digitale*, Milano: Feltrinelli.

47 V. in particolare Rosa H. 2013, *Social Acceleration. A New Theory of Modernity*, New York: Columbia University Press; Rosa H. 2015 [2010], *Accelerazione e alienazione. Per una teoria critica del tempo nella tarda modernità*, Torino: Einaudi.

Per utilizzare un'altra immagine, la *percezione* (e non utilizzo, volutamente, il termine *concezione*) del tempo nell'epoca contemporanea si mostra come "puntualizzazione"⁴⁸, ove "il passato e il futuro, come categorie mentali (il tempo, appunto, come concezione), sono minacciate dalla tirannia dell'istante"⁴⁹.

Zygmunt Bauman definisce il tempo *puntillistico* come frammentazione in "una moltitudine di particelle separate, ciascuna ridotta ad un punto, che sempre più si avvicina alla idealizzazione geometrica dell'assenza di dimensione"⁵⁰.

La "rimodulazione" che investe le "coordinate spaziali e temporali" nell'era delle ICT sottende, altresì, al mutamento del "modello comunicativo-relazionale"⁵¹. Come emerge nelle riflessioni di Bombelli, "in un universo relazionale aspaziale (atopico, virtualizzato) e atemporale l'"altro" diventa [...] un mero oggetto di fruizione contingente e opzionale da parte del "me" [...]"⁵².

È il generalizzato trionfo di un *carpe diem* di tutt'altra e nuova portata.

Non più amore *per* e gioia *di vivere*, quanto piuttosto un *hic et nunc* irrelato, "saltatorio"⁵³.

Il *futuro*, allora, scompare nell'ombra dell'*avvenire* che si configura come "implosione del tempo nell'immediata processualità del presente", producendosi "senza residui nel corso attuale delle cose", in una catena di fattualità, per usare un lessico vicino a Niklas Luhmann e Bruno Romano⁵⁴, o "costrizione della realtà"⁵⁵.

Se quella contemporanea è una "cultura dell'adesso"⁵⁶ di "uomini sincronici"⁵⁷, emergono due aspetti che la dominano: il *presente* tiranno e l'*evidenza*⁵⁸.

E a pensarci bene, si tratta di aspetti vitali per l'esistenza, il funzionamento e la sopravvivenza delle moderne tecnologie comunicative, che impattano sulla *nostra* memoria ma ancora prima sulle *nostre* modalità conoscitive⁵⁹.

In questo senso, il tema della *puntualità* emerge già alla fine del Ventesimo secolo negli studi di Bruno Montanari.

In particolare, assumendo a paradigma la sistemica di Luhmann, l'Autore descrive la trasformazione epistemologica determinata da un'impostazione empiristico-osservativa come quella del sociologo: se "la teoria [...] assolve, esclusivamente, ad un compito di razionalizzazione della contingenza"⁶⁰,

48 Bauman Z. 2008, *Vite di corsa. Come salvarsi dalla tirannia dell'effimero*, Bologna: Il Mulino: 33.

49 Hylland Eriksen T. 2003, *Tempo tiranno. Velocità e lentezza nell'era dell'informatica*, Milano: Eleuthera: 13.

50 Bauman Z. 2008: 56.

51 Bombelli G. 2017, "Privato, pubblico, istituzione, virtuale. 'Me' e gli 'altri'", *TCRS*, 14 (1): 67.

52 *Ibidem*.

53 Cfr. Maffei L. 2014: 81

54 Romano B. 2012, *Nichilismo finanziario e nichilismo giuridico: conoscenza e coscienza*, Torino: Giappichelli: 11.

55 Cfr. Baier L. 2004, *Non c'è tempo! Diciotto tesi sull'accelerazione*, Torino: Bollati Boringhieri.

56 Bertman S. 1998, *Hyperculture. The Human Cost of Speed*, Westport: Praeger Publishers.

57 Bauman Z. 2008: 34-35; cfr. Tarkowska E. 2005, "Zygmunt Bauman o czasy i procesach temporalizacji", *Kultura i Społeczeństwo*, 3: 45-65.

58 Utilizzando questa espressione, Marc Augé descrive un tratto della 'nuova modernità' (o surmodernità), nella quale "le evidenze dell'immagine hanno forza di legge". Cfr. Augé M. 2004, *Rovine e macerie. Il senso del tempo*, Torino: Bollati Boringhieri.

59 Cfr. artori G. 2000, *Homo videns*, Roma and Bari: Laterza, in particolare il capitolo *Turismo e viaggio, paesaggio e scrittura*: 49-79.

60 Montanari B. 2010, *Profili di teoria generale del diritto*, Torino: Giappichelli: 71; cfr. Costanzo A. and Montanari B. 1998, *Teoria generale del diritto. Regole-Casi-Teorie*, Torino: Giappichelli: 148. V. anche Montanari B. 2013, *La*

essa non è più espressione di una terzietà critica ed esterna, ma è riproduzione sistematizzata delle informazioni considerate ‘nella loro puntuale effettualità’.

A vent’anni di distanza, ne l’*Editoriale* del citato fascicolo di *TCRS*, Montanari declina questo aspetto nei termini che l’attualità socio-politica suggerisce, accentuandone il profilo pragmatista.

Si tratta di capire se, in un contesto ove “l’orizzonte umano appare appiattito su di una orizzontalità priva di confini, dove ogni realtà è significativa solo se è assertiva, asciutta, immediata, simultanea ed esiste solo nella sua spesso icastica aggressività”, sia tuttora possibile una teoria critica dei fenomeni sociali⁶¹.

È necessario innanzitutto comprendere se possano darsi ancora per presupposte le categorie che sottostanno a tale possibilità, ma non solo: emerge la necessità di interrogarci persino sulle sue premesse ‘cerebrali’.

“La tecnologia dell’impatto e dell’immediatezza”, infatti, ha anche conseguenze di natura biologico-evolutiva in quanto influenza la stessa struttura del cervello umano.

Così, la ricerca neuroscientifica muove proprio dagli effetti che l’informazione visiva produce a livello di funzionamento cerebrale: il lobo sinistro, infatti, “non riguarda solo il linguaggio ma anche i meccanismi nervosi che generano le stringhe di eventi legati tra loro in tempo, in maniera tale che, nella maggior parte dei casi, solo la stringa assume significato”.

Per questa ragione, il neurobiologo Lamberto Maffei propone “di chiamare l’emisfero linguistico «emisfero del tempo»”⁶².

Egli spiega come

“le stringhe di eventi legati tra loro [siano] la base del ragionamento, e [contrastino] ad esempio con la comunicazione visiva, dove gli eventi nervosi concernenti un’immagine sono in serie, ma in parallelo, in quanto sono trasmessi contemporaneamente, tutti insieme. Si potrebbe dire che l’informazione visiva, al contrario di quella linguistica, è atemporale”⁶³.

La temporalità dell’*homo sapiens* è, allora, la temporalità garantita dal linguaggio che, del resto, lo differenzia da ogni altro essere vivente, sia quanto alla dimensione del comunicare con l’altro, sia quanto alla natura di animale parlante “con se stesso”⁶⁴.

Da ciò deriva che, come il sistema nervoso lento è linguistico, così il linguaggio è fondativo altresì del *pensare* e del *conoscere*⁶⁵.

Quest’ultime due prerogative dell’uomo-animale simbolico poggiano sulla capacità di astrazione, di ‘pensare per concetti’ che ha reso l’uomo avanzato capace di progredire dal sensibile all’intelligibile ed ivi fissare il luogo del sapere umano.

fragilità del potere. L’uomo, la vita, la morte, Milano: Mimesis: 167. Con specifico riferimento allo schema reticolare come modello di intreccio puntualistico-contingente, cfr. Bombelli G. 2017, *Diritto, comportamenti e forme di “credenza”*: 238, 242.

61 Montanari B. 2019, “La Politica al tempo dei Robot, ovvero: si dà ancora un “Principio speranza”?”, *TCRS*, 18 (1): 9-10.

62 Maffei L. 2014: 54.

63 *Ivi*: 54-55.

64 Cfr. Sartori G. 2000: 6; v. Cassirer E. 1948 [1944], *Saggio sull’uomo*, Milano: Longanesi: 47.

65 Sartori G. 2000: 6; cfr. anche il passaggio 3. *E la democrazia? 7. Razionalità e post-pensiero*: 111-116.

E alla progressiva atrofizzazione della capacità di un pensiero sequenziale che possa assurgere a ragionamento corrisponde l'altrettanta incapacità di creare "narrazioni, ordine e sequenze evolutive".

Assumendo un punto di vista leggermente diverso ma dalle conclusioni analoghe, la neuroscienziata Maryanne Wolf spiega come il nostro cervello sia 'scritto' dagli organi socio-tecnici con cui si confronta: il cervello umano, definito *reading brain*, è oggi 'scritto' dalla *scrittura digitale* del web e si sta progressivamente trasformando in *digital brain*⁶⁶.

La prima conseguenza di tale transazione è capire "ciò che [valga] la pena conservare"⁶⁷.

Si comprende, allora, la preoccupazione di Zamperini a che la Memoria sia progressivamente sostituita dalla consultazione unilaterale di un archivio (non importa che sia intitolato al *nostro* nome)⁶⁸.

Ne deriva una vera e propria esortazione all'uso della medesima: servendosi di riferimenti letterari (da Marcel Proust a Jorge Luis Borges) e di scorci storici drammatici (i gulag e i campi di concentramento), egli aiuta il lettore a mettersi in contatto con quella condizione, ancora una volta, di 'perdita', auspicando l'attivazione di una sorta di 'stato d'allerta'⁶⁹.

3.3 L'addio e la morte

Passando per lo *sguardo* e la *distrazione*, Zamperini chiude il cerchio che dalla *nascita* ci conduce alla *morte*.

Se già l'evento-morte, nell'epoca contemporanea, perde il ruolo esistenzialmente florido di prospettiva cui l'uomo è necessariamente destinato, la morte digitale è ancor meno compresente. In particolare, da una concezione *lenta* della morte e *statica* del patrimonio ereditario si passa alla *velocità* e all'*istantaneità* della *digital death*⁷⁰, con tutta una serie di "nuove e interessanti forme di

66 Stiegler B. 2014, , *L'Aufklärung nell'epoca dell'ingegneria filosofica*, in Stiegler B. 2014: 41-42.

67 Wolf M. 2012 [2009], *Proust e il calamaro. Storia e scienza del cervello che legge*, Milano: Vita&Pensiero: 10.

68 In altre parole, a che la memoria umana, 'biologica' sia equiparata alla memoria 'informatica', che "in realtà è una distribuzione organizzata del contenuto e contemporaneamente un sistema di accesso a questo. La differenza è enorme" (De Kerckhove D. 2018: 6-7).

69 Con la *digitalizzazione* del cervello si apre il problema della c.d. *amnesia digitale*, o '*Google Effect*' conseguenza della "emigrazione della conoscenza dallo schermo alla rete": l'utilizzo incessante dei motori di ricerca come fossero fonti di conoscenza piuttosto che bacini di informazioni scoraggia l'"impulso di fissare le informazioni nelle nostre banche dati biologiche"; cfr. De Kerckhove D. 2018: 11. Così Roberto Revello, ne *La macchina che dunque sono. Alternative nel pensare tecnologie e soggetti*, apre il secondo paragrafo *Soli e connessi* recuperando un'immagine utilizzata dal filosofo Michel Serres per significare "che siamo liberati dall'esigenza di riempire la testa di contenuti, invece ormai reperibili con i nostri oggetti tecnologici" (l'immagine è quella di San Dionigi, il quale, dopo esser stato decapitato, raggiunge la cima di Montmartre con la testa sotto braccio); Revello R. 2019, "La macchina che dunque sono. Alternative nel pensare tecnologie e soggetti", *TCRS*, 18 (1): 94. Cfr. Serres M. 2013, *Non è un mondo per vecchi. Perché i ragazzi rivoluzionano il sapere*, Torino: Bollati Boringhieri. Inoltre, come mette in luce Simonetta Bisi, non solo si pone la questione dell'esternalizzazione della memoria, ma altresì quella della manipolazione informativa: "Le tecnologie digitali si basano sulla perdita della fisicità del mondo, sulla simulazione di algoritmi in grado di riprodurre tutte le forme di vita tranne un solo elemento: la loro realtà tangibile, la loro forma fisica e quindi la loro caducità. Diventa così facile la manipolazione" (Bisi S. 2019, "L'oscurità è arrivata", *TCRS*, 18 (1): 59).

70 Cfr. Sisto D. 2017, "Digital Death. Una morte postumana?", *Lo sguardo*, 24 (2): 157-176; Sisto D. 2016, "Digital Death: come si narra la morte con l'avvento del web", *Trópos*, 9 (2): 29-46.

gestione del lutto privato e pubblico”⁷¹ che Giovanni Ziccardi descrive dettagliatamente ne *Il libro digitale dei morti – Memoria, lutto, eternità e oblio nell’era dei social network*.

I problemi ‘tanatologici’ che emergono nella società iperconnessa, dunque, sono molteplici e articolati, da una mutata percezione della perdita fisica alle questioni ‘tecniche’ (ma non solo) circa la *vita dei dati* dopo la morte.

Cosa accade, dunque, quando un profilo personale diventa il profilo (non) personale di un soggetto defunto? Da qui il problema dell’erede-digitale, creazione della rete al di là di ogni categoria giuridico-civilistica che regola la successione nella realtà ‘disconnessa’. Di chi saranno i dati?

E ancora. Come si esplicherà la memoria di un defunto digitale?

Uno dei ‘padri’ stessi di Internet, Vinton G. Cerf, ammonisce: “Nei secoli a venire chi farà delle domande su di noi incontrerà enormi difficoltà, dal momento in cui la maggior parte di ciò che ci lasceremo dietro potrebbe essere solo bit non interpretabili, una specie di deserto digitale”⁷².

Tuttavia, emergono nuovi sistemi di ‘connessione’ tra il mondo dei vivi e l’aldilà virtuale (si pensi a quei software capaci di “ricreare la personalità” del defunto⁷³) che attraverso una generalizzata decarnalizzazione dello spirito digitale (tanto quello al di là quanto quello al di qua) ci consentiranno di “vivere in mondi digitali paralleli senza il bisogno del corpo”⁷⁴.

Il tema della morte si intreccia con quello dell’*addio*, sia esso ‘*inter vivos*’ o ‘*mortis causa*’.

Zamperini descrive un meccanismo comportamentale che è tanto diffuso sulle piattaforme *social* quanto ormai percepito come ‘normale’: “crittografiamo i sentimenti e li scriviamo su registri differenti: per chi ha la chiave pubblica e chi quella privata” (nascondiamo, insomma, messaggi privati in *post* pubblici, consci del fatto che tra il pubblico dei lettori vi sia anche il destinatario reale)⁷⁵.

La tendenza ad esprimere gli stati d’animo conseguenti alla fine di una relazione, ad un addio, mediante messaggi cifrati “funzionalmente accessibili” (solo da parte di chi ha le conoscenze culturali per interpretarli) “ma al tempo stesso senza significato” si inserisce in quella che Danah

71 Ziccardi G. 2017, *Il libro digitale dei morti. Memoria, lutto, eternità e oblio nell’era dei social network*, Milano: UTET: 43. L’Autore cita, a sua volta, lo studioso Ivano Dionigi che, ne *Il presente non basta. La lezione del latino*, descrive la morte ‘classica’ attraverso Seneca: “In Seneca c’è, forte e centrale, l’idea [...] della «coabitazione» [...] con la morte: della sua azione, lenta, continua, inesorabile. Cotidie morimur: «Si muore ogni giorno, ogni ora, ogni istante». Ma la morte non ci porta via con un gesto rapido e violento, [...] piuttosto ci prende al rallentatore [...]”. Cfr. Dionigi I. 2016, *Il presente non basta. La lezione del latino*, Milano: Mondadori: 48.

72 Zamperini N. 2018, *Manuale di disobbedienza digitale*: 215.

73 Ziccardi G. 2017: 23 e 189-206.

74 *Ivi*: 24. Tale osservazione è emersa nell’intervento di Kevin Ho (Huawei) al CES del 2016. In modo analogo, De Kerckhove parla di uno *spazio virtuale* che, intrecciandosi con gli spazi classici, quello *mentale* e quello *fisico*, è diventato l’unico nel quale sopravviviamo ancora dopo la morte; cfr. De Kerckhove D. 2018: 22-26. In generale, sul tema della *comunità virtuale*, si rimanda a Bombelli G. 2010, *Occidente e “figure” comunitarie (volume introduttivo) “Comunitarismo” e “comunità”. Un percorso critico-esplorativo tra filosofia e diritto*, Napoli: Jovene: 483 e ss.. Del medesimo Autore, cfr. anche Bombelli G. 2012, “Tecnologica, diritto, antropologia: appunti sull’Information (Knowledge) Society”, in M. Megale (ed) 2012, *ICT e diritto nella società dell’informazione*, Torino: Giappichelli: 7-37. Nel citato volume “Comunitarismo” e “comunità”, quanto alla questione della *corporeità*, si veda il capitolo quinto, in particolare pp. 507 ss.; nella ricerca dell’Autore emerge il carattere irrinunciabile della dimensione relazionale, che, seppur articolandosi all’interno di paradigma concettuale diverso da quello ‘classico’, sottende anche alla relazione c.d. “interstiziale”; cfr. *ivi*: 508-510; v. anche Bombelli G. 2017 “Privato, pubblico, istituzione, virtuale. “Me” e gli “altri””: 67.

75 Zamperini N. 2018, *Manuale di disobbedienza digitale*: 156.

Boyd e Alice Marwick definiscono *steganografia sociale*, ovvero sia la pratica di “nascondere messaggi in bella vista”⁷⁶.

Queste strategie comunicative (tra le quali emerge anche il c.d. *tweeting subliminale*) non sono altro che il tentativo di ritagliarsi uno spazio di *privacy* pur mantenendosi nel contesto ‘pubblico’ della rete⁷⁷.

Ed è proprio un “problema di *privacy*” quello che sottostà all’ormai noto dibattito⁷⁸ sul tema del *diritto all’oblio*.

Alcune delle categorie qui considerate, quali *l’identità*, la *memoria*, la *privacy*, la *morte*, ne rappresentano lo sfondo: “l’implacabile memoria collettiva di Internet, dove l’accumularsi d’ogni nostra traccia ci rende prigionieri d’un passato destinato a non passare mai, sfida la costruzione della personalità libera dal peso d’ogni ricordo, impone un continuo scrutinio sociale [...]”⁷⁹.

L’aspetto cruciale della questione, come mette in luce Rodotà, è il ‘mutamento antropologico’ che in essa è insito. Come è emerso nelle pagine precedenti, la rete, per come oggi si configura (con i suoi algoritmi, le indicizzazioni, le banche dati accessibili), è talmente pervasiva da trasformare la persona in ‘persona digitale’. Quest’ultima non è il frutto di uno sdoppiamento (di una duplicazione digitale che lascia intatto e autonomo il *sottostante* fisico e mentale), ma diventa la “rappresentazione istantanea di un intero percorso di vita”⁸⁰.

Spazio fisico e spazio mentale diventano virtuali; lo spazio virtuale diventa lo spazio fisico e lo spazio mentale.

E in una società tecnologica che non aspira alla selezione dei dati rilevanti ed alla conseguente cancellazione di quelli superflui e rinunciabili, ma piuttosto all’accumulazione digitale finalizzata alla profilazione, il tema dell’*oblio* e della cancellazione dei dati è una questione ‘vitale’ per la *persona digitale*⁸¹.

4. Se è così difficile metterne in pratica 100, mettete in pratica almeno 30 di questi suggerimenti. Male non vi farà

È così che Zamperini chiude *Manuale di disobbedienza digitale*, in modo leggero e al contempo provocatorio, dopo aver elencato novantanove possibili ‘atti di disobbedienza’ quotidiana.

Mi sembra utile, tuttavia, far riferimento al vero epilogo del libro, il capitolo intitolato proprio *Disobbedienza digitale*.

Viviamo nel dramma shakespeariano di cedere un ‘pezzo di noi’, una ‘libbra alla volta’, senza che ciò sia accompagnato da alcuna riflessione: ciò che mutano, allora, non sono solo le capacità ma la

76 Boyd D. 2014: 96.

77 *Ivi*: 100.

78 Brock V.G. 2016, *The right to be forgotten. Privacy and the media in the digital age*, London and New York: I. B. Tauris.

79 Rodotà S. 2015 [2012]: 404.

80 *Ivi*: 405; si noti come il problema dell’*istantaneità* per me la contemporaneità sotto molteplici aspetti, riproponendosi in modo ridondante in contesti di ricerca anche tra loro molto distanti.

81 Per un quadro completo del tema, anche dal punto di vista strettamente giuridico, si rimanda al capitolo 10 *L’oblio impossibile* de Ziccardi G. 2017.

qualità del nostro *pensare* (rimando al menzionato saggio di Carr, *Internet ci rende stupidi? Come la rete sta cambiando il nostro cervello*).

L'Autore non propone certo una lettura "entusiasta" ma neppure catastrofista: se la prima legge di Isaac Asimov escludeva la possibilità che l'azione o l'omissione di un robot recasse danno a un essere umano, Zamperini lascia l'invito a interrogarci sul fine ultimo di quelle 'macchine' che, sfruttando la partecipazione volontaria e inconsapevole di ogni singolo individuo, sono poi divenute praticamente indispensabili per l'umanità.

Sono esse "al servizio dell'uomo oppure no?"⁸².

82 Zamperini N. 2018, *Manuale di disobbedienza digitale*: 228.

BIBLIOGRAFIA

Augé M. 2004, *Rovine e macerie. Il senso del tempo*, Torino: Bollati Boringhieri.

Baier L. 2004, *Non c'è tempo! Diciotto tesi sull'accelerazione*, Torino: Bollati Boringhieri.

Bauman Z. 2008, *Vite di corsa. Come salvarsi dalla tirannia dell'effimero*, Bologna: Il Mulino.

Bertman S. 1998, *Hyperculture. The Human Cost of Speed*, Westport: Praeger Publishers.

Bisi S. 2019, "L'oscurità è arrivata, *TCRS*, 18 (1): 55-69.

Bombelli G. 2010, *Occidente e "figure" comunitarie (volume introduttivo) "Comunitarismo" e "comunità". Un percorso critico-esplorativo tra filosofia e diritto*, Napoli: Jovene.

Bombelli G. 2012, "Tecnologica, diritto, antropologia: appunti sull'Information (Knowledge) Society", in M. Megale (ed) 2012, *ICT e diritto nella società dell'informazione*, Torino: Giappichelli: 7-37.

Bombelli G. 2017, "Privato, pubblico, istituzione, virtuale. "Me" e gli "altri"", *TCRS*, 14 (1): 57-72.

Bombelli G. 2017, *Diritto, comportamenti e forme di "credenza"*, Torino: Giappichelli.

Bombelli G. 2019, "Processi decisionali e categorie giuridiche: tra razionalità "classica" e spunti dal nudging", *TCRS*, 18 (1): 25-40.

Bombelli G. and Lavazza A. 2019, "Tecnologia, processi decisionali, sfera pubblica e diritto. Esplorazioni", in C. Buzzacchi, P. Costa and F. Pizzolato (eds) 2019, *Technopolis: la città sicura tra mediazione giuridica e profezia tecnologica*, Milano: Giuffrè: 1-32.

Boyd D. 2014, *It's complicated. La vita sociale degli adolescenti sul web*, Roma: Castelvecchi.

Brock V.G. 2016, *The right to be forgotten. Privacy and the media in the digital age*, London and New York: I. B. Tauris.

Cancellato F. and De De Kerckhove D. 2017, "Benvenuti nella datacrazia, il mondo governato dagli algoritmi", *Linkiesta*. Available at: <https://www.linkiesta.it/it/article/2017/06/23/de-kerckhove-benvenuti-nella-datacrazia-il-mondo-governato-dagli-algor/34689/>.

Carr N. 2011, *Internet ci rende stupidi? Come la Rete sta cambiando il nostro cervello*, Milano: Raffaello Cortina Editore.

- Cassirer E. 1948 [1944], *Saggio sull'uomo*, Milano: Longanesi.
- Castellino G., De Carlo C.G. et al. 2019, *La specificità umana. Umanesimo vs post-umanesimo?*, Edizioni Lulu.
- Costanzo A. and Montanari B. 1998, *Teoria generale del diritto. Regole-Casi-Teorie*, Torino: Giappichelli.
- De Kerckhove D. 2018, *Il futuro della memoria*, Roma: Castelvecchi.
- Degen J. and Kleeberg-Niepage A. 2020, "Sex als Bonus", *Der Spiegel*, 2/4.1.2020: 38-39.
- Deleuze G. 2002 [1962], *Nietzsche e la filosofia*, Torino: Einaudi.
- Dionigi I. 2016, *Il presente non basta. La lezione del latino*, Milano: Mondadori.
- Floridi L. 2017, *La quarta rivoluzione. Come l'infosfera sta trasformando il mondo*, Milano: Raffaello Cortina Editore.
- Foucault M. 1992, *Tecnologie del sé*, L. H. Martin, H. Gutman and P. H. Hutton (eds), Torino: Bollati Boringhieri.
- Gambetta D. (ed.) 2018, *Datacrazia – Politica, cultura algoritmica e conglitti al tempo dei big data*, Roma: D Editore.
- Gardner H. and Devis. K. 2014, *Generazione App. La testa dei giovani e il nuovo mondo digitale*, Milano: Feltrinelli.
- Han Byung-Chul 2016, *Psicopolitica. Il neoliberismo e le nuove tecniche del potere*, Roma: nottetempo.
- Hylland Eriksen T. 2003, *Tempo tiranno. Velocità e lentezza nell'era dell'informatica*, Milano: Eleuthera.
- Lo Giudice A. 2019, "Sulla crisi del giudizio politico", *T CRS*, 18 (1): 99-117.
- Maffei L. 2014, *Elogio della lentezza*, Bologna: Il Mulino.
- Maldonado T. 2005, *Memoria e conoscenza, Sulle sorti del sapere nella prospettiva digitale*, Milano: Feltrinelli.
- Montanari B. 2010, *Profili di teoria generale del diritto*, Torino: Giappichelli.
- Montanari B. 2013, *La fragilità del potere. L'uomo, la vita, la morte*, Milano: Mimesis.

- Montanari B. 2019, "La Politica al tempo dei Robot, ovvero: si dà ancora un "Principio speranza"?", *TCRS*, 18 (1): 7-16.
- Monti L. 2019, "Nuove generazioni e tecnologia tra utopia e distopia", *TCRS*, 18 (1): 41-53.
- Resta E. 2019, "Il pensiero della politica", *TCRS*, 18 (1): 17-23.
- Revello R. 2019, "La macchina che dunque sono. Alternative nel pensare tecnologie e soggetti", *TCRS*, 18 (1): 87-98.
- Rivoltella P.C. 2006, *Screen Generation. Gli adolescenti e le prospettive dell'educazione nell'età dei media digitali*, Milano: Vita&Pensiero.
- Rodotà S. 2015 [2012], *Il diritto di avere diritti*, Roma and Bari: Laterza.
- Romano B. 2012, *Nichilismo finanziario e nichilismo giuridico: conoscenza e coscienza*, Torino: Giappichelli.
- Rosa H. 2013, *Social Acceleration. A New Theory of Modernity*, New York: Columbia University Press.
- Rosa H. 2015 [2010], *Accelerazione e alienazione. Per una teoria critica del tempo nella tarda modernità*, Torino: Einaudi.
- Rouvroy A. 2013, "The end(s) of critique: data-behaviourism vs. Due-process", in M. Hildebrandt and K. De Vries (eds) 2013, *Privacy, Due Process and the Computational Turn. The Philosophy of Law Meets the Philosophy of Technology*, London and New York: Routledge: 143-168.
- Sartori G. 2000, *Homo videns*, Roma and Bari: Laterza.
- Serres M. 2013, *Non è un mondo per vecchi. Perché i ragazzi rivoluzionano il sapere*, Torino: Bollati Boringhieri.
- Simondon G. 1964, *L'individuo et sa genèse physico-biologique*, Parigi: PUF.
- Sisto D. 2017, "Digital Death. Una morte postumana?", *Lo sguardo*, 24 (2): 157-176.
- Sisto D. 2016, "Digital Death: come si narra la morte con l'avvento del web", *Trópos*, 9 (2): 29-46.
- Stiegler B. 2014, "Tempo e individuazione tecnica, psichica e collettiva nell'opera di Simondon", *Philosophy Kitchen*, 1: 226-247.
- Stiegler B. 2014, *Il chiaroscuro della rete*, P. Vignola (ed.), Tricase: Kainós Edizioni - Youcanprint.

Tarkowska E. 2005, "Zygmunt Bauman o czasie i procesach temporalizacji", *Kultura i Społeczeństwo*, 3: 45-65.

Turkle S. 2016, *La conversazione necessaria. La forza del dialogo nell'era digitale*, Torino: Einaudi.

Turkle S. 2019 [2012], *Insieme ma soli – Perché ci aspettiamo sempre più dalla tecnologia e sempre meno dagli altri*, Torino: Einaudi.

Vignola P. 2016, "L'animale proletarizzato. Stiegler e l'invenzione della società automatica", *Aut-Aut*, 371: 16-30.

Wallace P. 2017 [1999], *La psicologia di internet*, Milano: Raffaello Cortina Editore.

Wolf M. 2012 [2009], *Proust e il calamaro. Storia e scienza del cervello che legge*, Milano: Vita&Pensiero.

Zamperini N. 2018, "Burning Man e l'infrastruttura culturale delle techno-corporation", *Disobbedienze: culture digitali e tecnologia*. Available at: <http://www.nicolazamperini.com/burning-man-e-linfrastruttura-culturale-delle-techno-corporation/>.

Zamperini N. 2018, *Manuale di disobbedienza digitale*, Roma: Castelvecchi.

Ziccardi G. 2017, *Il libro digitale dei morti. Memoria, lutto, eternità e oblio nell'era dei social network*, Milano: UTET.

Piero Marino¹

La legge violata

A proposito di R. Scevola, *Norimberga. Il male sotto accusa*

«Una feroce forza il mondo possiede e fa nomarsi Dritto»
(A. Manzoni, *Adelchi*)

A mio padre, giurista.

ABSTRACT

This essay is built upon Roberto Scevola's recent reflections on the Nuremberg trials, in order to analyze any of the juridical and philosophical issue raised by them. Our purpose is twofold: on the one hand, we aim to highlight that the Nuremberg Trials represent a real watershed in the history of modern law, greatly contributing to the drafting of the 1948 Universal Declaration of Human Rights; on the other hand, we intend to clarify how the key aspect of this rift can be identified in a renewed attention to the relationship between positive law and ethical questions. Paradigmatic of this renewed attention is the so-called Radbruch's formula, which aroused a vast theoretical and legal debate and achieved a great success in German as well as in the rulings of the European Court of Human Rights.

KEYWORDS

Nuremberg trials, Radbruch's formula, positive law, legal certainty, justice.

1. Introduzione

Non sempre le pubblicazioni a carattere divulgativo rivelano un valore eccedente la mera funzione per la quale sono state pensate; è tuttavia senz'altro questo il caso del recente lavoro di Scevola su Norimberga², primo di una collana interamente dedicata a *I grandi processi della storia* e destinata alla distribuzione insieme al *Corriere della sera*. Per nulla casuale, del resto, la scelta di presentarlo quale testo di apertura, dal momento che, come si osserva nella prefazione, quel processo ha rappresentato un vero e proprio "spartiacque nella storia dell'umanità" (p. 12), grazie al quale "per la prima volta quest'ultima è stata esplicitamente messa di fronte ad atrocità inenarrabili" (p. 7),

¹ Dottorando in *Diritti umani. Teoria, storia e prassi*, Università degli Studi di Napoli Federico II. piero.marino@unina.it.

² Scevola 2019.

atrocità commesse non da criminali comuni, ma da istituzioni politicamente legittime. Sotto questo punto di vista, è dunque pregevole la scelta del titolo, nelle cui brevi parole il lettore è in grado di scorgere quella che, effettivamente, rappresentò la vera posta in gioco a Norimberga: la messa sotto accusa di decisioni, comportamenti ed azioni la cui portata parve al mondo civile espressione di un *male* privo di precedenti storici, un *male* così *radicale*, da esigere una riparazione altrettanto priva di precedenti non solo storici, ma soprattutto giuridici³.

Di questa dimensione *eccezionale* il lavoro di Scevola rende senza dubbio ragione, perché conserva sullo sfondo la doppia traccia di un processo che, pur muovendo da ambiziose esigenze di giustizia, di fatto prese le mosse dalla fine di una guerra che aveva avuto dei vinti e dei vincitori e che avrebbe dovuto svolgersi nei confini violati di un paese distrutto, umiliato e militarmente occupato (pp. 65-68); un processo condotto da giudici *denazionalizzati*, ma comunque scelti dalle potenze vincitrici (pp. 71-72). Alle parole del procuratore statunitense Jackson, che si richiamò a valori morali dalla portata universale, sottolineando il compito “del diritto delle genti, inteso a preservare la moralità internazionale” (p. 75), fecero eco i silenzi sui comportamenti spesso criminali delle potenze vincitrici, i cui atti furono esclusi dal giudizio ed anche da possibili dichiarazioni degli imputati (pp. 77-78), ma soprattutto i limiti di un procedimento che svincolò del tutto il tribunale da qualsiasi regola tecnica per l’ammissione di prove e dichiarazioni, tradendo in tal modo una prospettiva tutt’altro che garantista (p. 78).

Insomma, quelle che secondo Karl Jaspers, nel suo celebre *pamphlet*, rappresentavano le diverse espressioni della colpa della Germania (morale, giuridica, politica e metafisica) e che esigevano, a suo giudizio, forme di riparazione altrettanto differenti⁴, rischiano di sovrapporsi in modo disordinato e contraddittorio, tanto da riportarci alla memoria le spazientite parole con le quali il filosofo napoletano Benedetto Croce recensì sulle pagine della *Critica* proprio lo scritto di Jaspers⁵.

Di queste e di altre contraddizioni recano dunque traccia le pagine del lavoro di Scevola, il cui pregio non si risolve però sul semplice piano descrittivo. Al contrario, l’autore è particolarmente acuto nel ricordare la portata innovativa dei valori giuridici affermati a Norimberga, quando rileva come per la prima volta in quelle aule di tribunale si sia affermato che “il diritto internazionale non è fatto solo di trattati bilaterali e multilaterali [...], ma anche di regole universali non scritte, ‘in movimento’, una sorta di proiezione su vasta scala della Dichiarazione universale dei diritti umani” (pp. 75-76) e come “mai e poi mai, in nessuna circostanza, è lecito dimenticarsi che un uomo ha diritti inalienabili, naturali, che esigono il rispetto di chiunque” (p. 76). Considerazioni

³ In merito alla scarsità di precedenti storici e sulla tendenza, prima di Norimberga, a favorire i processi di pacificazione ricorrendo ad amnistie generali, si faccia riferimento a Sgroi 2003: 313-316.

⁴ Jaspers 1965 [1946].

⁵ “Gli altri popoli badino di più alle ‘colpe’ loro proprie (sempre che così si vogliano definire), perché ne hanno commesse e ne commettono e sono società di poveri uomini come quello. Conclusione: non stare a seccare, con inutili e arroganti rimbrotti moralistici, la Germania che soffre, perché seccare il prossimo, seccarlo a questo modo, è anch’essa una colpa, e delle meno perdonabili, verso l’umanità” (Croce 1947:105).

tutt'altro che secondarie, dal momento che proprio l'applicazione su larga scala di questi principi avrebbe guidato la produzione giuridica a partire dall'immediato dopoguerra, ispirando la formulazione della Carta dei Diritti dell'Uomo del 1948, nonché le trasformazioni del diritto internazionale, chiamato, attraverso la costituzione delle Corti di giustizia, a garantire proprio il rispetto di questi ultimi.

Al tempo stesso, Scevola non dimentica di sottolineare come il percorso iniziato nel '46 si sia rivelato sin dal principio tutt'altro che lineare, mettendo in risalto come i dodici processi *minori* che fecero seguito a quello di Norimberga, e che si tennero dal '46 al '49, persero del tutto il carattere internazionale e si svolsero unicamente all'interno delle zone occupate dagli Alleati, dal momento che i sovietici avevano preferito alla via giuridica il più antico percorso della giustizia sommaria (pp. 131-136).

Ma c'è un secondo elemento sul quale Scevola si sofferma con particolare attenzione. Si tratta del rapporto tra le sentenze di condanna comminate a Norimberga e la più che nota formula giuridica *Nullum crimen, nulla poena sine lege* che sancisce, secondo i principi della *certezza* propri del moderno stato di diritto, il principio di *legalità* e dunque l'*irretroattività* dell'azione penale. La formula - che, non a caso, costituì il *Leitmotiv* delle argomentazioni degli avvocati della difesa - rappresentava il principale ostacolo giuridico alla condanna degli imputati, dal momento che nessuno degli atti da essi compiuti poteva essere ascritto ad una fattispecie di reato secondo gli ordinamenti della Germania nazionalsocialista, né, per molti versi, secondo l'ordinamento internazionale al tempo vigente. Anche in questo caso, Scevola sottolinea come il procuratore Jackson abbia di fatto ricondotto tale formula ad una differente ed innovativa logica giuridica in virtù della quale non è da considerarsi *crimine* soltanto quello che la legge positiva stabilisce e sanziona con pena adeguata, ma anche ciò che viola, pur nel pieno rispetto della legislazione vigente, l'integrità e l'intrinseca dignità della persona umana (pp. 72-76).

Il testo, dunque, evidenziando la portata innovativa dei principi giuridici affermati a Norimberga, contribuisce a portare all'attenzione del grande pubblico una delle questioni maggiormente discusse nel dibattito giusfilosofico contemporaneo, quale è quella della possibile tensione tra il diritto positivo e la domanda di giustizia che ne accompagna in ogni caso la produzione. In questa breve riflessione, condotta sulla scorta della recente pubblicazione di Scevola, intendiamo mostrare come il processo di Norimberga, rinnovando il senso ed il valore di tale tensione e portandolo fino al limite massimo del punto di rottura, abbia lasciato in eredità al mondo giuridico il compito della sua ricomposizione e come, nell'ambito dei tentativi condotti in tale direzione nel corso dell'immediato dopoguerra, particolare attenzione debba essere riservata alla riflessione sul *diritto ingiusto*.

2. L'eredità di un'eccezione

Che il processo di Norimberga abbia fatto pendere la bilancia del diritto verso le esigenze di giustizia sostanziale, sacrificando ad esse le garanzie di certezza che, nella

logica processuale dello stato di diritto, vigono a tutela degli imputati, è di per sé un fatto piuttosto evidente⁶. Al tempo stesso è quantomeno doveroso osservare come il rispetto formale di tali garanzie avrebbe determinato una deviazione decisamente *legalistica* dell'uso del diritto, quando l'obbiettivo immediato ed impellente era rappresentato dalla necessità di dare giustizia alle vittime degli orrori commessi dal nazionalsocialismo⁷, nonché quello di riabilitare il ruolo dello stesso diritto, piegato, durante quegli anni, al conseguimento dei fini più ignobili⁸. Più complessa appare invece la questione dell'esplicita violazione del principio di *legalità* che stabilisce l'irretroattività dell'azione penale: come è noto, infatti, la Carta di Londra rappresentò l'unica fonte autorevole di legge attraverso cui le potenze Alleate legittimarono l'istituzione del tribunale, la composizione dei capi d'accusa e le condanne che ne seguirono⁹, ed è fuori discussione il fatto che, essendo stata quest'ultima prodotta successivamente ai fatti discussi durante il processo, si sia trattato, perlomeno sotto lo stretto profilo formale, di un'effettiva modulazione retroattiva del diritto. Ciononostante, al processo si cercò di mostrare come, "sebbene la Carta di Londra rappresentasse la sola fonte autorevole di legge, il principio [...] [di legalità] era stato [comunque] rispettato, poiché le norme contenute nella Carta corrispondevano alle convinzioni generali di ciò che era giusto, per cui non era la legge penale ad essere nuova bensì la sua formulazione"¹⁰. Cosa

⁶ Se il processo di Norimberga ha potuto dare per la prima volta una risposta convincente alle "esigenze di repressione di crimini di particolare gravità" non altrimenti sanzionabili, rappresentando in tal modo un "un punto di snodo fondamentale nel processo di evoluzione dei diritti umani [...] e dei principi fondamentali da tempo elaborati dal diritto internazionali", ciò è potuto accadere attraverso la violazione di quei principi di *certezza* giuridica che lo stato di diritto pone a tutela degli imputati, quali "il principio di precostituzione del giudice [...], l'indipendenza ed imparzialità del giudice [...], il principio di legalità [...] ed il principio del contraddittorio" (Guido Rodio 1998: 241-257).

⁷ Pietro Calamandrei sottolineò icasticamente come, di fronte allo spettacolo di "milioni di martirizzati", accogliere gli scrupoli e le rimostranze di "qualche anima bennata [...], offesa ed impietosa" per l'assenza di "leggi prestabilite [...] e garanzie di giudici imparziali", avrebbe solo ottenuto lo scopo di trasformare la legge in sterile legalismo (Calamandrei 1946: 933).

⁸ Scrive Capograssi, a proposito della svolta determinata dal processo di Norimberga e dalla successiva formulazione della Carta delle Nazioni Unite: "Se l'umanità senza diritto, se il diritto senza umanità sono entrati nella storia, nella storia è pure rientrato il diritto come imprescindibile diritto dell'individualità umana, dell'integrale vita dell'individuo nella pienezza di tutte le esigenze della sua natura" (Capograssi 1950: 206).

⁹ Sgroi 2003: 317-320.

¹⁰ Sgroi 2003: 319. In realtà non tutti i capi d'accusa furono formulati in basi a norme retroattive: nei confronti dei crimini di guerra, ad esempio, il tribunale affermò di regolarsi in continuità con nozioni e norme già appartenenti al diritto di guerra ed al diritto internazionale. In conseguenza di ciò, l'intero processo fu articolato intorno a questo capo d'accusa e a quello, anch'esso in qualche modo riconosciuto dal diritto internazionale, dei crimini contro la pace, mentre al quarto capo d'accusa (i crimini contro l'umanità) fu lasciato solamente "uno spazio residuale" (Greppi 2001: 62). A tal proposito però, lo stesso Scevola osserva come molti dei trattati internazionali cui si fece riferimento non fossero in realtà stati sottoscritti dalla Germania nazista (Scevola 2019: 75), per cui, in realtà, anche la contestazione dei crimini di guerra e dei crimini contro la pace sembra ricondurre, sebbene per via *indiretta*, all'applicazione di leggi retroattive. Il dato significativo però è che il quarto capo d'imputazione, proprio perché innovativo finanche nella stretta formulazione giuridica, non ha avuto modo di ricevere un'applicazione soddisfacente nelle sentenze finali, tanto che i crimini contro l'umanità furono sanzionati solo in relazione

volesse intendere il tribunale con questa osservazione, è esattamente il centro della questione che stiamo andando a trattare¹¹.

È nota la tesi di Kelsen secondo la quale uno dei principali capi d'imputazione, quello riferito ai crimini contro la pace, non rappresentasse una novità nell'ambito del diritto internazionale, ma che del tutto nuova era stata la sua applicazione nei confronti dei singoli individui, piuttosto che degli Stati sovrani: di conseguenza, era da considerarsi retroattiva non tanto la legge, quanto la sua applicazione¹². Sulla base di questa premessa, Kelsen si schierò a favore delle condanne comminate a Norimberga, sottolineando come tale modulazione retroattiva del diritto non fosse, in quelle particolarissime circostanze, in contraddizione con la *giustizia*¹³. Al tempo stesso, sarebbe stato a suo avviso preferibile, forse indispensabile, rimarcare il valore costitutivo ed innovativo dei principi emanati nella Carta di Londra e dunque anche la decisione di ricorrere a leggi penali introdotte retroattivamente: ciò avrebbe consentito di riaffermare quanto il diritto positivo – *l'unico diritto realmente esistente* – fosse in grado di rendere *effettivi* i principi che hanno ispirato ed ispirano la nostra civiltà giuridica, civiltà che, in quel momento, si trattava non solo di difendere, ma anche di rifondare¹⁴.

La prospettiva kelseniana è particolarmente chiara ed occupa un ruolo importante nell'ambito delle riflessioni su Norimberga, soprattutto perché il giurista non esitò ad individuare un certo strabismo giudiziario negli atti di un processo che avrebbe davvero potuto rappresentare un elemento di novità per il diritto internazionale se solo non fosse stato strumentalizzato *politicamente* dalle potenze vincitrici attraverso

ai crimini di guerra e a quelli contro la pace, il che comportò una loro considerazione solo se commessi in seguito al 1939 (Greppi 2001: 111 e ss.). La cosa è abbastanza interessante perché proprio la nozione giuridica di *crimini contro l'umanità* ha rappresentato la principale eredità del processo di Norimberga, ispirando i principi presenti nelle Carte dei diritti, nelle Convenzioni internazionali, nonché la loro applicazione nelle Corti internazionali di giustizia (De Bellis 1998: 232-333).

¹¹ A tal proposito, Vassalli parla ad esempio di retroattività *apparente o parziale*, estendendo in qualche modo il giudizio anche a parte dei processi che seguirono quello di Norimberga, come quelli agli imputati per i crimini commessi al tempo della DDR (Vassalli 1994: 294-296). La tesi, largamente accolta, si basa sull'osservazione per la quale *proprio* il principio della *certezza* del diritto era stato inopinatamente rigettato da quei sistemi politici messi sotto accusa e che farlo valere nel senso della *stretta* legalità nei casi di crimini così violenti ed efferati avrebbe comportato conseguenze paradossali, poiché avrebbe rappresentato una sorta di riconoscimento formale di quegli stessi regimi, la cui esperienza si intendeva superare proprio attraverso l'uso del diritto (Vassalli 1994: 291-293). Sul tema avremo modo di tornare.

¹² A Norimberga "si è trattato di una legge retroattiva, ma solo in quanto ha stabilito la responsabilità individuale penale per atti che, nel momento in cui furono commessi, costituivano violazione del diritto internazionale vigente, ma per i quali questo diritto aveva previsto solo una responsabilità collettiva. La responsabilità penale individuale rappresenta certamente un più alto grado di giustizia rispetto alla responsabilità collettiva che è la tipica tecnica del diritto primitivo" (Kelsen 1989 [1947]: 110).

¹³ Le persone che commisero questi atti criminali "erano certamente consapevoli del loro carattere immorale. La retroattività della legge loro applicata può difficilmente essere considerata come incompatibile con la giustizia. La giustizia richiede la punizione di questi uomini, nonostante che per il diritto positivo essi non fossero punibili nel momento in cui posero in essere gli atti resi poi sanzionabili con forza retroattiva" (Kelsen 1989 [1947]: 110).

¹⁴ Catania 1998: 88.

l'esclusione dei crimini da queste commessi durante gli anni della guerra¹⁵. Ma la posizione di Kelsen si dimostra importante anche per un altro motivo e precisamente perché contribuisce a mettere in chiaro come le motivazioni addotte dai giudici di Norimberga avevano senz'altro ratificato *de facto* la possibilità di rinunciare, in casi estremi, al principio dell'irretroattività dell'azione penale ma, sia sotto il profilo teorico che sotto quello giuridico, erano piuttosto rimaste nel vago, determinando la formazione di una zona grigia che, a giusta ragione, potremmo indicare quale principale eredità *confilittuale* del processo.

Il peso di questa eredità si fece sentire negli anni dell'immediato dopoguerra, dal momento che i giudici di Norimberga avevano deciso delle sorti dei principali responsabili delle politiche del nazionalsocialismo, mentre restava ancora da stabilire come regolarsi in merito ai comportamenti tenuti dai tribunali e dai comuni cittadini tedeschi nel corso di quegli anni bui. Se ampia e condivisa fu la convinzione di dover intervenire giuridicamente nei casi di maggiore gravità - rifiutando, dunque, sia la via dell'amnistia che quella della giustizia sommaria - decisamente diversi furono i percorsi suggeriti per la realizzazione di tale obiettivo. Prima di entrare nel merito della questione, però, è opportuno rimarcare come il problema non fosse rappresentato solo dal conflitto tra esigenze di certezza e giustizia - quasi che si potesse risolvere attraverso una sorta di bilanciamento quantitativo - quanto, piuttosto, la circostanza che, nel moderno stato di diritto, le esigenze di *certezza* rappresentano, a loro volta e indiscutibilmente, una sostanziale espressione della *giustizia*¹⁶. Di fronte a questa dicotomia, la riflessione giuridica ha seguito percorsi differenti: da un lato c'è stato chi, come Hart, ha sostenuto l'opportunità di ricorrere a norme dalla portata schiettamente *retroattiva*, sottolineando come una scelta di questo genere avrebbe comunque avuto il merito di garantire maggiore chiarezza¹⁷; dall'altro chi, come il giurista tedesco Gustav Radbruch, preoccupato della necessità di sacrificare quanto meno possibile le esigenze di certezza¹⁸, proponeva di non *disconoscere* esplicitamente il principio di *irretroattività*.

¹⁵ Kelsen 1989 [1947]: 110 e ss.

¹⁶ È significativo ciò che scrive Radbruch, nel celeberrimo scritto di cui andremo ad occuparci: "Il fatto che il diritto sia certo, cioè che non accada che in un momento esso venga interpretato ed applicato in un modo, e in un altro momento in un altro, è al tempo stesso un'esigenza di giustizia. Dove sorge un conflitto fra certezza del diritto e giustizia, fra una legge oppugnabile contenutisticamente ma positiva e un diritto giusto ma non ancora versato in forma di legge, si ha a che fare in realtà con un conflitto della giustizia con se stessa" (Radbruch 2013 [1946]: 167-168). Anche le parole di Kelsen, cui si è fatto riferimento in precedenza, mostrano come il conflitto si muovesse all'interno dell'idea di giustizia propria del diritto moderno. Si faccia infine caso anche a quanto sostiene Vassalli il quale, descrivendo l'intrinseca appartenenza del principio di certezza al *corpus* del diritto moderno e sottolineandone al tempo stesso il valore politico, scrive che "indubbio è il suo collegamento con il carattere democratico di uno stato e con l'osservanza di principi di giustizia" (Vassalli 1994: 285).

¹⁷ Hart 1964 [1958]: 105-166. Sulla posizione di Hart avremo modo di trionfare nel corso del testo.

¹⁸ Scrive sempre Radbruch, a proposito della posizione da assumere nei confronti dei crimini del nazismo: "Per quanto concerne l'ingiustizia legale di quei dodici anni trascorsi, è necessario cercare di realizzare le esigenze della giustizia con la minore perdita quanto a certezza del diritto" (Radbruch 2013 [1946]: 169).

Come sottrarre dunque il diritto all'accusa di restare silente di fronte ad orrori commessi nel pieno rispetto ed in perfetta osservanza della legislazione vigente - o peggio ancora di essere stato strumento attivo di tali orrori - senza ricadere nell'altra, anch'essa tutt'altro che innocua, di rinunciare – seppur in via eccezionale - al principio di irretroattività? La formula *Nullum crimen, nulla poena sine lege*, che deve la sua prima declinazione alle parole del giurista tedesco Anselm Feuerbach¹⁹, richiama allora ad una altra formula, quella sul *diritto ingiusto*, meglio conosciuta nel mondo giuridico come *formula* di Radbruch, di cui intendiamo sottolineare il valore atto a salvaguardare il diritto moderno nella sua effettiva *positività*.

3. Della necessità di redimere il diritto

In realtà, più che di formula di Radbruch, sarebbe opportuno parlare di *duplicata* formula di Radbruch²⁰. Il tanto celebre quanto breve articolo che il giurista tedesco pubblicò all'indomani della fine della guerra e del nazismo, infatti, non si limita a sostenere che, in caso di conflitto radicale tra principio di giustizia e principio di certezza, quest'ultimo debba arretrare di fronte al primo²¹, ma sottolinea anche come la linea che separa il diritto dalla giustizia possa essere stata tracciata *volontariamente* dal legislatore; il che significa che, in casi del genere, non ci troveremmo semplicemente di fronte ad un diritto *intollerabilmente* ingiusto, ma di fronte ad un *non* diritto, nei confronti del quale non è possibile ravvisare alcun obbligo di obbedienza; inoltre, proprio in conseguenza della sua assoluta non giuridicità, non è possibile che ad esso venga attribuito alcun riconoscimento formale²². Sebbene sul piano concreto la due tesi vengano sostanzialmente a coincidere²³, la seconda formula intende marcare una linea netta tra ciò che diritto è e ciò che diritto non è.

A tal proposito è di un certo interesse richiamare il fatto che le tre differenti traduzioni con le quali, nella ricezione italiana, è stata resa l'espressione tedesca *Gesetzliches Unrecht* ('torto legale', 'ingiustizia legale' e 'illecito legale') presentano una

¹⁹ Vassalli 1994: 286, dove l'A. sottolinea come la prima modulazione esplicita della formula *Nullum crimen, nulla poena sine lege*, seppur con riferimento alla sola *poena*, si rintracci nelle parole di Anselm Feuerbach.

²⁰ Carlizzi 2016-18: 51-70.

²¹ Radbruch 2013 [1946]: 168. Decisamente differente è ciò che accade in condizioni di conflitto 'quotidiano', allorquando, secondo l'autore, "il conflitto [...] potrebbe [...] dover essere risolto nel senso che il diritto positivo [...] abbia la precedenza" (Radbruch 2013 [1946]: 168).

²² "È impossibile tracciare una linea più precisa tra i casi di ingiustizia legale e leggi valide ancorché ingiuste per il loro contenuto; tuttavia vi è un'altra linea di confine che può essere tracciata con ogni precisione: quando nel porre il diritto positivo viene di proposito negata quell'eguaglianza che costituisce il nucleo della giustizia, allora la legge non soltanto è 'diritto ingiusto', ma è addirittura non diritto" (Radbruch 2013 [1946]: 168).

²³ In effetti entrambe le formule descrivono la medesima inadeguatezza di norme che abbiano rinunciato a svolgere la funzione di garantire la giustizia (Carlizzi 2016-18: 69).

serie di limiti²⁴, mentre particolarmente riuscita ci sembra la recente proposta di utilizzare l'espressione 'negazione legale del diritto'. Quest'ultima, infatti, ha il merito di "mette[re] in piena luce quella radicale contraddizione con l'idea di giustizia che sola può giustificare le gravi conseguenze ricollegate da Radbruch alle due relative formule [...] [e di] po[rre] in diretto ma contraddittorio contatto ciò che il giuspositivismo tradizionale identifica senz'altro, le legge e il diritto"²⁵. Ad essere in discussione non è però, come vedremo, solo la contestazione del positivismo giuridico: questa traduzione, infatti, sottolinea come il diritto abbia negato la sua intrinseca funzione attraverso la paradossale messa in atto di procedure legali e pertanto conserva, a nostro avviso, il grande pregio di chiarire come il proposito di Radbruch non fosse solo quello di fornire riparazione ai crimini commessi in osservanza delle leggi durante gli anni del nazionalsocialismo, ma anche quello di redimere il diritto stesso dalla colpa per la quale, nel corso di quei giorni bui, si era di fatto andato trasformando nella propria nemesi. Accanto alla tesi secondo cui la certezza del diritto dovesse, in quelle particolari circostanze, cedere il passo di fronte alle esigenze della giustizia violata, nella formula di Radbruch incontriamo dunque la sincera preoccupazione di voler attendere a tale compito senza che il diritto ne risultasse ulteriormente *strumentalizzato e svilito*. Per cogliere appieno il valore di questo elemento, potrebbe risultare utile dare un rapido sguardo alla sua ricezione nel mondo giuridico.

4. La posizione di Hart

Nel 1958 Hart dedicò delle pagine molto interessanti alla formula di Radbruch, leggendovi l'esplicito tentativo di recuperare la relazione tra diritto e morale, in virtù del principio per il quale una legge che risultasse completamente priva del minimo valore morale perderebbe al tempo stesso validità e legittimità giuridica. In conseguenza di ciò, secondo Hart, attraverso la riflessione sul diritto *intollerabilmente ingiusto*, Radbruch avrebbe precisamente inteso abbandonare il positivismo giuridico per sposare la tesi del giusnaturalismo secondo cui diritto e morale sono e debbono essere intrinsecamente collegati²⁶.

Hart si sofferma con dovizia di particolare su uno dei casi giuridici che Radbruch aveva portato a sostegno della propria tesi, quello di una donna tedesca sottoposta a giudizio e condannata per aver favorito, nel 1944, l'arresto e l'esecuzione del marito. La formula con cui i giudici accompagnarono e motivarono il verdetto di condanna richiamava ai principi di "sana coscienza ed al sentimento di giustizia di ogni essere umano decoroso"

²⁴ Secondo Carlizzi, "ciò vale soprattutto per 'torto' legale, che [...] smorza la gravità dei casi [...] considerati; in secondo luogo per 'illecito legale', che, nell'accezione corrente del termine 'illecito', richiama [...] la violazione di un diritto vigente; infine per 'ingiustizia legale', la quale trascura che, per il nostro A., vi sono forme di ingiustizia legale [...] che esulano dal quadro patologico [...] tratteggiato" (Carlizzi 2016-18: 69-70).

²⁵ Carlizzi 2016-18: 70.

²⁶ Hart 1964 [1958]: 143-152.

e con questo riferimento essi intesero, secondo il giudizio di Hart, aggirare il fatto - peraltro neanche troppo nascosto - di aver effettivamente rinunciato al principio della certezza del diritto, per il quale l'imputata non avrebbe potuto essere condannata in ragione di un comportamento che, al tempo in cui era stato messo in atto, non costituiva reato²⁷. Hart critica ferocemente il modo col quale sia i giudici che Radbruch - che aveva effettivamente considerato quella sentenza come esempio di applicazione della sua *formula* - avevano impostato la questione. In un contesto come quello, a suo giudizio, si trattava unicamente di scegliere tra due differenti mali, ovvero sia tra l'assoluzione di una grave colpa commessa durante il nazionalsocialismo pur nel pieno rispetto del diritto vigente o la condanna da comminarsi attraverso l'applicazione di una legge *esplicitamente* retroattiva²⁸. Le ipotesi, nel suo ragionamento, erano dunque riducibili a questi due percorsi: o si rispettava il principio della certezza del diritto, lasciando tuttavia impunito un comportamento sulla cui gravità non era possibile nutrire alcun dubbio, oppure si affermava la natura criminosa del fatto ricorrendo esplicitamente ad una norma dal valore *retroattivo*, sacrificando il principio di legalità. Assolutamente da escludere era invece il ricorso al ragionamento per il quale, "una volta superato un certo punto limite, ciò che è immorale non può più essere considerato come legale o illegittimo"²⁹. Da questo ragionamento non sarebbe infatti conseguita la risoluzione dell'*impasse* giuridica, quanto piuttosto l'occultamento della "vera natura dei problemi che si devono affrontare"³⁰. La vera natura dei problemi da affrontare era senz'altro morale, perché chiamava in causa due contrapposti principi di ordine morale, quali il senso della *giustizia* ed il principio di *certezza* del diritto, ma ciò non permetteva di affrontarlo ricorrendo ad un inopinato salto dal piano etico a quello legale, ma piuttosto riconoscendo la necessità di operare delle scelte in grado di trasporsi concretamente sul piano giuridico. Come già Kelsen a proposito di Norimberga - ma con minore intensità e maggiore distacco, dato il diverso grado di *ingiustizia* in esame - Hart si dichiara dunque favorevole a sacrificare il valore della certezza del diritto, purchè tale rinuncia fosse accompagnata dal riconoscimento del valore che si era stati costretti a sacrificare, cosa possibile unicamente attraverso l'esplicito ricorso a norme dal valore *retroattivo*.

Come si può agevolmente notare, Hart muove a Radbruch e ai giudici della sentenza la medesima accusa, la quale non prende le mosse solo dalla critica rivolta alla concezione giusnaturalistica che individua la presenza di un nucleo morale all'*interno* del *corpus* giuridico positivo, ma anche dal bisogno di rimarcare il fatto, sicuramente amaro, che quello del regime nazional socialista era pur sempre un diritto *valido* ed *esistente* e che non prenderne atto avrebbe senza dubbio contribuito a rallentare il superamento.

²⁷ Hart 1964 [1958]: 148-150.

²⁸ Hart 1964 [1958]: 150.

²⁹ Hart 1964 [1958]: 150.

³⁰ Hart 1964 [1958]: 150.

5. Della ricezione di una formula

Buona parte del dibattito che scaturì dalle osservazioni di Hart mantenne nel corso del tempo questo stesso piano, concretizzandosi nel senso di una contrapposizione tra giusnaturalisti e teorici del positivismo giuridico o, più spesso, nello scontro tra sostenitori e detrattori della teoria della separazione tra diritto e morale: a seconda della categoria d'appartenenza, dunque, l'applicazione della formula incontrava plauso o riprovazione³¹. D'altronde, lo stesso Radbruch aveva attribuito, operando una discreta semplificazione, proprio al positivismo giuridico le colpe di aver identificato il diritto con la legge vigente e di averne in tal modo giustificato la validità sulla base della mera forza dell'imposizione³². E non solo: nel corso del processo di de-nazificazione e all'indomani del crollo del muro di Berlino, in occasione dei processi ai responsabili dei crimini commessi durante il regime della DDR, i tribunali tedeschi si richiamarono spesso alla formula e altrettanto frequentemente lo fecero leggendovi un esplicito riferimento alla preesistenza di un diritto delle genti, di un diritto naturale oppure di precisi vincoli morali da rispettare³³.

D'altro canto, è bene sottolineare come la contestazione operata da Radbruch ai danni del positivismo giuridico vada a colpire non tanto la categoria nella sua interezza, ma unicamente quella che può essere considerata la dimensione ideologica di un certo positivismo giuridico³⁴; non deve sfuggire, infatti, come Egli faccia acutamente riferimento alla categoria *professionale* dei giuristi, quasi a voler criticare non tanto una teoria filosofica, quanto una determinata *pratica* del diritto. Inoltre, e non è un elemento di poco conto, sia nell'articolo del '46 che nella successiva produzione del giurista tedesco, non è possibile ravvisare alcun esplicito riferimento al giusnaturalismo. Il che, da un lato, non significa escludere necessariamente la presenza di temi coerenti

³¹ Vassalli 2001: 37-50. Il dibattito relativo alla formula di Radbruch ha coinvolto numerosi interpreti e si è svolto, come emerge dalle pagine di Vassalli, intorno a determinare questioni giuridiche. Un punto d'arrivo particolarmente interessante di tale dibattito, sul quale non possiamo soffermarci ulteriormente, è rappresentato da Alexy 1982: 4-85, in cui l'autore affronta le questioni suscitate da Radbruch nell'ottica della pretesa di *correttezza* (*Richtigkeit*) necessariamente inerente alla produzione e all'applicazione del diritto, distinguendo quest'ultima dalla giustizia (*Gerechtigkeit*) - termine utilizzato dallo stesso Radbruch - proprio allo scopo di sottolineare la natura giuridicamente *positiva* e non metafisicamente *sostanziale* di tale pretesa. Dalle riflessioni di Alexy emerge dunque una trattazione del problema incentrata sulla distinzione tra positivisti, ostili a tale prospettiva, e *non* positivisti, ad essa favorevoli, e non tra sostenitori e nemici del giusnaturalismo; anche la diatriba tra sostenitori e detrattori del rapporto tra morale e diritto è piuttosto risolta nell'ottica di una sostanziale *incorporazione* delle ragioni morali all'interno della concreta positività giuridica. Di tali considerazioni, come si avrà modo di notare, questa nostra breve nota reca un segno significativo.

³² "Il positivismo, in effetti, con la sua convinzione 'La legge è legge' ha reso la categoria professionale dei giuristi inerme nei confronti di leggi arbitrarie e dal contenuto criminale. In relazione a questi aspetti il positivismo non è in grado di fondare la validità delle leggi con le proprie forze. Esso crede che per dimostrare una validità di una legge basti additare il fatto che essa abbia avuto la forza di imporsi" (Radbruch 2013 [1946]: 167).

³³ Vassalli 2001: 50-119.

³⁴ Bobbio 1996 [1961]: 245 e ss.

con tale impostazione – uno di essi è certamente il riferimento alla giustizia *sovralegale* presente già nel titolo dell'articolo - ma, dall'altro, induce senz'altro a limitarne la portata.

6. Il valore ermeneutico della giustizia

Sebbene la maggior parte degli interpreti abbia inteso leggere, nella preminenza accordata alla giustizia a scapito del principio di certezza, il richiamo ad un rinnovato legame tra morale e diritto e, di conseguenza, la conversione di Radbruch dal positivismo giuridico al giusnaturalismo, da più parti si è osservato come sussistano elementi dubbi non tanto sul punto di arrivo di tale conversione, quanto, soprattutto, sul suo punto di partenza. Negli scritti precedenti al '46, infatti, il giurista tedesco assegnava già alla dimensione assiologica un valore in qualche modo preesistente alla produzione concreta del diritto - segno, questo, di una inequivocabile distanza dalle prospettive del positivismo giuridico -³⁵, affermando con vigore come il concetto stesso del diritto desuma in realtà la sua validità da quell'idea di giustizia che, di volta in volta, è deputato a realizzare e sulla quale, in quanto *diritto positivo*, è chiamato ad allinearsi³⁶. Che ciò contenga degli elementi di tipo giusnaturalistico, è naturalmente sostenibile. Tuttavia, è di nostro interesse sottolineare come la realizzazione di tale compito richiedesse, per Radbruch, il ricorso ad altri due valori: il valore della *certezza* e quello della *funzionalità*³⁷, valori che, non a caso, sono i medesimi presi in considerazione nell'articolo del '46 insieme a quello, più elevato fra tutti, della *giustizia*. Ma fu proprio l'esperienza del nazionalsocialismo a far vacillare l'equilibrio tra queste tre dimensioni, sia per ciò che il diritto era diventato *durante* gli anni oscuri della dittatura, sia per i problemi sollevati *in seguito* alla caduta del regime. In conseguenza di ciò, i ruoli giocati dalla giustizia e dalla certezza sono andati trasformandosi: mentre l'esigenza di giustizia ha guadagnato posizione, estendendosi anche oltre i limiti di un certo *relativismo* che pure caratterizzava la precedente riflessione di Radbruch³⁸, l'esigenza di certezza ha dovuto ritrovare collocazione in relazione alla prima. Di qui, a nostro giudizio, la nettezza con la quale il giurista tedesco sembra rifiutare il ricorso ad una retroattività di *principio*: una scelta di questo genere avrebbe avuto come conseguenza la rottura di quella tensione che, sola, riesce a tenere in vita il diritto moderno.

³⁵ Vassalli 2001: 24-35. A tal proposito si è parlato della sua appartenenza alla corrente dell'*eticismo*.

³⁶ Radbruch 2003 [1932]: 34 e ss., 73 e ss., 78 e ss.

³⁷ Radbruch 2003 [1932]: 73 e ss.

³⁸ In effetti Radbruch, nei lavori degli anni '30, non mancava di sottolineare come i richiami giuridici al valore della *giustizia* traessero comunque legittimazione da considerazioni assiologiche di per sé destinate a perdere la sfida di fronte a radicali obiezioni di tipo relativistico. Si veda, a tal proposito, Radbruch 2003 [1932]: 13-20. Sicché è senz'altro giusto sostenere che lo scritto del '46 sul diritto *ingiusto* abbia rappresentato un'accentuazione per così dire *oggettivistica* del suo pensiero, purché con l'uso di questo termine si intenda il riconoscimento assiologico-formale del principio di uguaglianza e *non* una sostanziale opzione di tipo etico-moralistico (Carlizzi 2016-18: 65-69).

Ed è quanto emerge se prendiamo in considerazione le sentenze pronunciate dalle Corti tedesche nelle quali, attraverso il riferimento al diritto naturale, si è sostanzialmente inteso svolgere il compito di risolvere per via *giurisprudenziale* il conflitto tra le esigenze di giustizia e quelle della certezza, evitando di ricorrere apertamente a leggi dal valore retroattivo³⁹. Collocata in quest'ottica, ci sembra che nella *formula*, più che la necessità di *ri*-collegare diritto e morale, sia possibile ravvisare la necessità di *non* scollegare le esigenze di certezza da quelle della giustizia, mantenendo la riflessione sul piano del diritto positivo, al preciso scopo di salvaguardarne dignità e valore. Se la formula riconosce come il diritto, privato del minimo ed essenziale riferimento al valore della giustizia, cessa di essere tale, è dunque altrettanto vero che essa mira a fornire al mondo giuridico una guida nei momenti critici in cui le tensioni tra i valori che esso incarna rischiano irrimediabilmente di trasfigurare l'identità; il che significa, da ultimo, che ad essa è possibile attribuire un particolare valore ermeneutico⁴⁰.

7. Conclusioni

Se il processo di Norimberga ha dovuto riconoscere priorità alle esigenze della giustizia a discapito della certezza del diritto, ciò è accaduto perché mancavano, a quel tempo, gli strumenti costituzionali e gli organi internazionali atti ad armonizzare concretamente i due elementi: da un lato non esistevano leggi in grado di giustificare le condanne comminate, dall'altro non esistevano motivi veramente convincenti per sottrarre gli imputati a tali condanne.

Le cose sono tuttavia parzialmente cambiate a seguito della promulgazione della Convenzione Europea dei Diritti dell'Uomo del 1950 che, all'art. 7.1, recepisce sia la formula *Nulla poena sine lege* che, all'art. 7.2, il principio per il quale essa non può in alcun modo costituire ostacolo al giudizio ed alla condanna di comportamenti considerati criminali secondo i principi generali del diritto riconosciuti dalle nazioni civili. Di fatto la CEDU, rifacendosi letteralmente alla Carta di Londra, riconosceva anche validità alla formula di Radbruch sul diritto ingiusto, tanto è vero che, spesso, ci si riferisce all'art.7.2 qualificandolo quale *c.d. formula di Radbruch*. Al tempo stesso, e a conferma di quanto abbiamo scritto in precedenza, è particolarmente significativo il fatto che le due *formule* siano state prese in considerazione all'interno del medesimo

³⁹ Dette sentenze, infatti, combinando l'utilizzo della formula ora con principi desunti dal diritto internazionale, ora con principi ricavati dal diritto positivo vigente all'epoca dei fatti in giudizio, ora con principi riconducibili al sopraggiunto diritto costituzionale, hanno mirato alla risoluzione di quelle situazioni limite in cui i principi della certezza del diritto e quello della giustizia rischiavano di collidere in modo irreparabile, e *non* a ripristinare ideologicamente il valore etico e metatemporale del diritto (Vassalli 2001: 50-119, 207-275, in cui l'A., non mancando di considerarne i limiti, sottolinea anche come la scelta 'giurisprudenziale' sia stata una peculiarità dell'esperienza tedesca).

⁴⁰ Degna di nota a tal proposito la riflessione di Carlizzi 2011: 83-119.

articolo, quasi ad attribuire alla seconda il compito di *specificare* il senso ed il valore del principio di *irrettroattività*.

Che tale principio non sia rimasto lettera morta è dimostrato dal fatto che, come visto, nel corso del processo di denazificazione che ha coinvolto la Germania a partire dalla fine del secondo conflitto mondiale, si è spesso fatto ricorso ad esso, preferendolo alla formulazione di leggi dall'esplicito valore retroattivo e che la medesima cosa, seppur a fronte di maggiori perplessità, è accaduta quando si trattò di giudicare i crimini commessi durante la DDR⁴¹. Un utilizzo ermeneutico e giurisprudenziale della *formula* di Radbruch, dunque, che si è reso necessario per far fronte a particolari situazioni *eccezionali* di emergenza e *non* allo scopo di dar vita ad un diritto *acriticamente* fondato su di una concezione metafisica della giustizia ispirato a visioni di tipo giusnaturalistico.

Resta da domandarsi quali possano effettivamente essere, attualmente, le situazioni eccezionali in cui risulti opportuno e doveroso derogare, seppur nelle forme e nei modi sopra descritti, al principio di *stretta legalità*. Come è stato osservato, il ricorso alla c.d. formula di Radbruch può essere legittimato unicamente se ci si trova di fronte a comportamenti criminosi riconosciuti come tali dal diritto vigente presso i popoli civili, comportamenti per i quali non è possibile individuare una legislazione ad *hoc* atta a garantire il rispetto della giustizia⁴². Pertanto, la Corte di Strasburgo, pur riconoscendo che l'Art. 7.2 della CEDU doveva la sua formulazione ad un ben preciso contesto storico, ha dimostrato una certa apertura nei confronti del suo utilizzo⁴³. Di contro, è particolarmente significativo come una più recente sentenza della stessa Corte si sia pronunciata esplicitamente sui limiti della sua applicazione al di fuori del contesto storico in cui essa aveva fatto la sua comparsa, vale a dire gli avvenimenti accaduti durante la seconda mondiale⁴⁴. Pur restando la questione effettivamente problematica, ci sembra in qualche modo riduttiva un'applicazione di questo genere, dal momento che, anche al di là di quei tragici eventi storici, è senz'altro possibile trovarsi di fronte a nazioni e popoli i cui sistemi giuridici dimostrano il più evidente e chiaro disprezzo dei principi di uguaglianza, di giustizia e di certezza propri del diritto moderno⁴⁵. Che è quanto, in fondo, come osserva lo stesso Scevola, si è voluto combattere a Norimberga⁴⁶, mettendo sotto processo non solo degli uomini, ma un intero modello costituzionale, quello nazionalsocialista, che del diritto aveva solo la parvenza e che si adoperò per negare esplicitamente *sia* il valore della certezza *che* quello della giustizia⁴⁷.

⁴¹ Bin 2014.

⁴² Bin 2014.

⁴³ Bin 2014.

⁴⁴ Mazzacuva 2013.

⁴⁵ Bin 2014.

⁴⁶ «Il diritto contro la forza, la legge contro la brutalità: i piani non sono confondibili» (Scevola 2019: 54).

⁴⁷ Carducci 1998: 47-66.

BIBLIOGRAFIA

Alexy R. 1997 [1992], *Concetto e validità del diritto*, Torino: Einaudi.

Bin L. 2014, 'Formula di Radbruch', principio di irretroattività e 'Lex Mitior', *Diritto penale contemporaneo* Available at: <https://archivioldpc.dirittopenaleuomo.org/d/2965-formula-di-radbruch-principio-di-irretroattivita-e-lex-mitior>

Bobbio N. 1996 [1961], *Il Positivismo giuridico*, Torino: Giappichelli.

Calamandrei P. 1946, *Le leggi di Antigone, Il Pont*, 2: 933-934.

Capograssi G. 1950, *Il diritto dopo la catastrofe, Jus*, 1: 77-207.

Carducci M. 1998, *La dottrina nazionalsocialista del 'Tatrecht' e il processo di Norimberga*, in A. Tarantino, R. Rocco (eds.), *Il Processo di Norimberga a cinquant'anni dalla sua celebrazione. Atti del Simposio internazionale, Lecce 5-6-7-dicembre 1997*, Milano: Giuffrè: 47-66.

Carlizzi G. 2011, *Gustav Radbruch e le origini dell'ermeneutica giuridica contemporanea, Persona y Derecho*, 64 (1): 83-119.

Carlizzi G. 2016-2018, *I fondamenti giuridici della 'Duplice formula di Radbruch'*, *Annali dell'Università degli studi Suor Orsola Benincasa*: 51-70.

Catania A. 1998, *Processo di Norimberga tra diritto naturale e positivo*, in A. Tarantino, R. Rocco (eds.), *Il Processo di Norimberga a cinquant'anni dalla sua celebrazione. Atti del Simposio internazionale, Lecce 5-6-7-dicembre 1997*, Milano: Giuffrè: 80-101

Croce B. 1947, *La "colpa" della Germania, Quaderni della Critica*, 3 (8): 4-5.

De Bellis S. 1998, *Riflessioni sui crimini contro l'umanità*, in A. Tarantino, R. Rocco (eds.), *Il Processo di Norimberga a cinquant'anni dalla sua celebrazione. Atti del Simposio internazionale, Lecce 5-6-7-dicembre 1997*, Milano: Giuffrè: 323-334.

Greppi E. 2001, *I crimini di guerra e contro l'umanità nel diritto internazionale*, Torino: Utet.

Guido Rodio R. 1998, *Il processo di Norimberga ed i profili del diritto di difesa*, in A. Tarantino, R. Rocco (eds.), *Il Processo di Norimberga a cinquant'anni dalla sua celebrazione. Atti del Simposio internazionale, Lecce 5-6-7-dicembre 1997*, Milano: Giuffrè: 241-257.

Hart H.L.A. 1964 [1958], *Il positivismo e la separazione tra diritto e morale*, in *Contributi all'analisi del diritto*, Milano: Giuffrè: 107-166.

Jaspers K. 1965 [1946]: *Die Schuldfrage*, München: Piper GmbH &Co. KG.

Kelsen H. 1989 [1947], *Il processo di Norimberga ed il diritto internazionale*, *Nuovi studi politici*, 19: 99-115.

Mazzacuva F. 2013, *La corte europea torna sul principio di legalità della pena e chiarisce la portata della c.d. formula di Radbruch*, *Diritto penale contemporaneo*. Available at: <https://archiviodpc.dirittopenaleuomo.org/d/2470-la-corte-europea-torna-sul-principio-di-legalita-della-pena-e-chiarisce-la-portata-della-cd-formula>.

Radbruch G. 2003 [1932], *Rechtsphilosophie. Studienausgabe*, a cura di R. Dreier e Stanley L. Paulson, 2. Auf., Heidelberg: C. F. Müller Verlag.

Radbruch G. 2013 [1946], *Ingiustizia legale e diritto sovralegale*, in A. G. Conte, P. Di Lucia, L. Ferrajoli, M. Jori (eds.), *Filosofia del diritto*, Milano: Cortina editore: 159-173.

Scevola R. 2019, *Norimberga. Il male sotto accusa*, Milano: RCS Media Group S.p.a.

SgROI S. 2003, *Il principio di retroattività e il processo di Norimberga*, *Diritto e questioni pubbliche*, 2003: 313-329.

Vassalli G. 1994, *Nullum crimen, nulla poena sine lege*, *Digesto delle discipline penalistiche*, 8: 278-328.

Vassalli G. 2001, *Formula di Radbruch e diritto penale*, Milano: Giuffrè.

Ulderico Pomarici*

Il ritorno del progresso? L'ottimismo della ragione senza il pessimismo della volontà

ABSTRACT

L'idea di progresso, proveniente dalla grande tradizione illuministica, ha subito nel corso del '900 durissimi colpi che hanno portato da un lato a una deriva nichilistica, dall'altro, come contravveleno, all'istituzione dello Stato costituzionale di diritto. Alla luce di questi trascorsi sembra ingiustificata una fiducia pressoché illimitata nel potere taumaturgico delle tecnoscienze e del Post-umano.

PAROLE- CHIAVE

Progresso, Tecnoscienze, Post-umano, Ragione, Umanità.

Nel suo ultimo saggio sull'idea di progresso Aldo Schiavone parte da una premessa condivisibile. Il Novecento ha registrato una dissociazione, una asimmetria radicale, fra gli "sviluppi impetuosi dell'intelligenza tecnologica e scientifica" e la difficoltà di articolare "una progettualità culturale e sociale", "una razionalità politica e di governo" analoga a quegli sviluppi. Insomma, dice Schiavone, una dissociazione forte tra potenza e ragione (34). Già questa precisazione appare tuttavia problematica. Sembra infatti celare l'ideologia che permea tutto quanto il saggio, quella di un'autonomia della tecnica. Perché attribuire la potenza dal lato della tecnica e la ragione dal lato della cultura? Come se la tecnica fosse un progresso cieco e automatico, fundamentalmente ingovernabile, mentre la ragione nelle sue fragilità faticherebbe a tenergli dietro. Dunque: potenza senza ragione, ragione senza potenza. Quella dissociazione individuata da Schiavone percorrerebbe così, come un basso continuo e in modo progressivo sempre più ampio, tutta la storia dell'uomo: "fra tempi dell'evoluzione e tempi dell'intelligenza – fra storia biologica e storia culturale – si apre così una forbice destinata a divaricarsi sempre di più" (71). Ma si può mai affermare che la tecnica sia priva di razionalità, difforme da essa? Cos'altro se non gli sviluppi dell'intelligenza sociale, della cultura, promuovono la tecnica? Sembra chiaro infatti – diversamente da come pensa Schiavone – che gli usi aberranti che la tecnica ha progettato e prodotto sono il risultato dell'arretratezza o delle distorsioni in cui versa la

* Professore ordinario di Filosofia del Diritto presso l'Università degli Studi della Campania "Luigi Vanvitelli": ulderico.pomarici@unicampania.it

progettualità in ambito politico e sociale, non qualcosa di separato o di separabile. La tecnica è parte della storia della cultura e solo un sofisma può separarla. Questa impressione è suffragata dalle conclusioni che in qualche modo – come ammette lo stesso autore, anche se solo in chiave retorica (116) – risulterebbero controintuitive rispetto alla premessa iniziale e a come guardiamo il presente. Ovvero: non sarebbe solo la tecnica che storicamente si muoverebbe in chiave progressiva – dall’invenzione della ruota al Cern di Ginevra senza possibilità di ritorni all’indietro – ma esisterebbe una direzione progressiva, una freccia nel tempo, “anche nelle vicende e nei processi di quella parte della storia umana non riconducibile immediatamente al progresso tecnico”. Quindi, la linearità del progresso sarebbe assicurata nonostante due guerre mondiali, la Shoah e i totalitarismi dell’Est – dalla Russia alla Cina con centinaia di milioni di morti – il razzismo ancora imperante non certo solo negli Usa, e milioni di schiavi ancora esistenti nel nostro mondo, il colonialismo e lo sfruttamento delle risorse del Terzo e del Quarto mondo. Come si può ridurre tutto questo a “false apparenze di un percorso che solo sulla lunga durata rivela il verso autentico del suo tracciato” (119)? Meri ‘incidenti’ nelle magnifiche sorti e progressive che turbano, ma non disturbano, il sicuro incedere del progresso tecnologico verso un mondo migliore. È ovvio che lo sviluppo della tecnica si collochi in una dimensione inevitabilmente progressiva – che il treno sia un indubbio progresso per l’umanità rispetto alla diligenza – ma si potrebbe dire altrettanto dello sviluppo politico, sociale, culturale? Chi potrebbe mai sostenere che la sapienza di Heidegger sia *migliore* di quella di Platone e di Kant *solo perché viene dopo*? Secondo Schiavone, dunque, grazie alla potenza del progresso tecnologico, storia della vita e storia dell’intelligenza – che in apparenza sembrano divaricate – finiranno per ricongiungersi. Ma non in modo asintotico, bensì in modo già oggi tangibilmente prevedibile. Le tecnoscienze hanno infatti preso piede nella natura al punto che questa sarebbe destinata a scomparire, a essere *integralmente* riproducibile dall’uomo. La separazione fra natura e cultura – che ha segnato tutta la vicenda dell’umanità nella sua autocomprensione – sembra ora in via di definitiva sparizione: basti pensare alla mappatura del genoma umano avviata all’inizio degli anni ’90 dopo decenni di ricerche seguite alla scoperta della doppia elica del DNA grazie a Watson e Crick nel 1953. “I tratti essenziali della struttura genetica di ciascuno di noi” hanno rappresentato quel limite immodificabile sul quale si sono costruite le singole vite, limite che ora, per la prima volta, viene sottoposto a un terremoto “sconvolgente” (84) e sta per essere definitivamente violato: “ciò che è naturalmente divenuto” e ciò che è “tecnicamente prodotto”¹ saranno sempre meno distinguibili in quanto *totalmente* manipolabili dalle tecnoscienze. La nostra intelligenza tecnica sarà d’ora innanzi la guida del progresso umano, intervenendo e dando una forma nuova alla storia dell’evoluzione. Cosa immagina Schiavone alla fine di questo percorso? Bisognerebbe chiedersi infatti quale immagine di umanità risulti da questo governo sempre più esteso dell’ingegneria genetica: la sostituzione progressiva dell’umano con l’intelligenza artificiale, il corpo bio-informatico (89). Ma è davvero privo di problemi questo passaggio di testimone dal campo conflittuale delle etiche a quello uniforme delle scienze della vita? L’entusiasmo *posthuman* che traspare da questa prospettiva appare ingiustificato. Soprattutto nel non prendere in considerazione i problemi che questa freccia apparentemente rettilinea e progressiva può sviluppare in modo esponenziale. Certo, “è la tecnica a definire i limiti dell’orizzonte di possibilità entro il quale si muove il pensiero dell’umano” però è anche vero il reciproco. Ancora una volta: come si può separare potere e ragione? È evidente che retroagiscono l’uno sull’altro in una dialettica conflittuale e problematica. Tutt’altro dalla freccia indisturbata che

¹ Habermas 2002: 48.

giace dentro il percorso del progresso. In questa visione unilaterale proposta da Schiavone “la potenza della tecnica crea le condizioni perché il pensiero possa liberarsi” (108). Si può credibilmente immaginare una tecnica senza pensiero, o anche solo due forme di pensiero separate, *Kultur* e *Zivilisation*? Così ritorneremmo alle manniane *Considerazioni di un Impolitico*. Ancora una volta: certo, la tecnica influisce sul “costituirsi delle forme di coscienza” e sui “paradigmi morali” (109) ma come si può anche solo pensare che non avvenga il contrario? Le tecniche sono, a loro volta, un prodotto dello sviluppo sociale. Quindi il carattere progressivo della storia umana è dato certamente dalle innovazioni tecnologiche e dall’impatto sulle forme culturali ed è grazie a questo vettore progressivo della tecnica che aumentano in modo esponenziale le possibilità di scegliere. Ma, appunto, di scelte si tratta, di opzioni che non restituiscono l’immagine di un progresso *globale*. Certo, riconosce Schiavone, aumentano in tal modo anche le nostre responsabilità, ma grazie al controllo dell’intelligenza sul genoma si giungerebbe a un “comune umano” (116), “all’uguaglianza di tutto l’umano pur nella sua infinita diversità”. Ma cos’è l’uguaglianza se non biologica e cos’è l’infinita diversità se non politica, economica, sociale, culturale? Invece, grazie alla tecnica, biologico e culturale verranno *assimilati*. Schiavone trae di qui la conclusione più ottimistica: un progresso, quello globale attuale, che grazie alla tecnica consente a “fasce sempre più ampie rispetto alla totalità dell’umano” di ampliare la relazione fra potenza tecnica e “riconoscimento e valorizzazione della propria esistenza” (117). La specie umana sarebbe *ontologicamente* volta al progresso verso il futuro. Se la tecnica ristagnasse – diversamente da quanto accadeva in passato – si fermerebbe anche lo sviluppo sociale. Ma se questo è certamente vero – e solo un rinnovato luddismo potrebbe augurarselo –, ciò accade perché il pensiero tecnico-economico è diventata la forma dominante di quello sviluppo. Per precise scelte politiche, non per una forza propulsiva inerziale che animerebbe la tecnica dall’interno. Ma questo, come è stato detto, è parte del mito occidentale radicato nella “convinzione che la storia dell’umanità sia *inevitabilmente* una storia di progresso”². Perché non esiste, né è mai esistita, *la* tecnica – come sembra, con un risvolto metafisico, uscire da queste pagine – ma solo scelte determinate dai diversi poteri politici ed economici dominanti che hanno promosso, guidato, utilizzato le tecniche. La “realizzazione sempre più compiuta dell’umano” si collocherebbe in un progresso non più semplicemente lineare, ma *esponenziale*, così rapido che “non ci sarà più distinzione fra umano e macchina o fra realtà fisica e virtuale”³. Questo progresso sembra unidirezionale e oggettivo, come se la crescita *quantitativa* del progresso tecnologico fosse anche immediatamente *qualitativa*: tutto quel che si *può* fare si *deve* anche farlo? Il problema sarebbe dunque quello di adeguare continuamente lo sviluppo culturale e sociale al corso inarrestabile – e *inarrestabile perché oggettivo* – della tecnica. La quale nel corso del saggio non appare mai in discussione: “nemmeno la più spaventosa delle tragedie – afferma Schiavone alludendo alla *Shoah* – è riuscita a cambiare il verso della freccia” (120). Tecnica dunque inarrestabile, con un’aura etica a sancirne il compito di liberare l’umanità. La risposta adeguata sarebbe l’affermazione di un nuovo umanesimo che oltrepassi l’idea di persona per pensare in termini compiutamente globali un cosmo ordinato e uniformato tecnologicamente. La questione capitale che il testo di Schiavone non affronta è *la direzione, la qualità* di quel progresso. Di fronte agli accesi scontri e ai dissidi insanabili, all’incertezza che regna fra gli scienziati di fronte all’incedere della pandemia da Covid19, appare abbastanza sconcertante, ad es., l’elogio

² Benasayag - Schmit 2004: 20.

³ Kurzweil 2008: 9-10.

incondizionato alle performances della medicina globale. La risposta che sembra allora affermarsi in una parte del ceto intellettuale si risolve in un'ideologia che esalta la *naturalizzazione* della tecnica, che, in quanto tale, non può essere sottoposta a critica, ma va semplicemente assecondata, in virtù di una sorta di «storicismo teleologico», che sembra così tornare in auge. Se le tecnoscienze diventano il sapere dominante – e per statuto esse si occupano del *che cosa*, non del *perché* delle cose – dove resteranno confinate le domande fondamentali, quelle sul senso? O saranno proprio solo le scienze a fornire risposte performative a questi interrogativi? Allora, mentre tutto diventa revocabile, la potenza tecnica resterebbe sola, inconcussa, a esprimere l'alfa e l'omega della nostra forma-di-vita.

BIBLIOGRAFIA

Benasayag M. - Schmit G. 2004, *L'epoca delle passioni tristi*, Milano: Feltrinelli.

Habermas J. 2002, *Il futuro della natura umana. I rischi di una genetica liberale*, Torino: Einaudi.

Kurzweil R. 2008, *La singolarità è vicina*, Rimini: Maggioli.