



◆ ◆ ◆ ◆ ◆
**FONDAZIONE
CAMPANIA
DEI FESTIVAL**

Adotta^{UN} FILOSOFO²

**PROGETTO DI FORMAZIONE RIVOLTO
ALLE SCUOLE SUPERIORI**



Regione Campania

Presidente
Vincenzo De Luca

Direzione generale per le politiche
culturali e il turismo
Direttore
Rosanna Romano



Fondazione Campania dei Festival

Amministratore unico
Alessandro Barbano

Direttore artistico
Ruggero Cappuccio

Segretario generale
Alessandro Russo

Revisore unico
Paolo Somma

ADOTTA UN FILOSOFO

**Progetto di formazione
rivolto alle Scuole Superiori**

In memoria di
Aldo Masullo (1923-2020)

INDICE

IL PROGETTO	8	DOMENICO CONTE	80
VINCENZO DE LUCA	11	Thomas Mann e <i>La legge</i>	
Presidente Regione Campania		LEONARDO DISTASO	84
ALESSANDRO BARBANO	12	Sulla Legge	
Amministratore unico Fondazione Campania dei Festival		ANNA DONISE	88
RUGGERO CAPPUCCIO	14	La legge morale e il rischio di nichilismo	
Direttore artistico Fondazione Campania dei Festival		ERNESTO FORCELLINO	94
MASSIMO ADINOLFI	16	Socrate al Pireo	
Curatore del progetto		GIULIO GORIA	98
LE SCUOLE	20	Legge e fiducia	
MICHELE ABBATE	24	PIETRO MAFFETTONE	104
Un esempio del dibattito su <i>nómos</i> e <i>phýsis</i> nell'Atene classica: il dialogo tra Meli e Ateniesi in Tucidide		La legge e le leggi economiche	
STEFANIA ACHELLA	28	SEBASTIANO MAFFETTONE	108
La "terribile maestà" della legge e l'amore per il vivente		Da <i>politically correct</i> a <i>cancel culture</i>	
MASSIMO ADINOLFI	32	FRANCESCO MANCUSO	112
Gli uomini e la legge		Diritto e diritti, tra ambivalenze e resistenze	
GIOVANNI BISOGNI	36	EUGENIO MAZZARELLA	116
Una domanda. Molte risposte: che cos'è la legge?		Legge e giustizia	
GIANVITO BRINDISI	40	FERDINANDO MENGA	120
La legge e il diritto di morire		La lotta dei <i>Fridays for Future</i> per le generazioni future: una lezione di diritto dei giovani al mondo degli adulti	
GIUSEPPE CACCIATORE	44	BRUNO MORONCINI	124
La ricerca della giustizia tra diritto, religione e scienza		Quattro modi di morire per la legge	
GIUSEPPE CANTILLO	50	MASSIMO PALMA	130
Una traccia per una fondazione dell'etica		Rompere con l'Eden	
MICHELE CAPASSO	54	ROSALIA PELUSO	134
La legge dell'algoritmo. Tecnicizzazione e crisi della sovranità		Paradossi della legge	
NICOLA CAPONE	58	FRANCESCO PIRO	140
Sulla Legge fondamentale		<i>Nomos Basileus</i> . Uno schema didattico	
GENNARO CARILLO	62	RENATO TROMBELLI	144
La legge e la peste		Riflessioni intorno alla legge	
ANNA CAVALIERE	68	RENATA VITI CAVALIERE	150
Femminismo, diritti e giustizia sociale		Giudizio e responsabilità personale	
AGOSTINO CERA	72	VINCENZO VITIELLO	154
Vivere secondo la (propria) legge. <i>L'encomio di Elena</i> di Gorgia		Scrivere la Legge	
FABIO CIARAMELLI	76		
Polisemia della legge			

Il progetto

Dopo l'accoglienza largamente positiva della prima edizione, dedicata all'Europa, la Fondazione Campania dei Festival ha riproposto, nel 2020, il progetto "Adotta un filosofo 2".

L'iniziativa, rivolta agli studenti delle classi quarte e quinte delle scuole superiori, ha immaginato, per questa seconda edizione, una riflessione sul tema della Legge. Due i percorsi proposti: uno politico-giuridico, che investe i rapporti fra legge, diritto e giustizia; l'altro antropo-teologico, nel quale l'imperativo della Legge interroga la relazione dell'uomo con se stesso e con Dio, con la propria radice e con la propria destinazione.

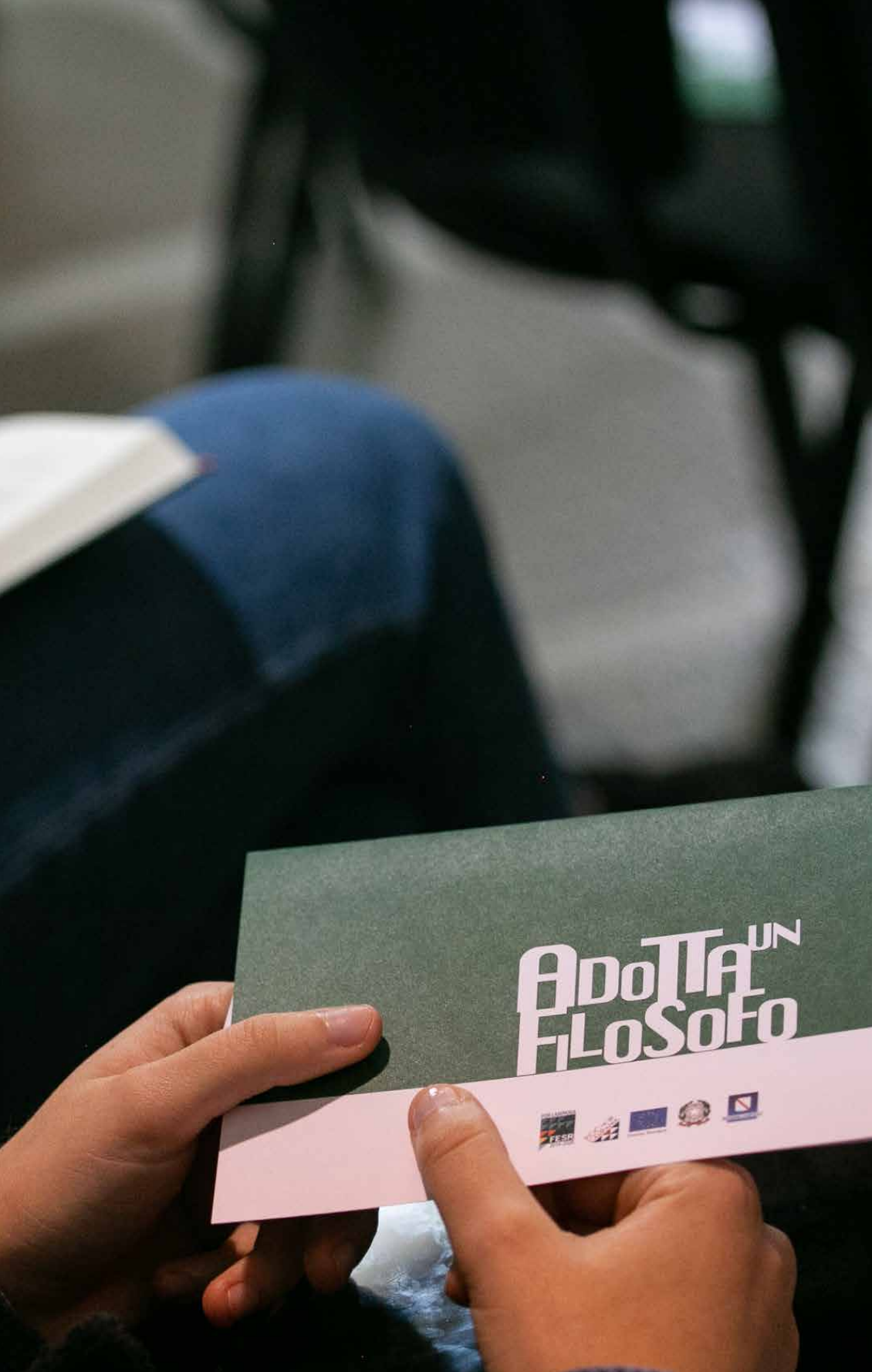
Settanta gli istituti campani coinvolti, trenta i filosofi che hanno aderito al progetto e il raddoppiamento delle lezioni per questa nuova edizione di "Adotta un filosofo 2". La Fondazione Campania dei Festival ha, infatti, predisposto che per ogni scuola, ad un primo colloquio con il filosofo "adottato" ne seguisse, dopo qualche settimana, un secondo, nel quale riprendere l'argomento trattato per approfondirlo in maniera dialettica con gli studenti.

A partire dai mesi di febbraio e marzo 2020, il progetto ha, però, subito un'interruzione, a causa dell'emergenza Covid-19 che ha interessato l'intera comunità mondiale. Alcuni istituti non hanno potuto terminare il ciclo di due lezioni. La Fondazione ha quindi invitato i filosofi a preparare la loro *lectio magistralis* a distanza e ha inviato i video alle scuole per consentire agli studenti di continuare il loro percorso di formazione.

A conclusione gli alunni hanno prodotto un elaborato testuale o multimediale realizzato singolarmente o in gruppi

da massimo tre. La Fondazione ha istituito una commissione che ha valutato e selezionato i tre migliori lavori. Agli allievi vincitori è stato consegnato un premio che, a differenza della scorsa edizione, non è consistito in un viaggio d'istruzione presso una capitale europea, come era stato ipotizzato in origine. Anche la consueta premiazione pubblica non si è potuta realizzare in presenza con la partecipazione di tutte le scuole che hanno preso parte all'iniziativa. Una piccola delegazione in rappresentanza della Fondazione ha raggiunto gli istituti e ha premiato gli studenti con la consegna di un pc.

La pandemia ha reso difficile la modalità di svolgimento di "Adotta un filosofo 2" che, con forza e determinazione, la Fondazione Campania dei Festival ha comunque deciso di portare a termine nonostante le complicazioni dovute all'incertezza della situazione contingente. Si è ritenuto, anzi, che il progetto di formazione potesse essere tanto più prezioso e necessario nei mesi segnati dal lockdown, suggerendo alle nuove generazioni una considerazione più ampia sul diritto e sul senso di comunità.



Vincenzo De Luca

PRESIDENTE REGIONE CAMPANIA

In un clima di incertezze causato dalla pandemia, riproporre il progetto "Adotta un filosofo" è stato al tempo stesso un atto di coraggio e di speranza.

In questo particolare momento storico, più che mai, abbiamo ritenuto doveroso non spezzare il filo del dialogo instaurato nel corso della prima edizione tra grandi pensatori e centinaia di studenti, che hanno avuto il privilegio di riflettere – sapientemente accompagnati – sui grandi temi che attraversano l'intera civiltà occidentale: dal diritto alla musica, dalla religione alla scienza.

Il successo di "Adotta un filosofo", organizzato dalla Fondazione Campania dei Festival, ha messo in luce quella vivacità culturale e sete di apprendimento dei nostri studenti che le istituzioni hanno il compito di tenere accesa specie nei tempi bui che stiamo vivendo. E che auspichiamo di lasciarci alle spalle anche grazie ad iniziative come questa che stimolano la riflessione critica e il dialogo costruttivo tra generazioni.

Alessandro Barbano

AMMINISTRATORE UNICO

FONDAZIONE CAMPANIA DEI FESTIVAL

Che cos'è la democrazia? È un voto libero, una costituzione che garantisca i diritti fondamentali, istituzioni in cui si realizzi un'effettiva divisione dei poteri. Ma non basta. Perché una democrazia abbia la vitalità per resistere all'usura del tempo occorre l'ampiezza e la densità del suo spazio pubblico, in cui si confrontino visioni alternative di ciò che è il bene comune. Ciò vuol dire che l'essenza della democrazia è lo spirito critico, una virtù da coltivare con tutte le energie e, soprattutto, nei luoghi dove si forma un'opinione pubblica matura e consapevole. "Adotta un filosofo" ha risposto a questa sfida, e ha voluto essere una feconda semina negli spazi dove nasce il sapere e dove la varietà delle idee forgia la personalità dei futuri cittadini.

L'idea di inviare i maestri del pensiero nelle scuole della Campania e fare in modo che gli studenti facessero propria la loro proposta dialettica, adottandola come una risorsa da far crescere dentro la comunità, si è rivelata da subito vincente. La prima edizione, incentrata sul tema dell'Europa, ha visto la partecipazione di un'ottantina di scuole medie superiori ed è culminata in un concorso di contributi testuali e video dove si è espressa la creatività dei ragazzi e la loro attitudine al lavoro di gruppo.

La seconda stagione, che questo libro rappresenta, si è svolta in trincea, a difesa dell'iniziativa nei lunghi mesi del lockdown, con lezioni in parte in presenza e in parte in smart learning, attraverso contributi registrati nella sede della Fondazione Campania dei Festival, e messi a disposizione delle scuole. Si è trattato di un impegno difficile, che abbiamo potuto onorare grazie al sostegno della Regione, tanto più prezioso in tempi d'emergenza, in cui pure gli spazi

di confronto civile e di relazione hanno subito una drastica riduzione. Stavolta il confronto è avvenuto su un tema di grande portata formativa: la legge. Ed ha prodotto gli spunti di approfondimento che questo libro raccoglie e che vi proponiamo.

Ma ogni bilancio contiene in sé un'idea di futuro. Una nuova stagione di "Adotta un filosofo", rinnovata nella formula e arricchita nei contributi, è pronta a ripartire. Perché il pensiero critico è una pianta che, da queste parti, si alimenta da sé. Cari filosofi, cari ragazzi, dove eravamo rimasti?

Ruggero Cappuccio

DIRETTORE ARTISTICO
FONDAZIONE CAMPANIA DEI FESTIVAL

ADOTTARE SE STESSI

L'adozione è il più elevato movimento umano sul fronte dell'amore. Adottare significa scegliere qualcuno o qualcosa e attivare la dinamica della cura. Si può adottare un bambino, un cane; si può adottare un metodo o una strategia. Si può perfino adottare un pensiero. Sempre, quando ha principio un atto adottivo, ha inizio un percorso che riguarda il divenire, la crescita, lo sviluppo. Cresce il bambino, cresce il metodo, si sviluppa il pensiero.

"Adotta un filosofo", in tal senso, non è un titolo casuale. La formula specchia fedelmente le intenzioni del progetto voluto dalla Fondazione Campania dei Festival, votato alla formazione delle giovani generazioni.

Ci interessava occuparci dell'imprescindibilità di una costruzione sentimentale per i ragazzi delle scuole italiane e lo abbiamo fatto affrontando il cuore del problema. Ci è sembrato fondamentale descolasticizzare il sapere, celebrando l'incontro con pensatori e filosofi che dialoghino con i ragazzi guardandosi negli occhi, scavalcando il corpus testuale e mettendo in campo i corpi viventi, pulsanti, capaci di liberare domande istintive, innescando un'esplorazione del pensiero che è il tratto insuperato del mondo greco.

Abbiamo, perciò, chiesto ai ragazzi di scegliere il filosofo da adottare, di prendersene cura e di avviare così un processo di ricerca fondato sul confronto continuo e su quella che consideriamo la più seducente delle prassi umane: l'avventura della conoscenza. Adottare un filosofo significa prendersi cura delle corrispondenze e delle differenze tra il suo pensiero e il nostro. Adottare un filosofo significa adottare se stessi.



Massimo Adinolfi

CURATORE DEL PROGETTO

Cosa è giusto? Cosa è legge? Il nodo dei rapporti fra Legge e Giustizia è al fondo dell'intera tradizione occidentale: lo si può leggere già nell'*Antigone* di Sofocle, nel conflitto tragico e irriducibile fra le leggi della città e le leggi non scritte, fisse e inalterabili, fissate dagli dèi; lo si ritrova nel cuore del Novecento, secolo grande e terribile, in cui la questione di cosa significhi un obbligo di legge, quando sia sganciato da qualunque riferimento alla giustizia, si pose in termini drammatici, perfino intollerabili.

Ma come mantenere un riferimento alla giustizia, quando la giustizia rimane – o rischia di rimanere – poco più di un ideale vuoto, e la legge si risolve in mera produzione positiva, artificiale, di norme? A cosa si ancorerà allora la sua interpretazione? Può bastare un *sentimento* di giustizia a dar fondamento all'intero mondo del diritto?

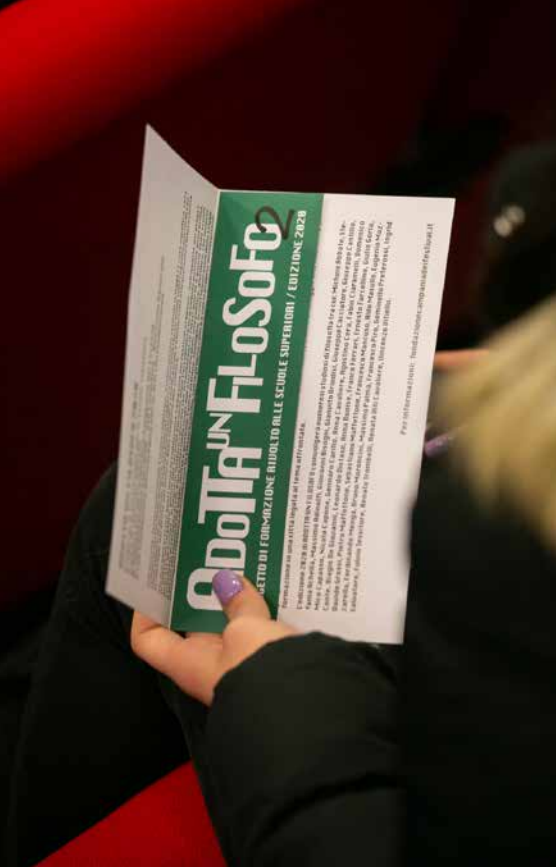
Simili interrogativi si fanno ancora più urgenti in un tempo di crisi della democrazia. In Occidente la crisi delle democrazie liberali si manifesta in molti modi e, sicuramente, ha cause diverse, non riconducibili ad un unico fattore. Ma una diagnosi sullo stato dei rapporti politici nei regimi democratici non potrebbe trascurare l'elemento della sfiducia, della disaffezione, dello scetticismo, che è forse il riflesso, insieme psicologico e sociologico, di una più profonda crisi di legittimazione che investe le democrazie mature, mentre nuove istanze e soggettività, politiche e sociali, individuali e collettive, ne modificano profondamente gli assetti.

Questa la traccia, sulla quale i filosofi che hanno accolto l'invito della Fondazione Campania dei Festival hanno potuto proporre il loro percorso di riflessione, rivolgendosi a studenti sempre molto attenti e partecipi, stimolati a inter-

venire, a ripensare e far propri i pensieri che arrivavano loro, mediati dalla grande tradizione filosofica occidentale. Istruito prima della diffusione del virus Covid-19, il percorso si è rivelato ancor più necessario nei mesi segnati dalla pandemia, e da un insieme di vulnerabilità mai prima sperimentate, che mettono in questione il senso stesso della comunità umana.

Cosa è giusto? Cosa è legge, o può diventare legge? Verso chi o verso cosa nutriamo obblighi? Quali sono i nostri diritti, quali i doveri? Domande che non hanno soluzioni, ma intorno a cui non potremo non continuare a interrogarci.

Questa la traccia: una piccola traccia. Per una ricerca da affidare alle nuove generazioni.



LE SCUOLE

IIS De Filippis Galdi Cava De' Tirreni (Sa)
Istituto Statale di Istruzione Superiore Epicarmo Corbino Contursi Terme (Sa)
Liceo Statale Alessandro Manzoni Caserta
Istituto Superiore Agostino Nifo Sessa Aurunca (Ce)
Liceo Statale Salvatore Di Giacomo San Sebastiano Al Vesuvio (Na)
Liceo Scientifico Classico E. Torricelli Somma Vesuviana (Na)
Liceo Scientifico Statale Filippo Silvestri Portici (Na)
Liceo Statale Salvatore Pizzi Capua (Ce)
IISS Grottaminarda Frigento (Av)
Liceo Bonaventura Rescigno Roccapiemonte (Sa)
IISS Rinaldo D'Aquino Montella e Nusco (Av)
Istituto Tecnico Industriale Galileo Ferraris Napoli
Liceo Ginnasio Statale Jacopo Sannazaro Napoli
Istituto di Istruzione Superiore Tilgher Ercolano (Na)
ISISS G. B. Novelli Marcianise (Ce)
Liceo Scientifico V. De Caprariis Atripalda/Altavilla Irpina (Av)
Liceo Statale Don Lorenzo Milani Napoli
Istituto Magistrale Virgilio Pozzuoli (Na)
Istituto Paritario Liceo Classico De La Salle Benevento
Istituto Superiore Liceo Artistico di Aversa Aversa (Ce)
Liceo Statale Galileo Galilei Piedimonte Matese (Ce)
Liceo Scientifico Statale Pasquale Stanislao Mancini Avellino
I.S. ITCG - L. Sc. Leonardo Da Vinci Poggiomarino (Na)
Liceo Scientifico Nicola Sensale Nocera Inferiore (Sa)
Liceo Classico con annesso Liceo Scientifico Pietro Paolo Parzanese Ariano Irpino (Av)
Liceo Classico Statale Domenico Cirillo Aversa (Ce)
Liceo Statale Don Gnocchi Maddaloni (Ce)
Istituto Superiore Caravaggio San Gennaro Vesuviano (Na)
Liceo Statale Paolo Emilio Imbriani Avellino
Liceo Statale Alfano I Salerno
Liceo Scientifico Enrico Fermi Aversa (Ce)
Istituto Superiore Statale Carlo Levi Marano di Napoli (Na)
Liceo Scientifico Statale Leonardo Da Vinci Vairano Patenora (Ce)
Liceo Classico Statale Pietro Colletta Avellino
Liceo Scientifico Statale E. G. Segrè San Cipriano d'Aversa (Ce)
Istituto Istruzione Statale Margherita Di Savoia Napoli

Convitto Nazionale P. Colletta Avellino
Istituto di Istruzione Superiore Teresa Confalonieri Campagna (Sa)
IIS Besta Gloriosi Battipaglia (Sa)
Convitto Nazionale Statale Giordano Bruno Maddaloni (Ce)
Liceo Classico Pietro Giannone Benevento
Liceo Statale Comenio Napoli
Liceo Statale Niccolò Jommelli Aversa (Ce)
Istituto Statale di Istruzione Superiore Rita Levi Montalcini Quarto (Na)
Liceo Scientifico Galileo Galilei Napoli
Istituto Statale Istruzione Secondaria Superiore Amaldi - Nevio Santa Maria Capua Vetere (Ce)
IISS Ruggero II Ariano Irpino (Av)
Liceo Classico Statale - Liceo delle Scienze Umane Francesco Durante Frattamaggiore (Na)
Liceo Enrico Medi Battipaglia (Sa)
Liceo Classico Statale G. Carducci Nola (Na)
Liceo Alfonso Gatto Agropoli (Sa)
Liceo Statale Publio Virgilio Marone Avellino
ISS F. Caracciolo - G. da Procida Procida (Na)
Liceo Statale Plinio Seniore Castellammare Di Stabia (Na)
Istituto d'Istruzione Secondaria Superiore Giancarlo Siani Casalnuovo di Napoli (Na)
Istituto d'Istruzione Superiore Pomponio Leto Teggiano (Sa)
I.I.S. A. M. de' Liguori Sant'Agata de' Goti (Bn)
I.I.S. G. Marconi Torre Annunziata (Na)
Liceo Statale Leon Battista Alberti Napoli
I.S.I.S. Rosario Livatino Napoli
Liceo Statale Pasquale Villari Napoli
I.I.S.S. Francesco Saverio Nitti Napoli
Liceo Scientifico Statale Andrea Genoino Cava De' Tirreni (Sa)
Liceo Statale Publio Virgilio Marone Meta (Na)
Istituto di Istruzione Superiore Perito Levi Eboli (Sa)
Liceo Scientifico Linguistico Statale V. Cuoco T. Campanella Napoli
Istituto d'Istruzione Superiore Enrico Fermi Vallata (Av)
Liceo Statale Mons. B. Mangino Pagani (Sa)
Liceo Scientifico Statale Francesco Severi Castellammare Di Stabia (Na)
Istituto Statale di Istruzione Superiore Vittorio Emanuele II Napoli



MICHELE ABBATE

Insegna Storia della Filosofia Antica e Tardo-Antica presso l'Università di Salerno. È membro dell'*Accademia Platonica Septima Monasteriensis*. Si occupa, in particolare, della tradizione platonica e del pensiero presocratico.

Un esempio del dibattito su *nómos* e *phýsis* nell'Atene classica: il dialogo tra Melii e Ateniesi in Tucidide

Nel libro I della *Repubblica* di Platone, il personaggio Trasimaco propone una definizione del concetto di *díkaion* ("ciò che è giusto") che si delinea come una negazione di ogni valore etico. L'intero dialogo appare sostanzialmente finalizzato al superamento di tale concezione che ha il suo assioma fondativo nella definizione del giusto come utile (*symphéron*), interesse e diritto del più forte. Tale concezione appare riconducibile all'intenso dibattito etico-politico sviluppatosi ad Atene fra il V e il IV a.C. in relazione ai concetti di *nómos* (sostanzialmente "legge") e *phýsis* ("natura").

Un esempio illuminante di ciò appare racchiuso nel dialogo tra Melii e Ateniesi, contenuto nel libro V della *Guerra del Peloponneso* di Tucidide, opera in cui, come noto, viene narrato il conflitto tra Atene e Sparta. Lo storico greco immagina un dibattito tra le due parti all'indomani della violentissima rappresaglia attuata da Atene nei confronti degli abitanti dell'isola di Melo. In effetti, i Melii, in quanto coloni spartani, volevano mantenersi estranei alla guerra, senza parteggiare per nessuno dei due contendenti. Nel dialogo viene così messo in scena uno scontro dialettico: gli Ateniesi ricoprono il ruolo del più forte, presentando argomenti che, sulla base dell'interesse politico, mirano a giustificare la volontà di dominio nei confronti dei più deboli. I Melii, dal canto loro, si avvalgono di considerazioni legate al concetto tradizionale di giustizia per difendere la propria autonomia.

Il dialogo entra fin dalle prime battute nel vivo della questione. Gli Ateniesi invitano i loro interlocutori ad abbandonare ogni tipo di astratto e velleitario discorso su ciò che è giusto e ciò che è ingiusto. In ballo è la sopravvivenza della piccola Melo: come precisano subito i membri della delegazione ateniese,

tutto il resto sono lunghi discorsi fatti di belle parole. La proposta degli Ateniesi è che si faccia quanto è realmente possibile, nella consapevolezza che la valutazione fondata sul diritto si pratica, nel ragionare umano, solo quando le due parti siano vincolate da una simile condizione, altrimenti sono i più forti a porre le alternative e i più deboli si devono adattare (cap. 89).

In tale contesto non è possibile il ricorso alla distinzione tradizionale fra giusto e ingiusto. Gli isolani non possono fare appello alla dimensione del diritto perché la discussione non verte sui concetti astratti di "giusto" e "ingiusto". Nell'ambito di ciò che è realisticamente utile (*symphéron*), per i Melii in gioco è la loro salvezza, mentre per gli Ateniesi un rafforzamento del loro impero. L'utile è il fattore che determina il passaggio da una forma di etica tradizionale a quella che si può considerare, come nel discorso di Trasimaco nella *Repubblica*, l'"anti-etica" del più forte, il cui interesse diviene ciò che il debole è costretto a riconoscere come giusto. In questo contesto non vi sono vie d'uscita: è solo la forza a dettar legge. Come precisano gli Ateniesi, si può discutere nell'ambito del diritto solo se vi è parità di forze. Quando i Melii chiedono perché gli Ateniesi non accettino la loro amicizia, consentendo loro di rimanere neutrali, la risposta degli Ateniesi appare dettata da un algido pragmatismo politico: l'ostilità dei Melii non è per essi dannosa quanto la loro amicizia. Quest'ultima, infatti, sarebbe prova della debolezza agli occhi degli alleati, mentre l'odio apparirebbe invece come un segno della loro forza (cap. 95).

Nell'ambito della *Realpolitik*, la legge del più forte si presenta in tutta la sua drammatica evidenza: non c'è più spazio per un astratto concetto di giustizia. L'oggetto in discussione è la salvezza di Melo – sottolineano gli Ateniesi –, il che significa non opporsi a chi è di gran lunga il più forte (cap. 101). Ma gli oligarchi dell'isola non sembrano accettare il dato di fatto che di fronte agli Ateniesi ogni tentativo di appellarsi al concetto tradizionale di giustizia fallisce in partenza. Essi si affidano a quel religioso timore che in tutti dovrebbero incutere gli dèi, oltre che alla speranza di un intervento di Sparta in loro aiuto. L'algida risposta degli Ateniesi si può intendere come il capovolgimento della concezione tradizionale del fondamento divino della giustizia: non solo tra gli uomini, ma, per quanto se ne sa,

anche tra gli dèi stessi un necessario e naturale impulso spinge a dominare su chi si può sopraffare (cap. 105).

La legge del più forte, quindi, non vale solo per gli uomini, ma riguarda anche gli dèi: originariamente garanti della giustizia e fonti di terribili punizioni per gli ingiusti, essi sono vincolati, come gli uomini, alla "natura necessaria e inevitabile" (*phýsis anankàia*) propria della legge del più forte. Pertanto, nell'universo anti-etico del realismo politico, problematicamente delineato da Tucidide, la violenza appare sempre giustificata: persino fra gli stessi divini tutori dell'ordine cosmico non regna più *díke*, cioè un astratto principio di giustizia, ma *anánke*, la necessità dettata dalla *phýsis*, dall'ordine naturale delle cose. Ma gli Ateniesi non si limitano a estendere la legge del più forte al mondo divino: essi ne fanno un principio necessario e vincolante, quasi una legge storico-biologica connaturata alla stessa esistenza. Questa legge, dicono gli Ateniesi, non è stata stabilita da loro, né sono stati loro i primi a essersene avvalsi: l'hanno ricevuta già vigente, a loro volta la consegneranno a chi verrà dopo di loro ed è destinata ad avere valore eterno (*esómenon es aièi*). Del resto, continuano gli Ateniesi, chiunque, se si trovasse a disporre di una forza pari alla loro, si comporterebbe allo stesso modo (cap. 105). Il principio universale della forza viene così drammaticamente delineato da Tucidide come un *nómos* che ha valore eterno, una legge scolpita nella *phýsis* di ogni individuo e di ogni comunità.

I punti di contatto tra quanto sostengono gli Ateniesi nel dialogo tucidideo e la teorizzazione del nichilismo etico a opera di Trasimaco nella *Repubblica* appaiono evidenti: il giusto è l'utile del più forte. Nel caso dell'isola di Melo, non si tratta di un astratto dibattito sull'etica, ma del destino e della sopravvivenza dell'isola e dei suoi abitanti. La tragica fine dei Melii lo sta a dimostrare.

STEFANIA ACHELLA

Insegna Filosofia Morale all'Università di Chieti-Pesca-
ra, presso la quale coordina il laboratorio di "Migration
Studies". Dirige le riviste "Itinerari" e "Studi Jaspersiani".
Studiosa di filosofia classica tedesca, attualmente la sua
ricerca si concentra sull'intreccio tra filosofia e scienza
nell'Ottocento, sul tema del corpo e sul contributo del
pensiero femminista nella riflessione filosofica.

La "terribile maestà" della legge e l'amore per il vivente

Nel suo itinerario di formazione un giovane Hegel, an-
cora vicino agli studi di teologia, ma piuttosto lontano dalla
formulazione del proprio sistema filosofico, si trova a fare
i conti con l'idea di legge. A muoverlo è lo sforzo di com-
prendere il meccanismo che regola la comunità politica che
egli avverte lacerata, da un lato da una tensione fortemente
egoistica all'isolamento, dall'altro da una tendenza alla disso-
luzione del singolo in una forma comunitaria che neutralizza
le differenze. I due modelli di legge dominanti che egli indi-
vidua alla base di questi contrapposti atteggiamenti sono
quello che definisce la «maestà della legge» – che trova la
sua massima espressione nella religione ebraica – e la legge
soggettiva – che si incarna nell'imperativo categorico kan-
tiano. A questi due modelli egli contrappone l'idea di amore
che rimanda a un principio di "legalità" e di comprensione di
tutt'altra natura.

Il problema che secondo il filosofo contraddistingue
ogni legge oggettiva ed eteronoma, così come quella legge
che tiene conto solo delle istanze del soggetto, sia pure di
un soggetto trascendentale, è il rapporto che esse creano di
assoggettamento e subordinazione. C'è una legge e c'è chi vi
deve ubbidire. Che sia la legge di Dio rivolta all'uomo o quella
dell'Io che intende piegare le inclinazioni alla ragione, questo
non muta la natura del rapporto di sottomissione.

L'esempio positivo a cui guarda Hegel è invece un
giovane Gesù, interpretato in senso socratico, condannato
a una tragica morte, ma a una morte nel segno dell'amore
che si oppone all'assolutizzazione della legge. Come viene
mostrato nei Vangeli, Gesù adotta comportamenti di gran-
de libertà nei confronti di istituzioni (il sabato, il divorzio, il

Tempio) così come rispetto a persone giudicate impure (lebbrosi, samaritani, pubblicani, ecc.) e subordina la legge alla predicazione di un messaggio d'amore. Questa sarà anche la scelta di Paolo che, opponendosi ai giudeo-cristiani, che facevano coesistere la fede in Cristo con l'osservanza della *Tōrāh*, sostiene l'inutilità della legge e dei suoi comandamenti (*Gal* 2,16; *Rom* 3,28).

Gesù, come Socrate, si oppone alla legge positiva, interrogando la propria coscienza. Questo non significa però ricondurre il comportamento di Gesù alla legge soggettiva kantiana. Anche se essa rappresenta un passo avanti rispetto alle leggi civili, nell'imperativo categorico resta comunque un confine invalicabile: l'universalità della legge rispetto all'individualità dell'inclinazione. In esso permane un processo di assoggettamento.

Solo la vita, attraverso l'amore, riesce per Hegel ad accordare entrambi i lati: quando la vita soppianta il comando, «la legge perde la sua forma» e la comunità torna a vivere. La legge alla base della vita non trascende i membri che unifica, né divide l'uomo nelle sue facoltà. In questa forma di rapporto, scrive Hegel, il «vivente sente il vivente».

La legge immanente alla vita non impone quindi niente dall'esterno: il rispetto della vita dell'altro, del comportamento etico, della relazione, non nasce da una legge imposta, ma dalla comune vita che ci appartiene e alla quale apparteniamo. Questo aspetto diventa chiaro se lo guardiamo dal lato *negativo* della legge: la pena. Se presso gli Ebrei la punizione era imposta dalla legge e si manifestava come una forza esterna in cui il dovere e la sua realizzazione erano separati, nella cristianità la punizione diventa il «destino». Nel violare l'altro violo me stesso, perché «la vita come vita non è diversa dalla vita», e quella vita violata «mi sta di contro come destino». Alla «terribile maestà» della legge che domina il particolare e tiene l'uomo in sua ubbidienza, ma che non riesce ad annullare la colpa perché come legge estranea non ha potenza di agire prima dell'azione, Hegel oppone il *destino* che riconosce la coscienza come totalità e «poiché questa totalità è un vivente che ha violato se stesso, può di nuovo ritornare alla sua vita, all'amore». Questo ritorno

non è imposto da nessun comando esteriore né interiore, ma è un movimento interno alla vita, immanente a essa. La *vita offesa*, violata, può trovare *guarigione* solo attraverso se stessa. Ubbidire alla legge della vita significa allora aderire alla propria natura più profonda, alla propria natura di viventi. Dinanzi a questa legge, quella oggettiva deve fermarsi.

È questo il senso della protesta di Antigone, il cui agire anti-nomotetico e antinormativo esprime la necessità di seguire la legge inscritta nella natura, nel *ghenos*. L'amore di Antigone per il fratello mostra un rispetto per l'altro in quanto membro della comunità dei viventi, un'accoglienza per chi si è posto fuori dalla legge, senza nessun tentativo di assoggettarlo, di norma(lizza)rlo. È a partire da questa forma di relazione con l'altro, che nel giovane Hegel si esprime nell'amore, che si può capire forse meglio il senso di quella legge del vivente, la dialettica, che il filosofo svilupperà successivamente e che ancora oggi ci mostra la necessità di tenere insieme nella legge la vita.

MASSIMO ADINOLFI

Insegna Filosofia Teoretica presso l'Università di Napoli Federico II. Già Consigliere del Ministro della Giustizia Andrea Orlando, è editorialista de "Il Mattino". Dirige con Vincenzo Vitiello la rivista di filosofia "Il Pensiero".

Gli uomini e la legge

Primo passo: la legge deve trovar fondamento nella giustizia. Da qualche parte, in qualche modo, essa deve mantenere un riferimento alla giustizia.

Dico: in qualche modo, perché questo modo può essere anche quello spregiudicato che Blaise Pascal indicava in una celebre *pensée*: «non potendosi fare in modo che il giusto fosse forte, s'è fatto in modo che il forte fosse giusto». La qual cosa non vuol dire solo che la giustizia interviene a mascherare il fatto della forza, ma che persino la forza ha bisogno di ammantarsi di giustizia: da sola, dunque, non è forte abbastanza.

Jacques Derrida ha commentato lungamente questa riflessione pascaliana, per portare allo scoperto il "fondamento mistico dell'autorità", ossia quella violenza a-legale, non legale né illegale, che necessariamente accompagna la fondazione di un ordinamento giuridico. Il che però non toglie che quell'ordinamento ha comunque bisogno di indossare l'abito, almeno l'abito, della giustizia.

E dunque, per quanto il riferimento alla giustizia sia problematico, e il diritto sempre di nuovo esposto a contestazione, e messo in discussione, un certo ideale di giustizia rimane l'orizzonte (indecostituibile, dice Derrida) del diritto.

Ma che fare quando al diritto, quando alla legge ci si ribella non già perché ingiusta, ma anche se giusta, e persino perché giusta, perché incarna la giustizia stessa? Che fare, in altre parole, quando dinanzi alla legge giunge un uomo che avanza la pretesa di rimanere invendicato nel suo torto, che non si rende alla giustizia della legge neppure nell'ipotesi che essa si imponga con l'evidenza incontestabile di una verità inconfutabile?

Quest'uomo è esistito, almeno nelle pagine di Fëdor Dostoevskij, viveva nel sottosuolo e non rinunciava a ribellarsi anche contro l'impossibile, a protestare persino perché due per due fa quattro, e insomma a rifiutarsi alla legge non perché nel suo "fondamento mistico" ingiusta o violenta, ma per il puro e semplice piacere di non rendersi ad essa, senza avere altra ragione che non fosse quella di affermare sé e la propria libertà contro la legge, non importa quale essa fosse. Affermare se stesso anche contro il proprio vantaggio, la propria convenienza, il proprio interesse.

E che fare, invece, se si desse una condizione diametralmente opposta, se dopo aver rispettato, dopo non aver chiesto altro se non di obbedirvi in ogni suo aspetto – qualunque richiesta essa avanzasse, e in qualunque condizione l'obbedienza lo costringesse –, se dopo tutto ciò la legge respingesse quest'uomo e lo condannasse?

Anche quest'uomo è esistito nelle pagine di uno scrittore: si tratta di Franz Kafka. Che ne ha raccontato la vita, spesa vanamente fino all'ultimo dei suoi giorni a cospetto della legge, non chiedendo altro che di varcare la porta e di adempierla, rimanendone tuttavia radicalmente escluso, in un brevissimo ed enigmatico racconto che proprio così si intitola: *Vor dem Gesetz*, davanti alla legge. Infinitamente davanti.

Nell'uno e nell'altro caso, in Dostoevskij come in Kafka, l'uomo e la legge non si incontrano, rimangono estranei l'uno all'altra, a una distanza incolmabile. Non c'è ragione, che la legge possa esibire, per giustificarsi innanzi all'uomo, a cui l'uomo del sottosuolo di Dostoevskij sia disponibile ad assentire, così come non c'è nulla che l'uomo di campagna, nel racconto di Kafka, possa fare perché il guardiano della legge si mostri infine condiscendente, e gli consenta di varcare il regno della giustizia. Che rimane così fuori della portata dell'umana comprensibilità.

Si tratta di situazioni che, in un linguaggio esistenzialistico, potremmo definire situazioni-limite, ma che risiedono in un fatto di natura logica, se è lecito chiamarlo così, con un piccolo ossimoro. Il fatto in questione è la distanza alla quale ogni regola si colloca rispetto alla vita che deve regolare. Lo

sapeva bene Ludwig Wittgenstein, che nelle *Philosophische Untersuchungen* vi ha costruito sopra un paradosso inespugnabile con i soli mezzi della ragione, del *logos*, che in fondo insiste sullo stesso dilemma: nessuna regola basta a se stessa. E ogni regola può diventare oscura e impenetrabile (come la Legge di Kafka), così come si può trovare sempre un uomo che non vorrà riconoscerla per tale (come l'uomo di Dostoevskij).

Se il paradosso è inespugnabile logicamente, non vuol dire che non possa trovare soluzione in altro modo. Wittgenstein indica quale: in una *forma di vita*. Ossia: costruendo le condizioni perché le leggi siano fatte per gli uomini, e gli uomini per le leggi. Costruendo la mediazione (storica, civile, culturale) che lega gli uni alle altre. E non è in fondo questa la condizione che consente alle nostre democrazie di funzionare? Non aveva forse ragione John Dewey, *The Task Before Us* (1939), quando sosteneva che la democrazia è anzitutto un certo tipo di *homo democraticus*? Potrà mai esistere, infatti, un regime giusto, se gli uomini non sono giusti? E potranno mai esistere uomini giusti, sotto un regime ingiusto?

GIOVANNI BISOGNI

Insegna Filosofia del diritto all'Università di Salerno, dove fa parte del Collegio dei docenti del Dottorato in Scienze giuridiche. Collabora con l'Istituto italiano per gli studi filosofici di Napoli. Si occupa del rapporto fra diritto e politica (anche in prospettiva storica) e del ruolo dei giudici nelle società contemporanee

Una domanda Molte risposte: che cos'è la legge?

È possibile vivere senza leggi? Certamente no: una qualche legge è pur sempre necessaria per poter vivere insieme e forse solo coloro i quali l'hanno profondamente introiettata possono farne davvero a meno. Dunque, la *legalità* è indispensabile.

Eppure, non ogni legge è buona per garantire la convivenza. Il suo contenuto non è affatto irrilevante: non si tratta di mettersi d'accordo se tenere la mano destra o la sinistra quando si guida, e solo leggi che "persuadano", solo leggi che invitino a una spontanea obbedienza – in breve, solo leggi che godano di *legittimità* – possono dirsi degne del nome che portano.

Fondamentalmente sono questi i termini entro cui la civiltà occidentale ha discusso dall'antichità fino a oggi del *problema* della legge. Sì, la legge è un problema, lo è sempre stato: una società non può fare a meno di leggi, ma a questo scopo non sono tutte uguali – altrimenti guarderemmo alla legge solo dal punto di vista *formale*, la legge come tutto ciò che è prodotto dal legislatore – e, quindi, occorre averne una considerazione anche *materiale*, per ciò che esse dispongono; purtroppo, però, una risposta definitiva in questo senso non v'è mai stata ed è sempre variata storicamente.

Ad esempio, se volessimo cercare quella attualmente prevalente, sarebbe del tutto normale rivolgersi alla Costituzione del 1948. La nostra Costituzione "usa" molto la legge, "usa" nel senso che demanda alla legge la regolazione di molte materie, ma – potrà sorprendere – non ne fornisce una definizione, e non la definisce perché i costituenti non ne avvertirono il bisogno. Ai loro occhi la Costituzione si inseriva in una tradizione che aveva già dato una risposta al problema

della legge – una risposta che, però, essi non prevedero sarebbe gradualmente tramontata, e proprio grazie alla Costituzione che stavano scrivendo.

Questa tradizione ha la propria origine nella *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* del 1789. È lì che con molta chiarezza e anche molta superbia – ma, si sa, senza superbia non si fanno le rivoluzioni – si dice che cosa debba essere la legge d'allora in poi. Essa deve essere «espressione della volontà generale», e il suo non può essere un contenuto qualsiasi, ma deve essere sempre eguale con i suoi destinatari – deve essere generale e astratta – e deve proteggere i «diritti naturali ed imprescrittibili dell'uomo», che – senza alcuna vaghezza o genericità – sono «la libertà, la proprietà, la sicurezza e la resistenza all'oppressione».

È con la *Déclaration* che inizia quella che potrebbe dirsi la “primavera” della legge (o, meglio, della sua concezione moderna). Alla legge, alla legge in sé, quasi indipendentemente dalle persone in carne e ossa che l'hanno votata, si guarda come a un rimedio contro soprusi e arbitri, come dispensatrice di giustizia – una giustizia mondana, che non pretende l'attesa dell'aldilà –, persino come fonte di ispirazione stilistica se Stendhal, nello scrivere *La Certosa di Parma*, confessa di leggere «ogni mattina due o tre pagine del codice civile, allo scopo di essere sempre naturale».

Ma è una “primavera” che non dura molto. Già Marx – come noto – svela quanto dietro a quell'“uomo” di cui si vogliono tutelare i diritti fondamentali si celi, invece, un gruppo sociale dalle caratteristiche molto meno generali e astratte: la borghesia. Ma è soprattutto nei fatti, nell'evolvere della storia politica e costituzionale europea della seconda metà del XIX secolo, che “la legge” – altro che espressione della volontà generale – «è veramente barbara, e prova l'indifferenza crudele della classe borghese circa i bisogni del popolo», come uno dei fondatori del «Corriere della sera», Eugenio Torelli Viollier, ebbe modo di commentare dinanzi all'(ab)uso della legge nei moti di Milano del 1898. La legalità inizia a separarsi dalla legittimità: la legge diventa uno «stampo» nel quale «si può colare oro o piombo» (Piero Calamandrei), ma ormai, da un lato, la legge ospita sempre più “piombo” – dalle leggi limitative della libertà di stampa a quelle soppressive dei partiti politici, fino alle leggi razziali – e, dall'altro lato, l'“oro” – la legittimità – lo si preferisce calare in altri “stampi”, che siano i comandi

del leader carismatico, del capo del governo, del presidente del *Reich*, del dittatore.

Dinanzi a tale quadro e dinanzi all'esigenza di ridar splendore alla legge, ai costituenti sembrò normale limitarsi a rispolverare la tradizione che l'aveva resa grande e ad aggiornarla ai tempi di una società di massa, sia nella forma – una volontà generale più rispettosa del pluralismo politico e sociale – che nella sostanza – non più circoscritta a proteggere i “vecchi” diritti di libertà e proprietà. Non si resero conto che, invece, quello splendore lo stavano attribuendo a un'altra legge, una legge di tipo un po' diverso da quella del passato: la Costituzione. Lo attribuirono arricchendone il contenuto molto più di quanto non disponesse la *Déclaration* – in modo da evitare che un giorno potesse essere accusata di parzialità –; lasciandola vaga, indeterminata, “programmatica”, come si disse allora – in modo da agevolare la composizione degli interessi e l'accomodamento del pluralismo –; e infine rendendola rigida, non modificabile da parte della legge divenuta ormai “ordinaria” – in modo da impedire che nel suo “stampo” vi potesse essere colato “piombo” da parte di una maggioranza contingente e insipiente.

È questa la risposta al problema della legge che oggi abbiamo a disposizione. Una risposta che ha avuto il suo successo – permettendo uno sviluppo democratico del tutto inusitato rispetto al passato – e che pare riscuotere ancora consensi se i ripetuti tentativi di modifica organica, anche solo limitati alla parte II, sono naufragati dinanzi alla volontà popolare.

Ma – non v'è dubbio – è una risposta che non è esaustiva. Nulla garantisce che le leggi ordinarie siano all'altezza della Costituzione e ancora oggi v'è chi lamenta la sua inattuazione; inoltre, anche quando viene applicata direttamente dai giudici, non fornisce sempre la soluzione per ogni questione controversa e, anzi, di regola se ne astiene perché, nata in un clima fortemente pluralistico, mal tollera il pensiero unico, l'omogeneizzazione politica e sociale che sa già in anticipo quale risposta dare al caso nuovo.

E soprattutto è una risposta storica, e non per ribadire la sua caducità, ma – tutt'al contrario – per ricordare che la Costituzione, pur essendo forse la massima espressione del governo delle leggi, richiede degli uomini per farla funzionare, e quegli uomini siamo noi.

GIANVITO BRINDISI

È professore associato di Filosofia del diritto presso l'Università degli Studi della Campania Luigi Vanvitelli, dove insegna Didattica del diritto, ed è docente esterno del Corso di Perfezionamento in Teoria Critica dell'Università degli Studi di Firenze. Afferisce al Centro Interuniversitario di Ricerca Bioetica (C.I.R.B.).

La legge e il diritto di morire

Uno degli snodi più problematici e delicati del rapporto tra legge e vita è certamente costituito dal ruolo giocato dal diritto in relazione alla morte in quanto parte della vita. La gestione tecnica delle negatività dell'esistenza e il discorso medico sono infatti giunti, come affermava Hans Jonas, a procrastinare la fine oltre il punto in cui il paziente è in grado di dare un valore alla vita¹. È una tale configurazione storico-sociale ad aver determinato una nuova soglia di problematizzazione della morte e conseguentemente nuove domande morali e nuove rivendicazioni normative – tra cui quella del diritto di morire – alle quali solo la comprensione della specificità delle partizioni morali ed epistemologiche loro proprie può consentire di fornire una risposta equilibrata.

Epistemologi come Georges Canguilhem, storici come Philippe Ariès e sociologi come Norbert Elias hanno rilevato in vario modo che il potenziamento della vita prodotto dal processo di medicalizzazione dell'esistenza originatosi nel XIX secolo si è rovesciato nell'esclusione della dimensione soggettiva ed esistenziale del malato e del morente², nel rifiuto inconscio dell'accettazione della morte. In un simile quadro, il diritto di morire rappresenta una concreta possibilità di restituire al soggetto una griglia entro la quale gestire il suo congedo dal mondo.

1 H. Jonas, *Il diritto di morire* (1985), tr. it. di P.P. Portinaro, Il melangolo, Genova 1991, p. 19.

2 Cfr. G. Canguilhem, *Écrits sur la médecine*, Seuil, Paris 2002; Ph. Ariès, *Storia della morte in Occidente dal Medioevo ai nostri giorni* (1975), tr. it. di S. Vigezzi, Rizzoli, Milano 1989; N. Elias, *La solitudine del morente* (1982 e 1985), tr. it. di M. Keller, il Mulino, Bologna 2005.

Nel dibattito sviluppatosi intorno ai casi di Piergiorgio Welby, Eluana Englaro e Dj Fabo si è frequentemente fatto appello a una legge sul diritto di morire, che la stessa giurisprudenza ha invero riconosciuto, sebbene soprattutto come diritto negativo fondato sull'art. 32 Cost., che non consente di tradurre il diritto alla salute in un dovere alla salute, salvo che il rifiuto di curarsi comprometta la salute altrui. Ciò nonostante, sono molte le voci che giudicano scandalose queste soluzioni giurisprudenziali e disconoscono la legittimità dell'appello alla legge, presentando le ipotesi di eutanasia volontaria e di suicidio assistito come prive di soluzioni di continuità con l'eutanasia non volontaria e involontaria, e così disconoscendo che il regime di normatività che costituisce una vita non si esaurisce affatto nella sfera legale.

Nello stato attuale delle nostre società, la messa a punto di una legislazione che tenti di sanare il conflitto tra valori si profila allora come una scelta opportuna. Se si seguisse infatti quella che Carl Schmitt ha definito l'aggressività immanente alla logica del valore, il conflitto di fronte al quale si trova il legislatore sarebbe destinato a non risolversi, pena l'annullamento del valore contrario a quello accolto. Lo scontro istituzionale dispiegatosi intorno al caso Englaro testimonia appunto di una simile logica, tesa a direzionare con violenza le decisioni sulla vita, e contro la quale lo stesso Schmitt sosteneva che «è compito del legislatore [...] stabilire la mediazione [...] e impedire il terrore dell'attuazione immediata e automatica dei valori»³.

E dunque, benché nel corso dell'ultimo secolo la legge abbia subito numerosi e giustificati attacchi, oltre a un depotenziamento indotto dai processi di trasformazione del diritto, ciò nondimeno, in casi come quelli in oggetto, una legge realisticamente intesa come espressione delle istanze normative della società in divenire, o come giusta ponderazione tra le forze sociali, conserva un valore. Una legge, beninteso, che non imponga dall'esterno alcuna magistratura bioetica a medici e pazienti, che non si spinga a defini-

re criteri oggettivi di dignità o di qualità della vita, ma che si limiti a riconoscere il diritto di un soggetto inteso come istanza valutante di natura assiologica, storica e corporea irriducibile al sapere medico. È tale principio di autoaffermazione, accompagnato dalla richiesta di porre fine a sofferenze insopportabili, a delegittimare le ipotesi di eutanasia non volontaria e involontaria.

Se il morire, e così la coscienza o il sentimento che se ne ha, non è un dato sempre identico a sé, legato com'è all'apertura storica nella quale il soggetto di volta in volta si trovi, il diritto di morire si afferma nella misura in cui si sia instaurata una nuova soglia di intollerabilità della vita, un sentimento di insoddisfazione rispetto alla configurazione fattuale, epistemologica e morale data. Una configurazione sociale, si sa, non si trasforma per decreto, ma una legge intesa come descritto può fungere da stimolo per la legittimazione di una normatività già diffusa socialmente in un certo grado, oltre a liberare i medici dalla difficile situazione in cui sono costretti, così che non debba cioè più richiedersi loro un atto eroico, vale a dire punibile e al contempo giusto.

³ C. Schmitt, *La tirannia dei valori* (1960), a cura di G. Gurisatti, con un saggio di F. Volpi, Adelphi, Milano 2008, p. 67.

GIUSEPPE CACCIATORE

È professore emerito di Storia della Filosofia presso l'Università Federico II di Napoli, dove ha anche diretto il Dipartimento di Filosofia. Socio Nazionale dell'Accademia dei Lincei, è stato presidente della Società Italiana degli Storici della Filosofia dal 2010 al 2014.

La ricerca della giustizia tra diritto, religione e scienza

«Se la giustizia scompare, non ha più alcun valore che vivano uomini sulla terra».

«Qualunque azione è *conforme al diritto* quando per mezzo di essa, o secondo la sua massima, la libertà dell'arbitrio di ognuno può coesistere con la libertà di ogni altro secondo una legge universale».

(I. Kant, *La metafisica dei costumi*, tr. it. di G. Vidari, a cura di N. Merker, Laterza, Roma-Bari 1983, risp. pp. 165, 35)

«Appartiene al diritto umano e alla naturale libertà di ciascuno l'adorare quello che si vuole, né può danneggiare o giovare un altro il sentimento religioso di uno. E nemmeno può essere sentimento religioso il costringere alla religione, la quale deve essere accettata spontaneamente, non con la forza, dal momento che anche i sacrifici vengono richiesti a un animo che li offre di buon grado».

(Tertulliano, *Apologeticum*, XXIV, 6, 9; tr. it. di E. Buonaiuti, Laterza, Bari 1972, pp. 151-153)

Pur non mostrando alcuna intenzione di dettare norme di comportamento o imperativi etici, la filosofia critica e storica alla quale mi ispiro può comunque tracciare, riferendosi all'ambito del diritto e della giustizia, una cornice generale di valutazione del fatto giuridico (e, dunque, anche del momento della effettività della legge e della stessa prassi giudiziaria) che invita a mai trascurare il principio aureo – quante volte disatteso o comunque considerato un retorico orpello – secondo il quale l'elemento normativo dovrebbe avere come fine quello di armonizzarsi con i bisogni della

sicurezza e del benessere, con le esigenze quantitative e qualitative della vita, con le necessità imposte dalla situazione storica.

Prendo allora le mosse dall'antico monito di Giambattista Vico che invitava a individuare e a capire la "natura delle cose" a partire dal loro "nascimento". Il richiamo al grande filosofo napoletano mi consente, peraltro, anche di sottolineare come il mio particolare modo d'esser filosofo (che spesso s'intreccia con un particolare modo d'essere storico e critico della cultura, dei concetti e delle idee) trova proprio nel diritto una chiave di accesso privilegiata alla comprensione dei processi storici e sociali. Vico, infatti, geniale scopritore della centralità gnoseologica del nesso *verum/factum*, quando deve passare dal livello di indagine metafisica e ontologica delle relazioni tra finito e infinito, ideale e reale, unità e molteplicità, a quello della civilizzazione umana, invita proprio a guardare e a indagare il mondo del diritto e della storia. Insomma, è proprio nel campo del diritto, nei processi di costituzione dell'autorità della legge e del potere politico, che quei nessi tra ragione e fatto, vero e certo, diritto naturale e diritto positivo, prima colti soltanto nella fondazione metafisica della mente divina e in quella gnoseologica e scientifica della mente umana, trovano la loro verifica storico-empirica.

Aveva indubbiamente ragione uno dei miei maestri (non a caso tra i maggiori filosofi italiani del diritto del secolo scorso), Pietro Piovani, quando con acume osservava che «se filosofare è nient'altro che capire la vita, andare a lezione dalla vita, bisogna leggere questa lezione là dove è scritta: e la storia degli individui e dei popoli, cioè la storia della vita, non è forse scritta nel diritto e dal diritto? Niente è meglio e più in grado di insegnarci che cosa la vita conosca di sé»¹.

Naturalmente questo non significa trascurare ciò che proprio i grandi filosofi (si pensi a Hegel) hanno a più riprese sostenuto, e cioè che l'atto ingiusto si configura innanzitutto come violenza contro l'esistenza della mia libertà, la quale non può essere rimossa se non con un atto speculare di vio-

lenza riparatrice del torto. Ma non dovrebbe mai scomparire dall'orizzonte invalicabile di questa inevitabile dialettica colpa/pena il monito del vecchio Platone, che giudicava indegne d'esser chiamate leggi quelle norme statuite al di fuori dell'interesse comune della città. E quando queste non-leggi dovessero prevalere, privilegiando l'interesse solo di alcuni, questi diverrebbero uomini di parte e non già cittadini, e ciò che in tal senso fosse definito diritto altro non sarebbe che parola priva di senso.

Una sola osservazione critica vorrei avanzare rispetto ad alcune derive inquietanti alle quali quotidianamente assistiamo (la spersonalizzazione del render giustizia, la riduzione spesso astratta della responsabilità personale alla fattispecie giuridica, l'annullamento dell'individuo o nel formalismo esasperato o nel prevalere dei fatti macroeconomici o macrosociali, per non dire di quelli partitici e privati, rispetto ai bisogni e ai comportamenti del singolo). Non bisognerebbe mai dimenticare che non c'è stata legislazione penale o civile che non abbia dato spazio all'elemento della volontarietà nella valutazione dell'azione. Tuttavia, per lunghi secoli, almeno nella storia europea, non sempre questo dato è emerso come qualcosa che fosse fondato sulla base certa e oggettiva della legge, di qualcosa cioè che oltrepasasse la possibilità dell'arbitrio e che impedisse il prevalere di altri interessi (religiosi, politici, di potere personale) su quello generale garantito dalla norma giuridica riconosciuta dalla comunità. Oggi forse varrebbe la pena ritornare ai grandi principi dell'illuminismo e al criticismo della tradizione kantiana. Da Beccaria in poi, uno dei cardini inamovibili su cui poggia ogni civiltà giuridica è il principio del *nullum crimen sine lege*, un principio, tra l'altro, come è noto, di grande rilevanza nel processo di emancipazione dei popoli dai regimi assolutistici della modernità e da quelli totalitari della contemporaneità. Proprio grazie a questo processo, allo stesso tempo politico e culturale, divenne possibile determinare l'importanza dell'elemento soggettivo nella qualificazione etica e giuridica dell'imputabilità.

Non sto certo proponendo la rivincita dell'individualismo anarchico sull'universalità e necessità della legge,

¹ P. Piovani, *Momenti della filosofia giuridico-politica italiana*, Giuffrè, Milano 1951, p. 71.

ma solo la indispensabile garanzia della maggiore armonia possibile tra i diritti politici e costituzionali e i diritti sociali e civili, tra i diritti dell'economia e dello sviluppo sociale e produttivo e i diritti dell'uomo a una vita buona e felice. Il grande Gaetano Filangieri osservava che «la popolazione e le ricchezze» (lo sviluppo demografico e il benessere economico) costituiscono l'oggetto delle leggi politiche ed economiche; la salvaguardia della tranquillità dei cittadini è, invece, affidata alla legislazione penale. E la tranquillità altro non è che la sicurezza di cui deve esser cosciente il cittadino, rispettoso delle leggi, di non esser turbato nel suo operare quotidiano. Ora è proprio l'elemento di universalità e certezza insito nella legge a costituire, per Filangieri, lungo una linea che avrà il suo esito nel liberalismo democratico ottocentesco, il principio della libertà politica, «che rassicura tutte le classi, tutte le condizioni, tutti gli ordini della società civile, che mette un freno al magistrato, che dà al più debole cittadino l'aggregato di tutte le forze della nazione; questa voce, che dice al potente, *tu sei schiavo della legge*, e che ricorda al ricco che il povero gli è uguale; questa forza che equilibra sempre nelle azioni dell'uomo l'interesse che egli potrebbe avere nel violare la legge, coll'interesse che ha nell'osservarla, non può essere che il risultato delle leggi»².

Nell'idea di legge, dunque, sono destinati necessariamente a convivere la certezza per il cittadino di una vita ordinata e tranquilla, ma anche la fiducia in istituti che debbono garantire la inviolabilità dei suoi diritti. Devono, cioè, procedere di pari passo la sicurezza del cittadino e l'esistenza di un alto grado di libertà civile. Il tutto, naturalmente, sempre da inquadrare in quel grande principio della modernità politica e giuridica della divisione e autonomia del potere giudiziario rispetto a quello legislativo ed esecutivo.

Ciò che un filosofo può, in tono sommesso e tuttavia con pieno convincimento, non certo suggerire o prescrivere, ma solo affidare alla riflessione critica dell'operatore della giustizia, sia esso accusatore o difensore, sia esso giudice o

avvocato, è la necessaria capacità di commisurarsi all'idea di limite, limite nell'uso della ragione, limite nel rapporto con l'altro diverso e straniero, limite nel rapporto col mondo dell'uomo e della natura, limite nell'uso della scienza e della tecnologia. Uno dei più grandi pensatori tedeschi del primo Ottocento ebbe una volta a scrivere una frase che varrebbe la pena scolpire, almeno idealmente, in ogni aula di giustizia. «Finché non apparirà sulla terra la pura ragione in persona, ed assumerà la carica di giudice, un giudice supremo deve sempre potersi sbagliare, o avere una volontà malvagia, perché esso comunque è un essere finito»³.

² G. Filangieri, *La scienza della legislazione*, a cura di V. Frosini e F. Riccobono, Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato, Roma 1984, vol. I, p. 31.

³ J.G. Fichte, *Fondamento del diritto naturale secondo i principi della dottrina della scienza*, a cura di L. Fonnesu, Laterza, Roma-Bari 1994, p. 332.

GIUSEPPE CANTILLO

Professore emerito di Filosofia Morale presso l'Università Federico II di Napoli, è stato direttore del Dipartimento di Filosofia e presidente del Polo delle Scienze Umane e Sociali. Ha presieduto la Consulta Nazionale di Filosofia e la Società Italiana di Filosofia Morale. È presidente della Società italiana Karl-Jaspers.

Una traccia per una fondazione dell'etica

Legge morale e idea dell'essere nel pensiero morale di Antonio Rosmini

1. Quando, all'indomani delle catastrofi della Seconda guerra mondiale, nell'*Introduzione alla vita etica*, Giuseppe Capograssi ritorna a riflettere sull'esperienza etica, ha ben ragione di osservare che mai come nell'epoca presente l'individuo si è trovato "allo sbaraglio", privo di certezze, di sicuri riferimenti a sistemi di norme e di valori a cui agganciare la propria azione. In questo contesto il compito che egli si pone è quello di riflettere sull'esperienza etica, sulla possibilità di salvare con l'individuo "l'umanità della storia"¹. Qualche anno prima, il suo discepolo Pietro Piovani si è egualmente posto il problema della salvezza dell'individuo, e insieme con l'individualità e la spontaneità dell'azione ha inteso salvaguardare anche l'indispensabile riferimento a un criterio, a una misura, a una norma, che non dipende dalla volontà degli individui, né da una volontà collettiva, ma s'impone di per sé, prima di ogni atto, di ogni concreta volizione². Ciò implica il riconoscimento della «norma come presenza metafisica immanente alla natura umana», come «testimonianza di un destino meta-particolare del singolo [che] in ogni momento [è] chiamato [alla] partecipazione all'universale, [al] riferimento obbligatorio della particolare azione e del particolare pensiero ad un termine [...] comune»³.

1 G. Capograssi, *Introduzione alla vita etica* (1953), in Id., *La vita etica*, a cura di F. Mercadante, Bompiani, Milano 2008, p. 59.

2 Cfr. P. Piovani, *Normatività e società*, Jovene, Napoli 1949, pp. 2-3.

3 Ivi, p. 18.

2. Nella concezione della norma come “presenza metafisica immanente alla natura umana”, non è difficile riconoscere l’incidenza del pensiero di Antonio Rosmini, a cui Piovani ha dedicato la sua prima opera importante, *La teodicea sociale di Rosmini*⁴. Un confronto con la filosofia della morale di Rosmini mi appare oggi particolarmente significativo nell’ambito di una ricerca sulla “fondabilità” dell’etica, in quanto è possibile “ripetere” una problematica da lui avvertita di fronte a un’analoga situazione di crisi dell’etica, che egli scorgeva nell’empirismo e nel sensismo⁵. Con implicito collegamento a Kant, Rosmini afferma che il valore delle norme morali, dell’onestà e della *giustizia*, non dipende dal porsi lo scopo della perfezione da parte dell’uomo, ma ha una sua consistenza autonoma, è un imporsi immediatamente come *dovere*, per il fatto stesso del presentarsi alla coscienza dell’idea dell’onesto e del giusto⁶. Onestà e giustizia hanno il loro fondamento nell’idea originaria dell’essere, in quanto l’agire è onesto e giusto nella misura in cui si conforma al riconoscimento e al rispetto dell’essere proprio di ogni ente⁷. Con il riferimento all’*idea dell’essere* si esplicita la connessione del bene morale con la verità, della volontà con il sapere, in modo tale però che determinante è la volontà. «La persona umana – scrive Rosmini ne *I principi della scienza morale* – si compie nella volontà, di maniera che la bontà di questa è la bontà di quella». Il sapere stesso, quella cognizione dell’essere che pur costituisce la condizione indispensabile dell’agire morale, è finalizzato proprio a fornire alla volontà gli orientamenti per il suo dirigersi in modo corretto all’agire: «questo contemplare non è che il primo passo all’agire»⁸. La razionalità dell’atto morale, il suo ancoraggio alla conoscenza dell’essere degli enti, non comporta una risoluzione della

moralità in un processo discorsivo, mediato, in un calcolo di utilità o convenienza, neppure in quello relativo al raggiungimento del fine della perfezione, ma il principio dell’atto morale si dà «in un’apprensione naturale ed evidente [...] nel sentirsi il quanto di essere che hanno le cose»⁹.

3. La *giustizia*, la legge morale, consiste propriamente nel rispettare l’essere determinato di ogni ente. E quindi nel rispettare i diritti di ogni uomo. A questo riguardo è interessante la relazione che Rosmini istituisce tra l’ambito dei diritti dell’uomo e la legge morale, in quanto i diritti, che l’uomo ha, sono fondati sulla legge morale, che comanda come dovere il rispetto dei diritti di ognuno, in primo luogo la libertà che è la radice e la fonte di ogni altro diritto. Chiaramente, ai diritti corrispondono altrettanti doveri. Doveri verso gli altri in quanto singoli, ma a un tempo doveri verso la comunità, la società, lo Stato. È attualissimo, per noi che stiamo vivendo la difficile condizione della pandemia, l’esempio che fa Rosmini: «Poniamo che un governo promulghi ordini sanitari affine di guardare il paese da qualche contagio che invase il suolo straniero», vale a dire ordini di non recarsi fuori del proprio paese, ebbene, dice Rosmini, «si dee obbedire», perché il riferimento alla legge morale dà al governo «il diritto di dichiarare ciò che è di comune vantaggio, tutelando i diritti di tutti»¹⁰.

4 P. Piovani, *La teodicea sociale di Rosmini*, Cedam, Padova 1957 (II ed., Morcelliana, Brescia 1997).

5 Cfr. R. Nebuloni, *Ontologia e morale in Antonio Rosmini*, Vita e Pensiero, Milano 1994, p. 145.

6 Cfr. A. Rosmini, *Principi della scienza morale*, in *Opere edite e inedite di Antonio Rosmini*, vol. 23, a cura di U. Muratori, Città Nuova, Roma 1990, p. 37.

7 Cfr. *ivi*, p. 57.

8 *Ivi*, p. 37.

9 A. Rosmini, *Filosofia del diritto*, 2 voll., in *Opere dell’abate Antonio Rosmini-Serbatì*, voll. XIII-XIV, Batelli, Napoli 1844-1845, vol. I, p. 64.

10 A. Rosmini, *Filosofia del diritto*, cit., vol. II, p. 500.

MICHELE CAPASSO

Insegna Filosofia e Storia presso il Liceo Teresa Gullace Talotta di Roma. Studioso dell'idealismo tedesco e della sua ricezione nel Novecento, si occupa in particolare del rapporto tra filosofia, estetica e tecnologia. È direttore creativo presso *Capware – Tecnologie per la Cultura*. Dal 2013 dirige la Fondazione Meridies.

La legge dell'algoritmo Tecnicizzazione e crisi della sovranità

Un drone colpisce *per errore* dei civili; un algoritmo di *trading* provoca una bolla finanziaria (e le sue conseguenze sociali); dati riservati, estratti dalla rete, vengono illegalmente utilizzati da terzi a fini commerciali o di propaganda politica; piattaforme digitali selezionano personale aggirando diritti e tutele dei lavoratori. Nella sua ricerca di una pura efficienza e di un'apparente neutralità, la crescente automazione della società contemporanea determina nuove e non sempre manifeste situazioni di ingiustizia. Essa si cela dietro processi di calcolo "obiettivi" e automatizzati cui gli uomini tendono a delegare sempre più decisioni eticamente sensibili. Per di più, l'automazione è sostenuta da una ideologia (e da una retorica) dei *big data* che ingenuamente tende a sopravvalutare la quantità dei dati rispetto alla loro interpretazione.

In un discusso articolo di Chris Anderson, intitolato *The End of Theory*¹, l'ex direttore di "Wired" sostiene che le attuali memorie informatiche, dotate di capacità di calcolo e di stoccaggio dati mai sperimentate prima, renderebbero i modelli teorici completamente superflui. Secondo Anderson, imprese come Google, che utilizzano queste memorie gigantesche, più che difendersi da modelli sbagliati, semplicemente *non* devono più decidersi per un modello. La lettura dei *big data*, calcolata con strumenti di impressionante velocità, permette il riconoscimento di *pattern* che vengono tradotti *automaticamente* in analisi previsionali. In tal modo

¹ C. Andersen, *The End of Theory: The Data Deluge Makes the Scientific Method Obsolete*, in "Wired", 23-06-2008, <https://www.wired.com/2008/06/pb-theory>.

sembra non esserci più bisogno di un'epistemologia laddove si tratta di un confronto diretto di "dati" (dove correlazioni spurie sostituiscono nessi causali). A ragione, uno dei più attenti studiosi dei cambiamenti sociali mediati dalla tecnologia, E. Morozov, ha chiamato questa ideologia basata su *big data* e disintermediazione, rivendicata con orgoglio dagli ingegneri informatici di Google, *soluzionismo digitale*, e ne ha mostrato tutti i risvolti negativi, soprattutto in termini di ingiustizia sociale².

Rispetto a questo quadro le giovani generazioni si trovano più che mai esposte e plasmate da dispositivi e applicazioni che sperimentano sui loro corpi nuovi procedure algoritmiche. Quale dovrebbe essere allora il compito dell'educazione e della formazione dei più giovani? Sarebbe un errore filosofico assumere una posizione ingenua *contro* la tecnica. È necessario invece ripercorrere una genealogia dell'essere umano per mostrare come questo è anzitutto e costitutivamente tecnico. Solo a questo punto una critica dell'attuale automazione può essere condotta in maniera efficace.

Da questo punto di vista può essere utile riconsiderare quelle filosofie della tecnica che ne mostrano l'originaria ambiguità. Una di queste, che certo raccoglie l'eredità della filosofia continentale, è quella di B. Stiegler. Proprio il compianto filosofo francese ha approfondito prima di altri il divenire della tecnica contemporanea nei suoi intrecci con interessi economici e sociali. In un libro dedicato all'educazione dei più giovani, *Prendersi cura. Della giovinezza e delle generazioni*, Stiegler aveva mostrato gli effetti dirompenti di questa trasformazione già a partire dal medium televisivo, in modo particolare guardando ai suoi effetti sull'infanzia. Proprio considerando la plasticità cerebrale umana, secondo Stiegler, oggi i più giovani rischiano di perdere quanto acquisito con fatica dalle generazioni precedenti: interessi e logica del profitto sono alla base di quelle piattaforme che,

grazie alla raccolta massiccia di *big data* e a una sempre più raffinata profilazione degli utenti, si contendono l'attenzione dei giovani, cortocircuitando i processi di transindividuzione. La lotta che le istituzioni devono allora intraprendere è proprio una battaglia per l'intelligenza, al fine di preservare quell'attenzione focalizzata (*deep attention*) che proprio la scuola ha lentamente formato attraverso la sua storia e le sue pratiche. La filosofia della tecnologia deve così assumere i tratti di una *farmacologia*: strategicamente, il filosofo interviene per valutare che tipo di somministrazione – nel senso di quale misura, quale terapia, quale specifico dispositivo tecnologico – della rete sia necessaria alla buona salute delle relazioni, della soggettività e dell'ambiente sociale in cui viviamo. Si tratta di una specifica farmacologia, quella omeopatica, che combatte il veleno (*pharmakon*) insito nella rete, che è il controllo dissociante e depotenziante, con il rimedio (*pharmakon*) che essa porta con sé – la possibilità di nuove forme di relazione e soggettivazione.

² Cfr. E. Morozov, *Internet non salverà il mondo. Perché non dobbiamo credere a chi pensa che la Rete possa risolvere ogni problema*, tr. it. di G. Pannofino, Mondadori, Milano 2014.

NICOLA CAPONE

È docente di storia e filosofia presso l'Istituto Statale Pitagora di Pozzuoli e PhD/cultore della materia in Filosofia del diritto presso l'Università degli studi di Salerno. È tra i fondatori del Laboratorio di studi *Ecologie Politiche del Presente* e fa parte del Consiglio esecutivo dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici. Fra i temi più recenti della sua ricerca vi è la relazione fra norma e spazio nella prospettiva del diritto costituzionale e della ecologia politica.

Sulla Legge fondamentale

In questa breve lezione vi parlerò della *legge*. Innanzitutto, quando diciamo *legge* non intendiamo una sola cosa. La *forma* della legge, infatti, non è sempre la stessa. Per cui, la prima cosa da fare, è scegliere da quale prospettiva guardare questo particolare *artificio* umano. Non vi parlerò, dunque, della *legge* in generale, ma di una sua particolarissima variante: la cosiddetta *Legge fondamentale*.

A cosa facciamo riferimento, nel nostro Paese, quando usiamo questa espressione? La risposta forse è scontata, ma meno scontato è che cosa essa implichi nel concreto.

Ma procediamo con ordine. Quando diciamo *Legge fondamentale* facciamo riferimento alla Costituzione italiana, che è definita tale dall'ultimo comma dell'ultimo articolo – il XVIII – delle *Disposizioni transitorie e finali* del dettato costituzionale: «La Costituzione dovrà essere fedelmente osservata come Legge fondamentale della Repubblica da tutti i cittadini e dagli organi dello Stato». Non c'è altro luogo del testo costituzionale in cui compare questa espressione. Mi piace pensare che sia come un sigillo che chiude un testo che è una riserva di sapienza giuridica e politica.

La *Legge fondamentale* riguarda tutti e tutte, cittadini, cittadine, abitanti e anche gli organi dello Stato. Essa, in quanto Costituzione della Repubblica italiana, è la base del nostro ordinamento giuridico, è ciò da cui dipendono tutti gli altri tipi di legge: la legge ordinaria, il diritto civile, amministrativo, penale, i contratti, ecc.

Prima di qualsiasi altra considerazione, che per ragioni di spazio qui non potremo fare, vorrei mettere subito in risalto almeno un elemento. La forma costituzionale affermata nel secondo Novecento in diversi Stati del mondo

è una novità assoluta nel panorama giuridico moderno. È vero che anche nel Settecento e nell'Ottocento, in diversi paesi, si sono approvate delle costituzioni, ma queste per lo più avevano carattere *statutario*, definivano cioè la forma di governo e poco altro. Basti pensare allo Statuto Albertino in vigore in Italia fino al 1948. Fanno eccezione solo quelle nate nella temperie rivoluzionaria francese e nel Quarantotto europeo, che di fatto – restando inattuato nella loro epoca – hanno ispirato il costituzionalismo del secondo Novecento. Con la messa in campo di questo nuovo tipo di costituzioni potremmo dire che ci troviamo di fronte a una nuova specie di diritto.

In che consiste questa novità? Non si tratta solo di forma. La Costituzione italiana, ad esempio, è anch'essa divisa per articoli – proprio come lo era uno statuto –, ma questi hanno un carattere diverso. Non sono come la legge che comanda e basta. Questi articoli hanno in sé una particolarità: hanno il compito di orientare l'azione politica e legislativa.

Per coglierne la portata *rivoluzionaria*, non basta dire che la nostra Costituzione regola quella particolare forma di governo che è la *Repubblica democratica parlamentare*. Questo perché con il regime giuridico e politico costituzionale si introducono elementi che vanno ben oltre l'assetto repubblicano parlamentare. Uno su tutti: il Parlamento da solo non basta a garantire un ordinamento costituzionale. Esso, in quanto organo legislativo, deve aderire e conformarsi ai *limiti* e alle *forme* previsti dalla stessa Costituzione, che così intesa fa da argine, cioè limita e orienta il potere politico. Quali sono le caratteristiche principali di questa *potenza*?

La nostra Costituzione è *rigida* e *programmatica*. Che significa questo? Sta a indicare che i principi sanciti nella nostra Costituzione, in quanto riguardano i diritti fondamentali della persona, sono vincolanti. L'azione parlamentare non può violare questi diritti. C'è un contenuto non disponibile che l'azione politica è tenuto a rispettare. Da dove vengono questi contenuti non disponibili come il diritto alla libertà, il diritto alla salute, il diritto all'istruzione? Essi sono maturati nell'esperienza storica di alcuni popoli – il nostro, ad esempio – che nella comunità europea ha dato un grande

contributo a questo tipo di pensiero giuridico. Questi diritti storicamente determinati rappresentano il fondamento per il pieno sviluppo della persona umana. Ma fa un'altra cosa la nostra Costituzione: non solo *limita*, ma è *programmatica*, cioè i diritti in essa sanciti segnano un indirizzo politico da seguire. Non ci dice solo *come fare* ma anche *cosa fare*.

C'è in essa una doppia tensione. Calamandrei usa un'espressione molto bella. Dice che nella nostra Costituzione c'è un doppio vincolo: «non può fare contro la Costituzione, deve fare secondo la Costituzione». Questo fa del costituzionalismo un movimento storico concreto che ha implicazioni, politiche, giuridiche, sociali e culturali.

Rispetto a questo nuovo paradigma noi siamo come Cristoforo Colombo nel *Nuovo Mondo*. Non abbiamo capito dove ci troviamo. Come il navigatore italiano crediamo di essere giunti nelle *Nuove Indie*, di stare tutto sommato ancora sullo stesso grande continente giuridico moderno. E invece, il costituzionalismo è un *mondo nuovo* che eredita le conquiste dello Stato moderno di diritto, ma sbarca ben oltre.

Riferimenti bibliografici

P. Calamandrei, *Questa nostra Repubblica*, in "Il Ponte", XII, n. 10, ottobre 1956, pp. 1633-1634.

M. Fioravanti, *Costituzionalismo. Percorsi della storia e tendenze attuali*, Laterza, Roma-Bari 2009.

Id., *Il cerchio e l'ellisse. I fondamenti dello Stato costituzionale*, Laterza, Roma-Bari 2020.

P. Maddalena, *La rivoluzione costituzionale. Alla riconquista della proprietà pubblica*, Diarkos, Santarcangelo di Romagna 2020.

GENNARO CARILLO

È ordinario di Storia del Pensiero Politico presso l'Università Suor Orsola Benincasa di Napoli, disciplina che insegna anche nel Dipartimento di Giurisprudenza dell'Università di Napoli Federico II. Ha svolto incarichi di insegnamento presso la Scuola Superiore della Magistratura.

La legge e la peste

Difficile parlare di "legge" in tempo di peste. La peste è per definizione *anomica*. Sospende il vigore delle leggi comuni. Bandisce l'appestato dalla comunità dei sani, dei non ancora colpiti (è Poe, ne *La maschera della morte rossa*, a parlare di "pest ban", di stigma della peste, sotto forma di macchia scarlatta), escludendolo dal mondo civile. La peste è essa stessa *ab-soluta*, sciolta da leggi, *bandita*. Oggettivazione non di un male qualsiasi, ma dell'idea del Male, eccede tutti i quadri – categoriali, normativi, linguistici, scientifici – entro i quali pretendiamo di costringerla. Li eccede e li ridicolizza, mostrandone l'inermità. Come inani – è sempre Poe a raccontarlo – si rivelano i tentativi di alzare paratie contro il suo dilagare. E pecca di *hybris*, di dismisura arrogante, chi si pensi immune dal contagio, vivendo come se il male non ci fosse, come se non fossimo, tutti, ricompresi nel suo orizzonte. Noi, il popolo, quel *demos* di cui nessuna *epi-demia*, *en-demia*, *pan-demia*, può fare a meno.

Eppure, tra la legge e la peste c'è un legame profondo. La prima scena della nostra letteratura è una scena di peste. *L'Iliade* si apre con un morbo che falciava il campo acheo. Per nove giorni gli uomini cadono a uno a uno, trafitti dai dardi invisibili di Apollo, il saettatore, irato per l'arroganza di Agamennone. Questa *nosos* di origine divina è definita, appunto, *loimos*, peste. Ma il "pestifero" Agamennone aggiunge *hybris* a *hybris*, disordine a disordine: non pago di aver offeso il dio, umilia Achille, suscitandone la *menis* per l'espropriazione di un premio (*geras*) spettante a lui solo. L'Atride superbo, per restituire il proprio *geras* – Criseide – al padre Crise, sacerdote di Apollo, pretende come contropartita Briseide, appartenente ad Achille. Il cui rango è annientato. Insorge

dunque discordia (*eris*) tra gli eroi, tra i *basileis*, i “re”, che invece dovrebbero stare dalla stessa parte, a far fronte comune contro i Teucri. Puntuale corrispondenza tra il male fisico e il male politico: *eris* completa il “lavoro” della peste. Divide un corpo già indebolito da un altro male. Ma è davvero altro?

È la tragedia a compiere il passo ulteriore. A identificare la peste e la *stasis*, la scissione tra *parti* della medesima comunità. La contesa fazionaria è la peste che corrompe il corpo politico. Nelle *Eumenidi*, le Erinni minacciano di gravare l'Attica del proprio peso, della propria compagnia indesiderata, in caso di assoluzione del matricida Oreste (Eschilo, *Eumenidi*, 719-720). Il male minacciato non ha forma. Su Atene incombe una malattia che *chorei*, «spazia» (478), ubiquitaria, divagante e dilagante senza confini precisi. Sarà Atena a darle un nome proprio, *Ares emphylios* (862-863): la *nosos*, la «malattia che lecca» (*leichen*), è dunque la guerra portata dove non dovrebbe mai essere, all'interno della *phyle*, al di qua dello spazio comune. Peste e *stasis*, appunto, si confondono.

Si confondono nel segno dell'*anomia*. Peste e *stasis* disinibiscono pulsioni in altri tempi tenute a freno dai *nomoi*. La grande peste di Atene, raccontata da Tucidide che ne fu contagiato, non sospende solo il vigore delle norme funerarie – norme, è Vico a dircelo, costitutive dell'umano –, ma «anche per altri aspetti segnò per la città l'inizio del dilagare dell'*anomia*» (Tucidide, 2.53.1). Per chi non ha domani, la legge non ha né valore né senso. E tutto diventa lecito. Proprio come durante la *stasis*, in cui la natura umana (*anthropeia physis*), col suo carico di istinti autodistruttivi, prevale (Tucidide, 3.84.2, usa il verbo *krateo*) sui *nomoi*. Ripetendo la sequenza dell'*Iliade*, anche in Tucidide la descrizione della peste prelude a quella della *stasis*. Di un conflitto civile non circoscritto a Corcira – dove divampa la *stasis* per eccellenza –, ma a suo modo *pandemico*, esteso a tutto il mondo greco.

La riflessione più profonda sul *nomos* presuppone dunque la *stasis*. Ma il rapporto fra i due termini non è affatto univoco. Solone concepisce la legislazione, i *thesmoi* dati alla *polis* con un atto tetico (*thesmos* deriva da *tithemi*, indicando la *positio*, la *Setzung* della norma scritta dal

nomos-teta), come freno, *katechon*, contro il conflitto tra le parti. Un rimedio che è la «classica cura allopatica» della peste/*stasis*: si oppone al male il suo *contrario* (G. Ceronetti, *Il silenzio del corpo. Materiali per studio di medicina*, Adelphi, Milano 1994, p. 69). Le “leggi” sono strumento di *mediazione* del conflitto, in quanto promanano da un *terzo* imparziale che mette la forza, *bia*, al servizio di *dike*, di una giustizia altrimenti destinata a restare lettera morta (Solone, 30 G.-P.2 = 36 W.2, 16-20). Solone si rappresenta come il *più forte*, «un lupo [*lykos*] tra molte cagne [*en kysin pollaisin*]» (27), ma di questa supremazia beneficia la *polis* tutta. Il molteplice (le cagne in conflitto) è riscattato, “redento”, da un uomo solo. Il quale preserva l'unità della *polis* dettando legge secondo *eunomia*, secondo un principio di buon governo attraverso i *nomoi*. Principio di matrice divina che il nomoteta è chiamato a mettere in atto *arbitrando* l'agone politico.

C'è tuttavia chi rovescerà completamente il rapporto tra la “legge” e la *stasis*. Dissacrata, l'*eunomia* perde non solo aura, ma addirittura significato. Qualunque costituzione politica è *eunomia* o *kakonomia* a seconda dell'angolo visuale da cui la si guardi. Non c'è nessun criterio *assoluto* per giudicare un regime e le sue leggi. I democratici definiranno *eunomica* la democrazia (Anonimo di Giamblico, 89 6 DK), gli oligarchi l'oligarchia. Ma quel che è *eunomia* per gli uni equivale a *douleia*, schiavitù, sottomissione, per gli altri (Pseudo-Senofonte, *Costituzione degli Ateniesi*, 1.9). La *stasis* diventa la forma stessa dell'agone politico, l'eccezione assurta a norma. Ogni regime, ogni *politeia*, non è che un momento contingente del conflitto, esprimendo rapporti di forza sempre reversibili. Puntuale il capovolgimento della prospettiva soloniana: le “leggi” non sono più lo strumento per arginare la *stasis*, facendo scudo alle parti; le “leggi” sono strumenti, armi del conflitto politico, perché chi le detta è una parte che persegue *attraverso di loro* il proprio esclusivo interesse fazionario. Solone è sommerso dalla risata sardonica di Trasimaco: il giusto secondo legge (il *dikaion ek nomou*) «non è altro che [*ouk allo ti e*] l'utile del più forte [*to tou kreittonos sympheron*]» (Platone, *Repubblica*, I, 338c 2-3). Si legifera nel vuoto. Senza vincoli di sorta all'istinto di prevaricazione (*ple-*

onexia). Senza uno spazio comune del cui *bene* prendersi cura. Non ci sono né *eu-nomia* né *kako-nomia* perché bene e male si dissolvono nell'utile di chi comanda (*kratei*) e in quanto tale "pone" (*tithetai*) i *nomoi* (338e1) a proprio vantaggio e a scapito della controparte. Ne consegue che nessun contenuto è pregiudizialmente escluso dalla legge. Dove la legge è sempre *ad personam* (la persona di *to archon*: l'elemento dominante, la supremazia politica, chiunque di volta in volta la personifichi) e *ad libitum*, tutto è suscettibile di diventare legale purché funzionale al più forte. Dissimulato dietro Trasimaco, Platone "vede" in questa situazione-limite un esito tragico: che la legge coincida con la sua negazione. Che la legge sia essa stessa la peste.

Persuasivo, senza dubbio, quest'argomento di Trasimaco. Ma persuasivo se e finché non si esce dal contesto delle costituzioni storiche, delle quali Platone traccia una fenomenologia tendenziosa, se non addirittura deformante. Alle condizioni *date*, le cose stanno proprio nei termini disperanti in cui Trasimaco le descrive. Queste condizioni costituiscono tuttavia il *chalepon*, il "duro", il "difficile", il polo negativo dell'intera costruzione platonica di una *politeia en logois* (nel discorso) ed *ex arches* (a partire dal principio, da fondamenta inusitate), che sia tanto più giusta (*kalon*) e conforme a natura (*kata physin*) quanto più remota dagli assetti istituzionali dei quali possa farsi esperienza concreta. La sfida platonica, nella *Repubblica* e non solo, sta nel non rassegnarsi a concepire il *chalepon* come *adynaton*, come impossibile, nel non accettare lo stato di fatto come una legge di necessità. *Chalepa ta kala*, piuttosto: il moralmente bello è difficile, impervio il cammino per arrivarci, rischioso per il filosofo, che dovrà assumersi l'onere di pensare *para to ethos*, contro il costume, e *para doxan*, contro l'opinione corrente, accettando la sfida del *geloion*, del ridicolo e della derisione. O anche mettendo in conto la reazione violenta della *polis*. In altre parole, la consapevolezza realistica che l'ambito della verità è la *lexis*, il discorso (V, 473a 1-2), non può significare *lasciar essere la praxis*, abbandonarla alle sue derive, per poi contemplarne il naufragio.



ANNA CAVALIERE

È ricercatrice di Filosofia del Diritto presso il Dipartimento di Scienze Giuridiche dell'Università degli Studi di Salerno, dove insegna Metodologie e tecnologie didattiche per le scienze giuridiche.

Femminismo, diritti e giustizia sociale

A partire dagli anni Settanta del secolo scorso, il pensiero femminista ha messo in luce che il carattere discriminatorio che ha caratterizzato per secoli il diritto continua a celarsi anche tra le maglie dell'uguaglianza formalmente riconosciuta tra i generi, e che neppure i diritti sociali smantellano la logica androcentrica e discriminatoria, ma, al contrario, possono rischiare perfino di implementarla.

Lo "stato sociale patriarcale", secondo la formula utilizzata da Carole Pateman, riproduce un concetto di cittadinanza al maschile, individuando all'interno di una data comunità politica due poli contrapposti. Quello positivo è incarnato dal male breadwinner, ovvero dal cittadino maschio, adulto, lavoratore, indipendente. Egli è il capofamiglia: il soggetto che percepisce, all'interno della famiglia, il reddito maggiore, e il suo lavoro consente l'accesso alla maggior parte dei diritti sociali per sé e i propri familiari. Il polo negativo è invece spesso incarnato da una donna, che al di fuori delle mura domestiche non lavora, oppure lo fa in maniera discontinua e percependo un reddito inferiore rispetto a quello maschile. Al contempo, continua ad assolvere la parte più significativa del lavoro genitoriale, di cura o, in senso più ampio, di riproduzione sociale. Lo fa a titolo gratuito e senza alcuna forma di riconoscimento sociale o giuridico. Il suo lavoro rappresenta, secondo il pensiero femminista, il rimosso della razionalità politico-giuridica: pur essenziale per la tenuta del sistema, è come cancellato. Tutto questo impone alle donne di scegliere se adattarsi agli standard maschili, avendo pieno accesso al catalogo dei diritti, oppure scegliere la reclusione volontaria nel loro ruolo sociale, sviluppando una dipendenza necessaria nei

confronti del male breadwinner. Si determina un rafforzamento dei ruoli sociali che vengono percepiti come granitici e difficilmente sovvertibili nel corso dell'esistenza dei soggetti.

È evidente che la critica che il pensiero femminista rivolge al welfare punta a mettere in luce il taglio escludente che esso conserva e quindi ad ampliarne la portata emancipativa, per esempio sganciando le prestazioni dalla logica del male breadwinner. Possono leggersi in questo senso le proposte avanzate in modo particolare dal femminismo liberal statunitense sulla possibilità di configurare un welfare legato alla figura di un breadwinner universale, le quali immaginano un significativo investimento pubblico per sottrarre alle famiglie una parte del lavoro di cura e realizzare una maggiore occupazione femminile. Di segno diverso, le proposte avanzate da una parte del femminismo di matrice europea, che intendono realizzare la parità di genere nel lavoro di cura, attribuendo ad esso un adeguato riconoscimento economico e giuridico e rendendolo così un'opzione praticabile per entrambi i generi.

Nel corso degli anni Ottanta, però, filtrate attraverso le opportune semplificazioni, le critiche poste in essere dal pensiero femminista producono una sorta di eterogenesi dei fini. Assorbite all'interno dalla retorica neoliberale, esse vengono fatte confluire nel più vasto argomento della insostenibilità del welfare. La critica femminista fornisce a quella retorica uno dei suoi argomenti più raffinati: non solo, come altri avevano sostenuto, che il welfare sia troppo oneroso per le finanze pubbliche, ma soprattutto che esso sia politicamente improduttivo e paternalistico. La vulgata neoliberale rivendica una libertà autentica per le donne, che possa manifestarsi in assenza di una mediazione (e quindi anche degli interventi) del potere politico. Essa riutilizza, in fondo, il classico argomento liberale dei diritti di libertà come gli unici veri diritti, in quanto riducono lo Stato a "guardiano notturno", ma sottopone quella tesi a una vera e propria operazione di maquillage. Richiama parole d'ordine come libertà, autogestione, riconoscimento, che sembrano inserirsi in maniera coerente nel solco della tradizione femminista e

lo rendono straordinariamente seduttivo anche per il pensiero più progressista.

Le politiche neoliberali producono, però, nei fatti, non il ripensamento degli istituti in un'ottica di genere, come aveva auspicato il pensiero femminista, ma una mera aggressione dello Stato sociale che si traduce nei tagli alla spesa sociale registrati in pressoché tutti i paesi europei. Questo sortisce un effetto opposto, rispetto a quanto auspicato dalla riflessione femminista.

I lavori di cura e di riproduzione sociale sono ricollocati quasi esclusivamente in una sfera privato-familiare: sono affidati soprattutto alle donne nelle proprie famiglie oppure ad altre donne, spesso lavoratrici migranti, provenienti da paesi più poveri. Si produce così ciò che Nancy Fraser definisce la "catena della cura globale", e non solo non scompaiono le disuguaglianze di genere, ma si rafforzano le disparità tra donne appartenenti a diverse classi o gruppi sociali.

AGOSTINO CERA

È docente a contratto di Filosofia Teoretica presso l'Università della Basilicata e di Fenomenologia dell'immagine presso l'Accademia di Belle Arti di Napoli. Si occupa di filosofia tedesca tra XIX e XX secolo, antropologia filosofica, filosofia della tecnica e filosofia del cinema.

Vivere secondo la (propria) legge *L'encomio di Elena* di Gorgia

Il mio intervento affronta il tema del vivere secondo la legge, ponendosi a metà strada tra i due filoni tematici proposti. Più prossimo a quello politico-giuridico, ma vicino anche alle istanze del secondo (quello antropo-teologico), almeno nelle sue implicazioni antropologiche.

Esso propone un'interpretazione dell'*Encomio di Elena*, il celebre "gioco/passatempo" (*paignion*) del sofista Gorgia di Leontini, con il quale intendeva riscattare, «attraverso il logos», la cattiva fama della sventurata moglie di Menelao. Scopo della mia lettura è evidenziare il carattere dirompente della strategia difensiva gorgiana, capace di minare quel nesso tra imputabilità e responsabilità sul quale si fonda il *nomos*, nonché la stessa *polis*.

Il mio assunto di partenza è che l'autentica portata filosofica del testo gorgiano possa emergere grazie a un'*ermeneutica giuridica*. Quella di Gorgia è infatti un'arringa difensiva, che interpella i propri lettori a mo' di giurati, affinché sentenzino circa la condotta di Elena. Accettando la sfida di Gorgia, ho scelto di indossare i panni di quella giuria alla quale si rivolge.

La prima questione emergente da questa ermeneutica giuridica è la seguente: *che tipo di verdetto intende ottenere Gorgia come difensore di Elena?* Ovviamente, un'assoluzione. Tuttavia, non un'assoluzione per non aver commesso il fatto, bensì per incapacità di intendere e di volere. Per *non imputabilità*.

Seconda questione, quella centrale: *quali sono gli argomenti addotti allo scopo di ottenere questa assoluzione per non imputabilità?* Gli argomenti gorgiani propongono *quattro circostanze attenuanti* – 1) il caso/gli dèi/la necessità; 2) la violenza; 3) i discorsi; 4) Amore – che, a ben vedere, risultano tutte

(con la parziale eccezione della seconda) *applicabili a chiunque in qualunque circostanza*.

Di fatto, Gorgia cerca di fondare una difesa *ad personam* su un'argomentazione *erga omnes*. Per salvare Elena, egli propone un *argumentum ad humanitatem*, per così dire, ossia un *argomento antropologico*, nel senso di una riflessione che contempla una definizione della condizione umana. La tenuta della sua strategia difensiva sta e cade con la tenuta di un tale argomento. Ora, se questo è vero, se cioè Gorgia adduce come motivazioni per una sentenza di assoluzione delle ragioni potenzialmente valide sempre e per chiunque (quale reo non si è appellato alla clemenza della corte, sostenendo di essere stato spinto dalle circostanze a fare ciò che ha fatto?), l'esito dirompente della sua strategia difensiva è che *chiunque è sempre innocente*, in quanto sempre incapace di intendere e volere. L'innocenza, intesa come non imputabilità, emerge qui come un dato connaturato all'umanità stessa. È in quanto esseri umani, per il solo fatto di esserlo, che si è innocenti/non imputabili. Ne segue che al culmine dell'arringa di Gorgia a venir meno è l'imputabilità stessa. Scompare l'assunto su cui si fonda l'intero dispositivo giuridico, ovvero la convinzione che – al netto di tutte le possibili attenuanti – gli esseri umani siano in grado di rispondere di ciò che fanno. Il nesso fondamentale è dunque quello tra *responsabilità* e *imputabilità*.

Se dunque assolvere Elena sulla base degli argomenti addotti da Gorgia equivale a decretare che l'essere umano è "trascendentalmente" (aprioristicamente) innocente, in quanto costitutivamente incapace di fronteggiare i voleri della sorte ai quali è perennemente esposto; se dunque è la condizione umana in se stessa a porsi fuori dal vincolo tra responsabilità e imputabilità (da quanto afferma, Gorgia sembra credere che solo gli dèi potrebbero, nella loro perfezione, diventare soggetti di diritto, responsabili e imputabili per le loro azioni), la conseguenza ultima dell'eventuale successo della sua arringa (il fatto che possa trasformarsi in un "precedente"), è il *venir meno, insieme all'imputabilità, della possibilità stessa di un ordinamento giuridico*. Ossia del *nomos*. D'altro canto, che legge è una legge che assolve sempre, che non può esigere nessuna responsabilità/imputabilità da coloro a cui si applica? Senza il suo potere sanzionatorio (la possibilità di individuare una responsabilità e dunque una colpa), il *nomos* è nullo. Inoltre, che cos'è il *nomos* come tale se

non il vincolo essenziale che tiene insieme una comunità politica? Il *nomos* è *nulla meno che il fondamento della polis*. Venendo meno il primo, viene meno anche la seconda.

E con ciò passiamo dalla dimensione giuridica a quella squisitamente filosofica della questione. Una dimensione che mi sembra rendere più comprensibile l'ossessione platonica verso i Sofisti, la sua convinzione che quella contro di loro fosse una gigantomachia: uno scontro inevitabile e senza mediazione. *Platone vs Gorgia, Socrate vs Elena, Il Critone vs L'Encomio di Elena*. Ecco la più icastica rappresentazione di questo *polemos*. Da un lato qualcuno che, pur sapendosi innocente (cioè, assolvibile per non aver commesso il fatto di cui lo si accusa), decide di accettare una sentenza ingiusta, poiché sottrarsi ad essa significherebbe infrangere il patto su cui si fonda e si mantiene la comunità. *Contravvenire al nomos vorrebbe dire ipso facto rifiutare la polis*. Socrate riconosce in quel patto fondativo un valore maggiore della propria sopravvivenza, e pertanto vi si piega, rinunciando anche alla fuga prospettatagli da Critone. Dall'altro lato abbiamo qualcuno che pur di salvare se stesso (la propria "cliente") non esita a minare l'esistenza stessa della *polis*.

Lo *argumentum ad humanitatem* di Gorgia si rivela ben più dirompente di una cosiddetta *lex ad personam*. Quest'ultima, infatti, scuote sì l'ordinamento giuridico, ma non al punto di minarne le fondamenta. In fin dei conti, esiste una tradizione politica e giuridica (l'assolutismo) secondo la quale il sovrano, proprio per adempiere adeguatamente la propria funzione di *nomothetes*, di legislatore, deve essere *legibus solutus*. L'operazione di Gorgia, invece, risulta incompatibile con qualsiasi sistema politico e giuridico. Non si può dare nessun ordinamento che contempli la inimputabilità, l'irresponsabilità universale come propria precondizione.

È una questione di *ethos*, in ultima analisi. Quello socratico-platonico che, pur "aristocratico", non esita a contemplare il proprio sacrificio personale pur di salvaguardare il sommo bene comune (la possibilità che uno spazio comune – una *polis* – esista), riconoscendolo come un bene superiore, e quello sedicente "democratico" che invece baratta quel bene pur di "sfangarla" davanti a un tribunale.

D'altra parte, era stato proprio un aristocratico, ben più aristocratico di Platone, ad affermare: «bisogna che il popolo combatta per la legge come per le mura della città» (Eraclito, fr. 44).

FABIO CIARAMELLI

È ordinario di Filosofia del diritto presso l'Università degli studi di Napoli Federico II e professore a contratto di Metodologia della scienza giuridica presso la LUISS di Roma. Membro del comitato scientifico della *Revue philosophique de Louvain*, si occupa prevalentemente delle implicazioni filosofiche dell'immaginario giuridico della democrazia.

Polisemia della legge

In linea generale, in ogni gruppo di esseri umani, a prescindere dal modo in cui si sia costituita l'aggregazione in atto tra loro, vige una forma di *legalità*, cioè di osservanza di regole di comportamento condivise. La legalità è dunque sempre già connessa con la stessa forma – embrionale o altamente strutturata – dell'organizzazione sociale. Questo dato di fatto è però interpretato e vissuto da coloro che lo sperimentano dall'interno in modi molto diversi tra loro. Per fare qualche esempio, inevitabilmente generico e impreciso, che però può dare l'idea del fenomeno sociale di cui intendiamo occuparci, nelle comunità primitive studiate dagli etnologi la legalità vigente al loro interno è vissuta come conseguenza dell'evento fondatore del gruppo in questione, connesso al ruolo di un antenato o di un eroe che aveva dettato le norme di condotta, a cui tutti i discendenti, cioè i membri della comunità primitiva, sono tenuti a conformarsi per non perdere l'identità collettiva che li caratterizza.

Per fare un secondo esempio, in epoca arcaica, nell'area culturale indoeuropea, la legalità su cui si fondeva la struttura generale della società si basava sul concetto fondamentale di ordine. Si trattava dell'ordine immutabile dell'universo, che regola il movimento degli astri, la periodicità delle stagioni e di conseguenza i rapporti reciproci degli esseri umani. Quest'ordine era ovviamente fuori dalla portata di questi ultimi, che volenti o nolenti obbedivano alle sue regole. Nella maggioranza delle società antiche, è rimasto qualcosa di questo predominio indiscusso di un ordine indisponibile, trasmesso dalla tradizione.

Ciò non toglie che l'osservatore esterno delle comunità primitive o delle società tradizionali maturi al riguardo

una convinzione profondamente diversa. Nella legalità che in quei contesti vigeva in forma incontrastata, l'osservatore esterno non vede in nessun modo un *dato* – ricevuto dalla tradizione, dalla religione o dalla natura, o da queste tre fonti intrecciate –, ma invece vi riconosce un *prodotto* sociale, cioè il punto di arrivo d'un più o meno complesso e generalmente conflittuale intervento umano.

Nella *polis* greca dapprima, successivamente nella *civitas* romana e infine nelle democrazie moderne, l'elaborazione sociale come origine della legalità è ammessa ed esplicitata. In conseguenza di ciò, la legalità non è più, almeno in teoria, considerata imm modificabile. La comunità dei cittadini, responsabile dell'elaborazione delle proprie leggi, s'abituava a vedere – in ciò che fino ad allora appariva come un dato imm modificabile – un prodotto sociale. Di conseguenza, se la dimensione della legge non è più un fatto compiuto, ma il punto di arrivo di un'elaborazione umana, ecco che emerge l'esigenza e l'urgenza di metterla in discussione, di valutare se sia migliorabile, insomma di giustificarla. Siamo noi gli artefici delle nostre leggi, e di conseguenza abbiamo la responsabilità di interrogarci sul loro valore.

Socrate, il modello del filosofo-cittadino, protagonista attivo della vita democratica, è stato il primo a porre incessantemente la domanda sulla giustizia delle leggi. Nei regimi democratici, caratterizzati dall'esclusione esplicita d'ogni elaborazione extra-sociale della legalità, i consociati non possono non interrogarsi criticamente e riflettere pubblicamente sulla giustificazione della legalità istituita, alimentando così l'interminabile discussione sulla sua *legittimità*, da intendersi come vincolo etico-politico che orienta e limita le decisioni legislative.

Alla luce di questa insopprimibile caratteristica della democrazia, bisogna precisare che non ogni forma di legalità è legittima. Per esempio, non potranno mai essere o diventare legittime – cioè giustificabili e accettabili sul piano sociale, morale e culturale – leggi che, pur godendo del consenso della maggioranza (anche della stragrande maggioranza) dei cittadini, violino i diritti delle minoranze. Negli ultimi anni, alcuni leader politici hanno parlato di democrazia illiberale

(un evidente ossimoro) con il preciso intento di svincolare la legalità democratica – cioè le leggi che formalmente godono del consenso della maggioranza – dal rispetto delle restrizioni dei poteri governativi imposte dai diritti delle minoranze.

Al riguardo, occorre precisare che, in primo luogo, una legalità basata sul solo consenso della maggioranza, indipendentemente dai suoi contenuti, non può in nessun caso presentarsi come "democratica", per la semplice ma fondamentale ragione che il voto popolare e quindi il consenso di massa sono solo una condizione necessaria, ma non ancora sufficiente della democrazia. Quest'ultima, infatti, come già accennato, implica al tempo stesso il rigoroso rispetto di alcuni contenuti fondamentali, ai quali dalla fine del '700 è stato dato il nome di diritti umani.

In conclusione, legalità e legittimità costituiscono i due volti o i due significati fondamentali della legge, il cui senso è costituito dalla loro inseparabilità.

DOMENICO CONTE

È ordinario di Storia della Filosofia nell'Università Federico II di Napoli e vi coordina il dottorato in Scienze Filosofiche. È stato Presidente Generale della Società Nazionale di Scienze, Lettere e Arti e Presidente dell'Accademia di Scienze Morali e Politiche. Lavora sul Novecento italiano e tedesco.

Thomas Mann e *La legge*

L'iniziativa a cui sono stato gentilmente invitato a partecipare pone il tema della "legge" anche in una prospettiva programmaticamente "antropo-teologica". «L'imperativo della Legge» – così sta scritto nella declaratoria iniziale fatta circolare dagli organizzatori fra gli studiosi contattati – «interroga la relazione dell'uomo con se stesso e con Dio, con la propria radice e con la propria destinazione». Sono parole importanti e stuzzicanti anche e soprattutto per uno studioso di Thomas Mann. Sottrarsi all'invito sarebbe stato difficile.

Nel 1943, nel pieno della Seconda guerra mondiale, Thomas Mann pubblica, nell'esilio americano, originariamente col titolo *Non avrai altro Dio fuori di me*, il romanzo breve poi divenuto celebre come *La legge*, dedicato alla figura di Mosè e alla statuizione della legge per antonomasia, i Dieci comandamenti. La stesura, avvenuta subito dopo il completamento della colossale tetralogia biblica *Giuseppe e i suoi fratelli*, aveva uno scopo dichiaratamente politico: insieme con altri nove scrittori di livello internazionale, Thomas Mann era stato infatti invitato dall'agente letterario A. Robinson a partecipare alla preparazione di un libro teso a dimostrare come il nazismo stesse pervertendo i Dieci comandamenti, considerati come il codice morale dell'umanità. Hitler avrebbe infatti detto:

«Io sono il Signore Dio tuo! Chi? Questo tiranno asiatico? No! Verrà il giorno in cui, contro i Comandamenti, io erigerò le tavole di una Nuova Legge. E la storia riconoscerà il nostro movimento come la grande battaglia per la liberazione dell'umanità, liberazione dalla maledizione del Sinai, dall'oscuro balbettare di nomadi che non si fidavano più dei loro istinti più sani, che potevano intendere la Divi-

nità soltanto sotto la specie di un tiranno che comanda di fare proprio quello che non ci piace. Proprio contro di ciò noi combattiamo; lo spirito masochista di autotormento, la maledizione del cosiddetto moralismo, idolizzato per proteggere il debole dal forte di fronte alla legge immortale di guerra, la sacra legge della divina natura. Contro i cosiddetti Dieci Comandamenti, proprio contro di essi noi stiamo combattendo»¹.

Pochi mesi prima della pubblicazione dello scritto su Mosè e, con esso, del libro sui Dieci comandamenti, Mann ne annunciò ampiamente l'uscita in uno dei suoi famosi messaggi radiofonici rivolti ai tedeschi rimasti in patria attraverso le emittenti della BBC:

«Ascoltatori tedeschi! Oggi voglio parlare di un libro che uscirà quest'autunno e che anche voi leggerete un giorno, solo più tardi dei popoli che possono leggere quello che vogliono. È un semplice libro di storie, ma singolare. Di questo libro c'è nel mondo viva richiesta. Editori in cinque lingue se lo sono già accaparrato, i traduttori sono al lavoro e *il cinema* vi ha già messo su l'occhio [...]. È una raccolta di novelle: non di un solo autore, ma di dieci, e vi sono compresi nomi come Sigrid Undset, Jules Romains, Franz Werfel, l'inglese Rebecca West e l'americano Bromfield. Ma il tema è uno solo ed è *attuale*: sono i *Dieci comandamenti*. Più precisamente questi racconti trattano la *profanazione* blasfema che oggi si fa di questa *legge fondamentale* del decoro umano da parte delle potenze contro le quali un mondo ancora fedele alla religione e all'umanità, dopo lunga esitazione, ha preso le armi. In altre parole: il libro tratta della guerra e di quello per cui si combatte. Di qui la grande richiesta».

Il lettore della *Legge* resta però sorpreso dalle complesse e stranianti operazioni impostate da Mann su Mosè e sul popolo ebraico come popolo eletto, aliene da ogni convenzionalismo e da ogni ricostruzione *politically correct*. È lo

"sguardo cattivo", *der böse Blick*, trivellante e corrosivo. Dei Comandamenti si sottolineano infatti le funzioni regolatrici e disciplinatrici, di Mosè sono messi in risalto gli aspetti autoritari e dispotici, da *Führer*. La problematica del popolo eletto è colta nei suoi aspetti inquietanti e tenebroso, che contemplano la gelosia di Yahweh e il suo esclusivo desiderio di possesso, carico di pulsioni erotiche. Di estremo interesse sono poi gli agganci storico-artistici e storico-culturali relativi agli aspetti fisiognomici delle figure di Mosè e Giosuè, entrambi per Mann di ispirazione michelangiolesca (la superba statua di Mosè in San Pietro in Vincoli e il celeberrimo *David*).

Anche nella *Legge*, e nella *Legge* più che mai, Thomas Mann fa affidamento su lettori attenti, intelligenti e concentrati, in grado di seguirlo nel gioco complesso delle sue stratificazioni e sedimentazioni, dei suoi smascheramenti e svelamenti. Fra questi lettori dovevano esserci anche i giovani. Perché non anche quelli delle scuole italiane e campane?

¹ Per i riferimenti e per una trattazione più estesa di quanto qui solo accennato rimando all'imminente pubblicazione, nell'"Archivio di Storia della Cultura", del mio contributo intitolato «*Non avrai altro Dio fuori di me*». Thomas Mann e La legge.

LEONARDO DISTASO

È professore di Estetica presso il Dipartimento di Studi Umanistici dell'Università di Napoli Federico II.

Sulla Legge

Il progetto della Fondazione Campania dei Festival *Adotta un filosofo* mi ha condotto in alcuni istituti superiori della Campania a parlare della Legge. Ciò ha consentito di riflettere sul senso della Legge e sul rapporto che essa istituisce con lo spirito delle giovani generazioni. La Legge da sola non salva, e non garantisce alcunché che non siano le conseguenze della sua applicazione. Lo spirito della Legge non sta nella Legge, ma al di là e al di sopra di essa. Se non si condividono i presupposti della Legge, questa non ha alcun valore e, perciò, nessun effetto. I presupposti della Legge non sono iscritti nella Legge: essi determinano e, di conseguenza, regolano l'applicazione e l'obbedienza alla Legge. La Legge richiede obbedienza.

La disobbedienza alla Legge ha due livelli di profondità: il primo porta alla trasgressione della Legge; quest'ultima viene riconosciuta anche dal trasgressore nel momento della trasgressione. In questo caso non si rifiuta la Legge, ma la si viola, la si infrange, non la si osserva. Ma anche queste sono forme di riconoscimento della Legge a cui si oppone un'azione contraria, di rivolta e di opposizione. Il trasgressore riconosce la Legge e la sua forza, e più si sforza di trasgredire, più riconosce implicitamente la potenza della Legge e la potenza del suo destino che vuole infrangere. Il secondo livello di profondità è quello del rifiuto assoluto della Legge. Chi rifiuta la Legge non la trasgredisce semplicemente perché non la riconosce. Il mancato riconoscimento della Legge non colloca l'individuo nello spazio della trasgressione, ma in quello di "un altro mondo", un mondo al di là della Legge. Così la Legge si trova totalmente al di fuori di questo "altro mondo" e in questo caso non si dà trasgressione: si cade sot-

to un'altra Legge che non ha più nulla a che fare con la prima.

Le difficoltà insite nel concetto di "universalità dei valori" – difficoltà che coincidono con la perdita di sostanza del concetto di universalità – mostrano come i valori non possono essere posti sullo stesso piano della Legge: o sono al di sopra, o sono al di sotto di essa. Non può esistere una Legge delle leggi: primo, perché ogni legge ritiene di essere al punto più alto delle sue possibilità; secondo, perché una tale Legge dovrebbe poter essere condivisa da tutti – dovrebbe poter essere universalmente valida – senza alcuna imposizione, ovvero senza che essa operi secondo la sua forza come fosse un destino. Le religioni, in particolare le religioni monoteistiche, ritengono tuttavia che esista una Legge delle leggi, una Legge che sia superiore alle altre, segnatamente la propria. La Legge religiosa pretende di essere universalmente valida contraddicendo il senso stesso della validità universale, poiché ciascuna ritiene di essere valida universalmente, ma solo per gli adepti e i fedeli della Legge. In essa, solo i trasgressori vengono puniti, ossia i fedeli che errano; tutti gli altri sono infedeli, quindi non dei semplici trasgressori, ma individui che vivono in un "altro mondo di valori".

Come possono questi mondi dialogare, parlarsi, confrontarsi? Su quale base legale e convenzionale le leggi che pretendono di essere universali possono relazionarsi con altre leggi? Esiste un "luogo" al di là della Legge in cui è possibile un dialogo basato sulla messa tra parentesi della pretesa di universalità di ciascuna legge? Sembra proprio che, per salvare il concetto di universalità, l'unica strada possibile sia quella di considerarla al di là della Legge (di ogni legge), un presupposto della Legge che non ricade in una legge determinata, un'idea che deve poter essere salvata, innanzitutto, dalla pretesa della Legge (di ogni legge) di essere universale. O c'è l'universalità o c'è la Legge, ma non può darsi una Legge universale, pena il conflitto e la sua contraddizione. Ciascuno si tenga la sua Legge (a ciascuno la sua Legge, come la sua porta d'ingresso), ma non pretenda di considerarla universale, valida per tutti.

Lo spirito della Legge non può pretendere di essere

universale: si accontenti di essere giusto o ingiusto, convenzionale e integrante, accogliente o respingente. L'universalità non è richiudibile nella Legge, a meno che non sia un'universalità integrata. Le Legge è il peggior nemico dell'universalità, e l'universalità dei valori è un guscio vuoto che nessuna legge (né tantomeno alcun valore) può riempire fino al colmo. L'universalità è un valore che può sopravvivere solo al di là della Legge (di ogni legge), nell'"altro mondo rispetto alla Legge".

Anche la politica si comporta spesso come fanno le religioni: la politica assume i caratteri di una religione nel momento in cui le forme politiche vengono considerate come assolute e incontrovertibili pretendendo di essere universalmente valide. Forme politiche e forme economiche considerate come religioni non diventano solo regolate da leggi, ma assumono il carattere teologico della Legge trasfigurandosi, di fatto, in Natura. Quando Legge e Natura fanno tutt'uno – quando la Legge è vista come qualcosa di naturale, e la Natura cade sotto leggi assolutamente determinate – allora l'individuo viene completamente liquidato e la sua sola ultima speranza è quella di attraversare la porta della Legge, entrarvi e sottomettersi ad essa senza condizioni.

ANNA DONISE

È professore associato presso l'Università di Napoli Federico II, dove insegna Filosofia Morale e Teorie etiche. Studio-
sa di filosofia tedesca del Novecento, attualmente lavora
sul concetto di "empatia".

La legge morale e il rischio di nichilismo

«Due cose riempiono l'animo di ammirazione e venerazione sempre nuova e crescente, quanto più spesso e più a lungo la riflessione si occupa di esse: il cielo stellato sopra di me, e la legge morale dentro di me». Con queste celeberrime parole Kant chiude una delle sue opere fondamentali, la *Critica della ragion pratica* (1788), e ci spinge a mettere in relazione due cose molto diverse tra loro: l'ordine naturale del cosmo con le sue leggi universali e necessarie (il cielo stellato) e la nostra capacità di darci da soli una legge nella determinazione del nostro agire.

A differenza degli animali, l'essere umano è infatti capace di agire, sostiene Kant, seguendo le indicazioni della ragione. La condizione della possibilità di agire moralmente sta proprio nella capacità di determinare le proprie azioni secondo principi autonomi e non nella mera risposta all'istinto. Essere autonomi significa, da un lato, non agire in base a motivi determinanti materiali (come gli istinti o le convenzioni sociali) e, dall'altro, essere capaci di formulare da soli la legge in base alla quale agire.

L'illuminismo kantiano spinge verso una direzione emancipativa, con l'intento di dare un fondamento al programma di uscita dell'essere umano dalla minorità etico-pratica (di cui aveva parlato nello scritto *Risposta alla domanda: che cos'è illuminismo?* del 1784) e in questa prospettiva il soggetto deve essere in grado di definire e decidere da solo, con la propria ragione, senza la necessità di rivelazioni religiose o di fondamenti metafisico-teologici, la determinazione pratica del bene.

In linea con la centralità attribuita al soggetto, la moralità di un'azione non si giudica dai risultati che ottiene, ma

dal principio che la motiva. È ovvio che un essere umano che ha a disposizione molti mezzi e beni di fortuna può realizzare e fare molto. Chi invece si trovasse nella condizione di non avere né ricchezze, né “talenti” potrebbe fare, ovviamente, molto meno sul piano della effettiva trasformazione del reale. Ma questo non può essere l'argomento per valutare la moralità di una persona, visto che anche la migliore delle azioni può essere mossa da un'intenzione non morale. Insomma, se Bill Gates costruisce un acquedotto in Africa, siamo sicuri che non lo faccia solo per ottenere un ritorno di immagine o anche un vantaggio fiscale? Solo se il movente è esclusivamente dettato dalla ragione pura, la volontà – indipendentemente dalla sua effettiva efficacia mondana – brilla «di luce propria come un gioiello» ed è effettivamente morale.

A questo punto però si richiede al soggetto un'impresa non da poco: l'indagine su di sé e sulle proprie autentiche intenzioni. Il che in sostanza significa che anche quando aiuto un amico in difficoltà devo chiedermi: perché lo faccio? Sono davvero sicura che sia perché è mio dovere farlo? Non sarà, invece, che spero lui faccia lo stesso con me in futuro (interesse, utile) o che mi fa sentire migliore agire così (gratificando così il mio “caro sé”) o, magari, che gli voglio bene e che, dunque, agisco così con lui ma non farei lo stesso con chiunque altro (etiche della simpatia o sentimentistiche)?

Ma se il soggetto deve trovare solo in se stesso e nella sua auto-determinazione il senso e il valore della propria azione, rischia di rimanere ingabbiato nella riflessione. Ed è questo uno dei problemi più evidenti dell'etica kantiana: ridurre il senso dell'agire morale all'intenzione che troviamo in noi stessi e non riconoscere alcun valore autonomo al reale porta inevitabilmente con sé delle conseguenze drammatiche e, in un senso, autodistruttive. Come scriverà Dostoevskij nelle *Memorie del sottosuolo*, il “fatto morale” quando viene sottoposto a indagine si sgretola nelle mani di chiunque tenti di afferrarlo. Nell'uomo del sottosuolo, ciò cui assistiamo è uno sgretolarsi di ogni movente dell'azione attraverso la vivisezione o la scomposizione chimica operata dalla coscienza. Non c'è la possibilità di individuare una

causa originaria che sia il vero movente dell'azione, né un principio che valga al di là del contesto momentaneo: non c'è bene, giustizia o ideale che tenga e così l'uomo affonda nel proprio sottosuolo.

L'esito normale di queste considerazioni è per Dostoevskij l'inerzia, l'uomo sembra destinato a essere bloccato dalla mancanza di senso di ogni possibile agire. Se a una indagine critica (o corrosiva) della coscienza risulta che nulla ha senso, se la stessa coscienza può generare illusione («è mai possibile che io sia fatto soltanto per giungere alla conclusione che tutta la mia struttura è puro inganno?»), allora l'unica strada sembra essere l'inerzia cosciente. Il diritto immediato di chi ha coscienza, e cioè ciò che viene fuori dalla piena consapevolezza di cosa è l'uomo, è la noia: lo “starsene con le mani conserte”.

Come ha scritto qualche anno dopo, nella sua *Etica* (1926), il fenomenologo Nicolai Hartmann, «l'etica del puro dovere è cecità di valore per il reale e non c'è da meravigliarsi se, storicamente, il pessimismo le sta alle calcagna; nessuno può sopportare la vita in un mondo svalorato e dissacrato». Pessimismo e nichilismo sono il rischio cui è esposta un'etica che non riconosca il valore del reale. L'etica kantiana non fa che seguire l'articolazione della sua filosofia per cui tutto quanto ha il carattere di principio poggia sul soggetto: «ovunque il soggetto e il suo essere consapevole hanno la prevalenza; l'oggetto è l'elemento dipendente, secondario. Accoglie dal soggetto il suo essere determinato».

Avviandoci a concludere e tornando al nostro esempio, potremmo dire che anche se Bill Gates avesse fatto costruire un acquedotto in Africa per un suo qualunque ritorno economico, questo non renderebbe meno rilevante il valore della sua opera. Possiamo anche avere un giudizio incerto o addirittura negativo sulla persona Bill Gates, pur riconoscendo il valore della sua opera. Se la presenza di acqua potabile migliora la vita di centinaia di persone, quell'opera ha un valore oggettivo indipendentemente dalle intenzioni reali di Bill Gates. Insomma, l'indagine esclusiva sull'intenzione che si lega alla legge morale non sembra essere sufficiente in etica. È necessario prestare attenzione anche al reale, sia

quello naturale, sia quello sociale e intersoggettivo, e riconoscere che esso è in sé portatore di valori e di senso.

La legge morale non ci dice come stanno le cose, ma piuttosto come dovrebbero stare, e in ambito pratico il soggetto è chiamato a modificare le relazioni reali: l'etica esprime questa esigenza. La trasformazione però avviene nel mondo condiviso e riconoscerne il valore ci aiuta anche a rendere meno faticoso portare il peso della legge morale. Insieme al cielo stellato e alla legge morale sarebbe il caso di aggiungere tra le cose da ammirare tutte quelle trasformazioni del reale (opere) che fanno del mondo un posto migliore per noi esseri umani che lo abitiamo.



ERNESTO FORCELLINO

È dottore di Ricerca presso la Scuola Europea di Studi Avanzati di Napoli, ed è stato docente a contratto di Semiotica e Filosofia della Conoscenza all'Università di Casino. Attualmente è docente di Filosofia e Storia al Liceo Classico G. B. Vico di Nocera Inferiore.

Socrate al Pireo

La cornice è fra le più celebri della tradizione filosofica: la discesa di Socrate al Pireo, la sua narrazione del confronto avuto in casa del ricco Cefalo, intorno alla giustizia. L'opera è la *Repubblica*, il dialogo platonico che ha segnato forse più d'ogni altro il destino del sapere d'Occidente.

Libro I: nella discussione irrompe il sofista Trasimaco, che rivendica per sé la risposta e la ostenta con tracotanza, contro il continuo domandare del filosofo: «giusto non è altro che l'utile di chi è superiore, del più forte [...] del potere costituito». E giuste, di conseguenza, sono le leggi che il potere costituito decreta in vista del proprio esclusivo vantaggio. Come reagisce Socrate alla dura lezione di realismo politico appena impartitagli? Nonostante le accuse mosse da Trasimaco al filosofo, che mai non pronuncia la "sua" verità ma sempre si interroga e interroga intorno ad essa, è ancora con una domanda che Socrate si riprende la scena. Una sola domanda, decisiva: potrà mai sbagliarsi, colui che comanda, riguardo a ciò che reputa essere il proprio utile? Conosce in modo assoluto quale sia la vera natura dell'utile? Con quest'unica domanda a Socrate riesce di spostare la questione del giusto dal piano della "forza" a quello del "sapere". Dal piano della sofistica a quello della filosofia. Nel caso specifico: dalla particolarità dell'utile all'universalità della sua conoscenza.

L'utile, anche il proprio utile, è conseguibile solo attraverso il sapere, che è per definizione universale, sicché intanto sarà possibile fare il proprio utile in quanto si conosce l'utile altrui e si *lega* quello con questo. La parola *lex* è probabilmente congiunta a *legere* e *ligare*, e al greco *leghein*, verbi che indicano in primis il "raccolgere", "legare", tenere insieme, e si rammenti che anche la parola *logos* ne condivide la medesi-

ma radice. È alla universalità del vero che si volge la pratica filosofica e di conseguenza anche la sua intrinseca vocazione politica si declina secondo la forma di un altrettanto universale interesse. Un sapere universale, un sapere che sia *uno*, un solo sapere intrinsecamente “giusto”, capace di coniugare cioè la “giustizia” del *logos* con la “giustizia” dello spazio politico, e che impedisca al gioco effimero delle opinioni e alla prepotenza della forza di imporsi.

E tuttavia al *logos* del filosofo riesce forse di irretire il sofista, ma che ne è dell’idea di giustizia, che ha fatto da sprone al confronto tra i discorsi? Non possiamo qui seguirne gli intrecci, che culmineranno nella costruzione della ragione filosofica e nella “invenzione” platonica della città giusta, la bella città: *kallipolis*.

Solo una riflessione sulla chiusura del libro IX, dove Platone fa dire a Socrate, incalzato dai suoi interlocutori che al più riconoscevano il profilo della *kallipolis* soltanto nei discorsi, e in nessuna parte nel mondo: «ma forse [...] ne esiste un modello nel cielo, per chi voglia vederlo e fondare se stesso su questa visione. Non fa alcuna differenza se esiste o esisterà in qualche luogo: egli dedicherebbe la sua prassi soltanto ad essa e a nessun'altra».

Quel cielo, in cui è delineato il modello paradigmatico della *polis* giusta, è figurazione del *theorein*, ossia dell’esercizio stesso del pensiero congiunto a una pratica che è insieme costruzione di sé e tentativo di esperire un differente modo di abitare il mondo, anche secondo le forme più specificamente politiche che possono accompagnarne l’attuazione. E *non fa alcuna differenza se questa città esiste o esisterà in qualche luogo*, perché si diventa giusti allorché si costruisce se stessi e la propria condotta di vita in ragione del *desiderio* della città giusta, e la città giusta – la giustizia stessa – inizia a essere laddove vi saranno uomini orientati al giusto, a partire da un’apertura originaria, entro cui tracciare, nel gesto quotidiano, il profilo della città in cui è accaduto loro di condurre l’esistenza.

Sappiamo quale sia l’idea che s’immedesima a questa apertura. Platone la nomina *idea tou agathou*: idea del Bene, che è presupposto e fine della buona conoscenza e del buon vivere. Ma come essa potrà trasparire nel prisma sfaccettato

dei molteplici discorsi che s’intrecciano entro lo spazio condiviso della ricerca della verità e della giusta misura dell’agire?

Socrate riconosce la difficoltà: l’*idea tou agathou* non è qualcosa che possa definirsi, non è anzi affatto una “cosa”, ma piuttosto s’approssima a una facoltà (è *per essa* che è dato “vedere” il vero e comprenderne il disvelamento) e a una pratica (l’idea del bene dice del “buono”, del formarsi a quella facoltà); non è il pensiero di una cosa, ma la “cosa” del pensiero, non un “che cosa” o una cosa che “è”, ma il fondamento di possibilità d’ogni definizione dell’essere, come tale al di là dell’essere e dell’essenza: *epekeina tes ousias*. Un’idea da nessun’altra preceduta e che nessun contenuto determinato potrà saturare: l’apertura, l’evento, appunto, che per essere ciò che schiude al sapere, alla capacità di sapere, è presa e persa in ogni sapere definito. Ed è la Legge non trascrivibile che è al fondo d’ogni legame della *polis*, che non viene mai come tale al dialogo, giacché il logo che si prova a dirla è sempre il sapere di una cosa determinata, e non l’apertura, non l’indeterminatezza del suo stesso accadere. In quell’idea pare insomma d’intravedere l’immagine paradossale d’una pienezza vuota. Ma, proprio per questo, essa sempre si annoda alla pratica del pensiero e al gioco politico del vivere in comune: «egli dedicherà la sua prassi soltanto ad essa e a nessun'altra». Non le conviene infatti il convincimento del possesso ma la ricerca e il desiderio: *philo-sophia*.

Forse il bene che è a fondamento d’ogni “giusto” operare abita la legge come ciò che nella scrittura della legge incessantemente *si scrive*, nella singolarità di ogni tratto, di ogni gesto che accade: come l’*Uno* che circola nei molteplici *nomoi* che continuano a esser scritti, senza essere nessuno di essi e senza essere altrove da essi. Perché vi transita non come una “cosa” ad essi legata, ma come il legarsi stesso del legame: *legere-ligare-lex*. Non una legge scritta con mano ferma e irrevocabile, in nome del bene saputo – di questa pretesa ci restano solo le ferite di cui è costellata la nostra storia –, ma lo scriversi dello scritto, come il non-essere che la scrittura dell’essere affida a questa formula ricorsiva: lo scriversi che infinitamente si scrive e si va scrivendo nella legge. E non smette di scriversi. Ancora.

GIULIO GORIA

Già borsista presso l'Istituto Italiano per gli Studi Storici di Napoli, è assegnista presso l'Università San Raffaele di Milano; insegna Filosofia della comunicazione all'Università di Cassino e del Lazio Meridionale. Lavora come assistente parlamentare presso il Senato della Repubblica.

Legge e fiducia

Dove nasce l'orizzonte politico? Quando è possibile dire con certezza «lì c'è il politico», «ecco il legame politico»? La definizione aristotelica dell'uomo come animale politico *per natura* apre la strada a queste impegnative domande, eppure finisce inevitabilmente per sollevare più problemi di quanti ne risolva. Essa ci dice, infatti, che se l'uomo è un fatto biologico, che ha una *sterminata e antica* evoluzione dei corpi, non è tuttavia riducibile a questo. Umano è un soggetto nel momento in cui entra in una relazione sociale con altri simili a lui, costituendo un'unità di molti. Quella che comunemente chiamiamo comunità è il fenomeno originario, da cui tutto il resto segue: gli scambi, il baratto, i mestieri, i lavori, la specializzazione del lavoro, i saperi scientifici. Tutto questo avviene già dentro un orizzonte umano che, come tale, è un orizzonte politico. Da qui il problema: che cosa vuol dire politico? E come si può definire un orizzonte del genere? Tuttavia, è nota la generale diffidenza della filosofia per le definizioni. Forse anche per questo il filosofo italiano Giambattista Vico vi preferì sempre parole e concetti incarnati nelle azioni eroiche del mito. Prendiamo ad esempio la *Scienza Nuova*, dove, discutendo proprio del legame che vincola l'uomo allo spazio politico, anziché riprendere *sic et simpliciter* la definizione aristotelica già ricordata, Vico ricorre a due miti.

Il primo narra della nascita di Atena, dea prudente e guerriera che ha nella saggezza pratica la propria superiorità e accompagna il corso della città. Atena nasce direttamente dalla testa di Zeus, così come, per i filosofi, la sapienza eterna è diretta emanazione dello stesso Dio. E nonostante Atena rappresenti la virtù guerriera e la saggezza civile,

essa resta legata a un aspetto “notturno”, tanto forte che le fu consacrata la civetta per indicare, scrive Vico, «la notte de’ nascondigli, co’ quali si fondò l’umanità». Non c’è politica che non debba far riferimento a ciò che è oltre, e *prima*, dell’orizzonte politico stesso. Ed è qui che, come osservava Nicole Loraux, nel termine greco *polis* va scovata la potenza fondatrice dell’«*oubli du politique comme tel*»¹. Nella *Scienza Nuova*, però, è presente una seconda narrazione relativa alla nascita della comunità politica; il protagonista questa volta è Ercole. Ancora più che nella vicenda di Atena, il gesto fondatore dell’eroe mantiene il legame con lo spazio informe e indeterminato, quello che Vico chiama *ingens sylva* e che nella “Dipintura allegorica” è rappresentato con la maggiore fatica di Ercole, l’uccisione del leone nemeo. I giganti, come d’altronde la selva in cui essi si rispecchiano, sono *ingens*, illimitati nella potenza, senza individualità o proprietà, senza *genus*, poiché senza forma o destinazione è la loro azione, e senza *gens* in quanto privi di un legame di parentela certa. Questa ben nota semantica vichiana rappresenta una condizione *fuori legge*, che soltanto dopo essere stata “limitata” dall’opera di Ercole può essere tradotta in stato di natura, in un ordine rispetto al quale la possibilità informe trasforma sullo sfondo e lì resta come il suo negativo.

Questo primo atto politico è un atto di forza: disboscando il caos dell’*ingens sylva* vengono liberati i primi «luoghi sacri» «dal chiuso dei boschi», e così lo spazio su cui si costituiscono le prime comunità si distingue dall’esterno immenso. Soltanto facendo violenza alla terra, l’uomo si fa capace di vivere politico – questo il senso del mito vichiano; violenza indica qui l’imposizione di un limite e di un ordine a ciò che limite e ordine non possiede. Torna alla mente Emilio Villa, il quale commentando le pitture rupestri trovate a Lascaux scrisse che «l’uomo primordiale non ha orizzonti»² e dunque non possiede i limiti che contraddistinguono quella

vita che Vico avrebbe definito *civile*. Eppure, proprio l’uomo di Lascaux, che l’antropologia definisce *Homo sapiens*, segna un inizio (Georges Bataille). Ciò che distingue quel mondo dall’epoca precedente non è la caccia, o la lavorazione della pietra, ma è l’incrinatura introdotta dal sapere della morte. Nel momento in cui la morte è riconosciuta *come tale*, ecco che accade uno squarcio sulla tela uniforme. Una frattura da cui si aprono possibilità *altre* e diverse oltre l’azione efficace. Ed è questo sapere che dà ordine al *sentimento* del divieto e della legge. Così, sepolture e matrimoni sono il primo vagito dell’uomo politico come lo conosciamo ancora oggi.

Ma proprio nella descrizione di Vico non c’è soltanto la dimensione verticale della legge, quella legge che non parla come una determinata specie di legge (politica, morale giuridica o persino naturale), ma che rende leggi tutte le leggi possibili. Questa legge si impone al sentimento dell’uomo come *altro* da esso, un fatto che lo investe provenendo da *fuori* – essendo questa esteriorità la condizione dell’autorità con cui la Legge investe. Vico introduce un elemento ulteriore, che invece molte teorie politiche, precedenti e future, non sembrano considerare prioritario; da qui la sua distanza da Hobbes. Se infatti la componente conflittuale dell’uomo è ritenuta un elemento naturale dato e imm modificabile, resta poi soltanto da capire il meccanismo per creare una comunità ordinata secondo l’uso di una forza giusta e legittima. Poco spazio allora resta alla fede, nel suo senso di fiducia, e cioè come veicolo per la costruzione della comunità. Nella *Scienza Nuova*, invece, i primi eroi civili hanno *autorità* e così diventano autori di nazioni. Decisivo, qui, non è il momento sovrano che decide della legge, ma come la legge viene accolta, come il divieto è recepito dando forma alla comunità; ciò che viene recepito, prima d’essere un determinato divieto, è il *come* stesso del comportarsi. *Valore* è la forza che il *prossimo*, colui che accade dopo (le genti vichiane), dà alla parola, al gesto che esso accoglie, facendosene propagatore e così dando ad esso senso. Per questo, la socievolezza umana secondo Vico si incrementa attraverso le moltitudini, la loro forza di testimoniarla e tradurla: *da essa* dipende la verità della socievolezza, non dalla riflessione né dalla forza che la impone.

1 N. Loraux, *La cité divisée. L’oubli dans la mémoire d’Athènes*, Payot & Rivages, Paris 1997, p. 38.

2 E. Villa, *L’arte dell’uomo primordiale*, a cura di A. Tagliaferri, Abscondita, Milano 2005, p. 28.

È cosa nota che il mondo civile vichiano inizi con il timore del fulmine che atterrisce i primi uomini, tutti corpo e *favella*. Il senso di quel divieto però si potrebbe forse tradurre così: "Evitate che *non* vi sia chi possa dar futuro alla vostra parola – Contenetevi dalla barbarie di consumare terra e storia". Attraverso il fulmine ci si rivolge a un nome, che per Vico è quello di Giove. Ci si rivolge a un Nome e lo si invoca per costruire un rapporto di fiducia regolata; e così si sospende la natura titanica, ferina e conflittuale dell'uomo. Non è forse questo il nesso politico originario, ciò che è all'origine di qualsiasi legge e che, ancora oggi, nelle odierne democrazie liberali e avanzate, esige sempre di essere coltivato e giustificato? Non è questo il problema all'origine di quell'ormai diffuso fenomeno di decentramento interno alle democrazie contemporanee, che deriva soprattutto dalla *pluralizzazione* delle loro fonti di legittimazione? Queste fratture Rosanvallon le individua sia sul lato della sovranità sia su quello del popolo (e naturalmente nei modi della loro costruzione); ciò fa pensare però che unità, omogeneità e compattezza non siano soltanto il lascito perduto tanto della sovranità che del popolo, quanto piuttosto caratteri incomprensibili e privi di efficacia senza un precedente fondamento di fiducia regolata.



PIETRO MAFFETTONI

Si è formato alla London School of Economics. Attualmente è professore associato di filosofia politica presso il Dipartimento di Scienze Politiche della Federico II.

La legge e le leggi economiche

Il tema della legge è sicuramente centrale per comprendere il nostro vivere assieme. In questo breve scritto cercherò di affrontarlo in maniera forse *sui generis*. La domanda che vorrei porre, domanda che è ben nota ai filosofi della scienza, è che tipo di legge sia una legge economica. Il motivo di questa mia scelta è abbastanza trasparente se guardiamo alla realtà politica contemporanea. Sempre più i nostri schermi televisivi e i nostri canali informativi, in generale, sono dominati dalla presenza di notizie economiche, e in maniera collegata, dalla presenza di esperti della materia che offrono “consigli” in merito a cosa fare per far “crescere l’economia”, “scendere lo spread”, e via discorrendo. Che valenza hanno questi consigli? Sono come quelli del fisico quando parla di particelle? Sono come quelli del politico che promuove una visione specifica e di parte? Oppure nessuna delle due opzioni? A mio modo di vedere, bisogna propendere per la terza risposta.

Partiamo da quella che è una considerazione generale. Esistono perlomeno due tipi di legge. Semplificando (e certamente banalizzando), possiamo pensare a leggi che descrivono ciò che è, e a quelle che prescrivono ciò che dovrebbe essere (raccolgendo fra queste un’ampia gamma di “fattispecie” che vanno dalle leggi dello Stato alla “legge morale”). Per capirci, facciamo un esempio banale: le leggi della gravitazione nella fisica classica ci fanno comprendere come funziona il mondo, quelle penali come ci dobbiamo comportare.

Ovviamente, la distinzione fra i due tipi di “legge” è stata oggetto di moltissima discussione teorica. Al netto di tale discussione, però, si può osservare la seguente cosa.

Un aspetto che sembra essere dirimente per distinguere i due tipi di legge sta nella rilevanza che i nostri atteggiamenti hanno nei confronti dell'una e dell'altra. Non ha molto senso, ad esempio, chiedersi come porsi nei confronti delle leggi della fisica: i metalli condurranno elettricità anche se la cosa non ci sembra opportuna. Cosa assai diversa accade per le leggi che prescrivono. In quest'ultimo caso, sembra che il nostro atteggiamento nei confronti dell'oggetto non sia cosa irrilevante. Quantomeno, possiamo affermare che verso leggi che prescrivono si può essere critici in senso lato: adottare una postura complessa che ci permette di contestarle, cercare di riformarle, criticarne gli assunti morali e via discorrendo.

Tenendo presente la dicotomia appena illustrata, una domanda sorge spontanea: le leggi economiche sono come quelle della fisica o come quelle del diritto penale? Rifacendoci a classici della filosofia politica come John Stuart Mill (che, giova ricordare, era un economista di razza, oltre che un filosofo), ci sembra opportuno concepire le leggi economiche come "tendenze" che descrivono bene la realtà soltanto se si aggiunge la clausola *ceteribus paribus*. Un esempio evidente: stampare ingenti quantità di moneta ha in genere effetti inflattivi sul livello dei prezzi. Ma ciò vale soltanto se si tengono costanti altri fattori, come la produttività. E non solo, se in questo caso possiamo isolare uno degli elementi che influiscono sulla validità del nesso fra stampare moneta e inflazione, in molti casi i sistemi economici sono talmente complessi che determinare cosa vada a disturbare il funzionamento di una data legge economica non è possibile.

Ma vi è di più. Le leggi economiche partono spesso da assunti morali. L'esempio lampante è il concetto di disoccupazione involontaria. Per alcuni economisti la disoccupazione involontaria non si può dare che come fenomeno transitorio: il suo permanere dipende dai comportamenti di coloro che, non affidandosi alla legge della domanda e dell'offerta, si ostinano a non voler accettare quelle che sono le reali opportunità di impiego a loro disposizione in un dato momento. Il medico disoccupato lo è perché si rifiuta di accettare altri lavori che non siano quello di medico, come consegna-

re le pizze, e che gli consentirebbero di divenire "occupato" in brevissimo tempo. A questo punto, però, si comprende immediatamente che soggiace a una tale descrizione della disoccupazione una specifica idea del concetto di volontarietà; e cioè che sono volontarie tutte le scelte che sarebbero razionali, possibili, e migliorative della nostra condizione date le circostanze nelle quali ci troviamo. Il filosofo politico, ovviamente, tenderà a rispondere osservando due cose. In primo luogo, e nel merito, che un concetto di volontarietà di questo tipo sarebbe operante anche quando il rapinatore ci dichiara che le nostre circostanze impongono una scelta fra "la borsa o la vita". In secondo luogo, che comunque la si voglia pensare, non pare possibile offrire un concetto di volontarietà che esuli completamente da considerazioni normative.

«E quindi?», potrà chiedere il lettore. Torniamo agli economisti che ci parlano tramite i *media*. Quando li ascoltiamo dobbiamo cercare di trovare un compromesso fra il considerarli alla stregua dei fisici e vedere le loro parole come verità scientifiche in senso classico, e denigrare la loro formazione professionale vedendoli come semplici portatori di una visione ideologica. Essi vanno ascoltati e le loro indicazioni messe a sistema con un più ampio ventaglio di ragioni che contribuiscono alle scelte pubbliche. Il contenuto delle loro affermazioni ha valenza empirica, anche se *sui generis*, e sovente prende le mosse da presupposti normativi dai quali è lecito dissentire. Un ascolto responsabile e critico, insomma, è quello che le leggi economiche dovrebbero in noi suscitare.

SEBASTIANO MAFFETTONE

È ordinario di Filosofia Politica presso l'Università LUISS di Roma, dove dirige il Center for Ethics and Global Politics. Dirige la rivista "Filosofia e questioni pubbliche". È stato consigliere delegato alla Cultura del governatore della Regione Campania, Vincenzo De Luca, e presidente della Fondazione Ravello.

Da *politically correct* a *cancel culture*

Politically correct e *cancel culture* sono due cose diverse. Quello che più conta, mentre il politically correct è compatibile con un'etica pubblica liberale, lo stesso non si può dire per la cancel culture. In termini generali, il politically correct rappresenta una forma di "etichetta". Meglio, un insieme di raccomandazioni, basate sul rispetto delle persone e il principio di non-discriminazione, che invitano a evitare potenziali offese. Le offese in questione riguardano le nostre opinioni e il modo in cui queste debbano tenere conto di prerogative che riguardano razza, genere sessuale, età, origine etnica o disabilità varie. Tale forma di cautela trae origine negli Stati Uniti degli anni 1930, si rinforzò negli anni 1960 sull'onda della protesta giovanile e – con l'avvento delle tecnologie digitali – è diventata globale e pervasiva. All'origine, il politically correct è basato su un principio morale di eguaglianza e inclusione che suggerisce di rispettare le differenze tra le persone. Il fatto che si tratti di un principio morale è importante. Se non altro perché la morale – diversamente dalla legge – non è sanzionabile. Non vado a cena con chi infrange un principio morale, ma non posso pretendere che chi lo faccia abbia conseguenze sostanziali rilevanti per la propria vita, come per esempio andare in galera o perdere il lavoro. Non a caso, ho parlato prima di etichetta. Il politically correct prevede, infatti, una forma di attenzione che attiene al linguaggio, al modo in cui ci esprimiamo. Un esempio: Jack è un grande amico di Joe e insiste a parlare male di lui in un party affollato. Joe, quando viene a saperlo, ne è fortemente offeso e dispiaciuto. Caso vuole che Jack sia un afroamericano. Joe sembra avere buone ragioni per prendersela con lui. Il politically correct semplicemente propone che Joe, se proprio vuole mandare al diavolo Jack,

non dovrebbe usare un'espressione come «Brutto neg...!», ma piuttosto un'altra del tipo «Brutto str...!». Così inteso, il politically correct rappresenta poco più di una forma di buona educazione linguistica, con scarso impatto sulla realtà sociale.

Le cose, però, cambiano se si comincia a sanzionare pesantemente la cattiva condotta in questione. Che è poi quello che è accaduto con l'affermarsi progressivo della cancel culture, cioè una forma di ostracismo dovuto all'indignazione pubblica per cui qualcuno viene rimosso dal proprio ruolo. Attraverso i media – giornali, televisione, web e movimenti di opinione (*Me Too*, *Black Lives Matter*) – l'impurità formale del politically correct è diventata una sorta di condanna pubblica senza appello. Prendete una personalità famosa come Woody Allen. Dal punto di vista legale, a torto o a ragione, non importa, Allen è stato prosciolto dalle accuse mosseggi da Mia Farrow, relative a eventuali molestie che avrebbe perpetrato nei confronti della di lei figlia Dylan. Le molestie in questione sarebbero avvenute nel 1992, e Allen ha proseguito imperterrito la sua attività per alcuni anni. Ma, con l'avvento di *Me Too*, i suoi contratti sono stati violati. Non ha potuto fare dei film e il suo libro non si può leggere in diversi paesi. Il tutto senza avere formalmente mai infranto la legge. Oppure, prendiamo il caso di Alan Dershowitz, il famoso giurista e avvocato. Dershowitz è stato accusato di molestie. Ha sostenuto di non avere mai incontrato la persona che lo accusava e di avere prove in grado di confermarlo. E di fatto non sussiste in proposito nessuna condanna giuridica. Ha subito, però, in seguito all'accusa non provata, conseguenze dannose sia dal punto di vista economico che da quello del prestigio. In questo modo la cancel culture infrange il principio del giusto processo, e fa diventare effettiva una critica morale. Violando in questo modo il principio liberale per cui la morale è una scelta e la legge un obbligo.

Ma non è solo il diritto a subire un'offesa dalla cancel culture. Pensate al sacrosanto principio liberale basato sulla libertà di espressione. E alle ferite che una sua violazione può imporre alla creatività. Céline, per citare un solo autore, non potrebbe pubblicare un suo romanzo con regole da cancel culture. Più in genere, l'omologazione che seguirebbe all'adozione della cancel culture sarebbe devastante. Come devastante

può essere la mancanza di senso storico legata alla vicenda. Dire che Aristotele era uno schiavista o che Omero era maschiista non tiene conto del periodo in cui vissero. Anche il buon senso viene spesso travolto dalla cancel culture. Gandhi era razzista quando considerava gli indiani (ariani) superiori ai neri del Sud Africa e George Washington possedeva degli schiavi. Se prendessimo sul serio la cancel culture dovremmo dimenticarli del tutto. Come è successo oramai a centinaia di artisti, politici, intellettuali, imprenditori, professionisti cancellati dalla vita pubblica. Tutto ciò è tipico dell'epoca *woke*, un termine in *slang* americano che significa all'incirca "sveglio" e invita a stare in guardia contro le emergenze di discriminazioni razziali e sessuali. Gli effetti della cancel culture in tempi di generazione *woke* fanno però molto di maccartismo e stalinismo, pur con la differenza non banale che oggi non è lo Stato a condannare, ma l'opinione pubblica.

Ora, chi scrive non è mosso da spirito reazionario. E se mi fastidia la cancel culture, mi disturba assai di più il desiderio, tra l'altro tristemente diffuso, di reprimere i diversi e discriminare persone per la loro origine razziale o per i loro orientamenti sessuali. Ma la preoccupazione egualitaria su cui si basano spesso le politiche dell'identità tende talvolta – come mostrano esempi tratti dalla cancel culture – a strafare, danneggiando quella cultura liberale dei diritti cui dovremmo essere tutti affezionato e da cui origina il rispetto per gli altri. Come si dice, la via dell'inferno è lastricata di buone intenzioni. Le motivazioni del politically correct erano del tutto ragionevoli. Quando le stesse motivazioni diventano le basi della cancel culture possono essere ingiustamente repressive. La morale della storia è che bisogna fare molta attenzione a trasformare pur giusti principi morali in condanne pubbliche o in leggi censorie.

P.S.: ho fatto leggere questo articolo a una studentessa impegnata attivamente sul fronte Lgbt. Mi ha detto: «Caro prof., quanto scrive ha senso. Ma lei, così facendo, si espone, ed è pericoloso. Ne vale la pena?». È a un clima culturale del genere che con ferma moderazione mi oppongo.

FRANCESCO MANCUSO

Insegna Filosofia del Diritto e Sociologia del Diritto presso l'Università di Salerno. È responsabile del protocollo di cooperazione scientifica con l'UFR Philosophie-NoSoPhi dell'Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne. È Local Investigator del PRIN 2017 "The dark side of the Law".

Diritto e diritti, tra ambivalenze e resistenze

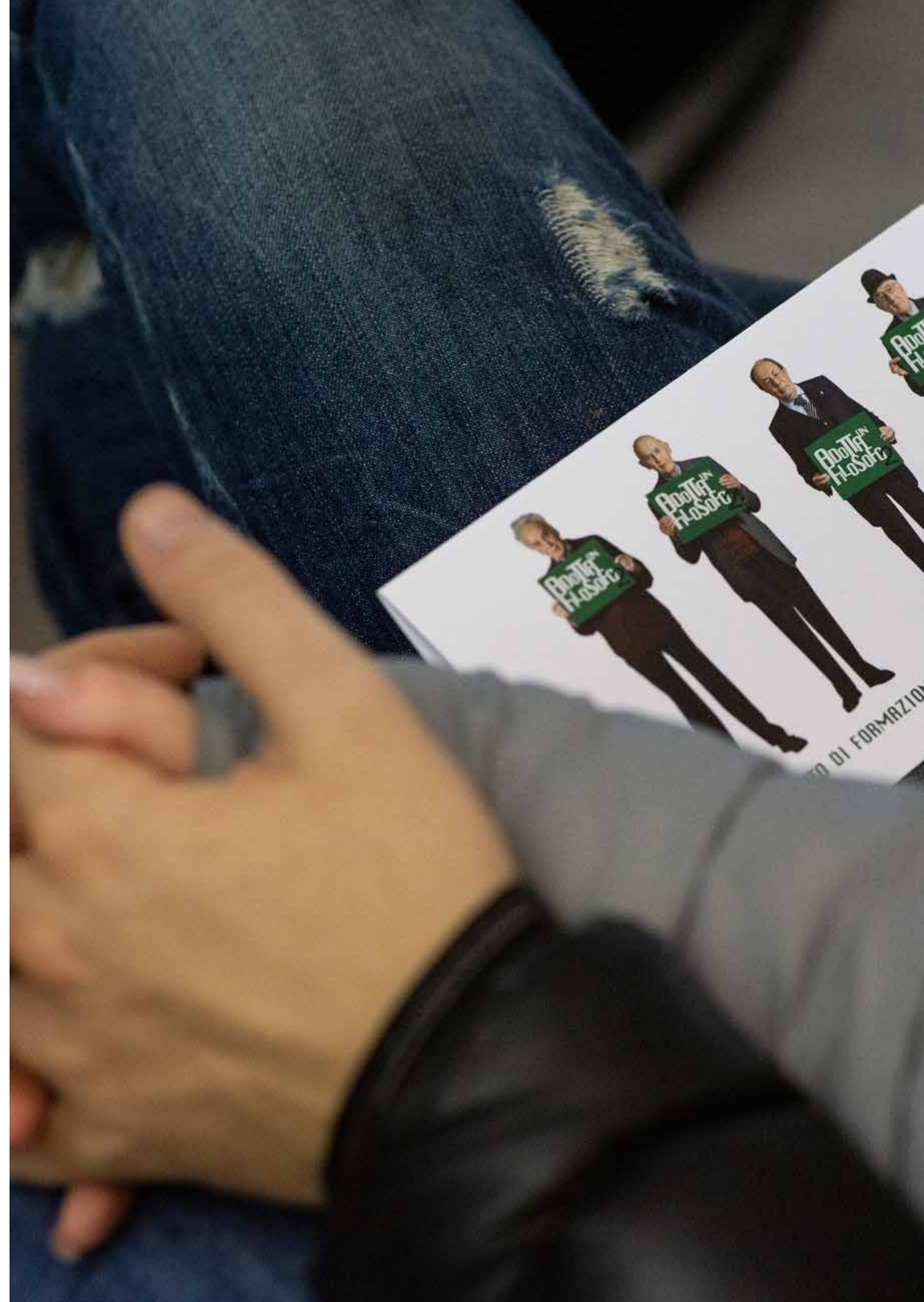
In un'epoca di polarizzazioni e semplificazioni diventa assai difficile indicare nella categoria di "ambivalenza" una chiave di accesso essenziale alla comprensione dei fenomeni sociali. Si prenda il caso dei "diritti", di cui qualcuno certo non sprovvisto di cultura giuridica ha messo in evidenza solo la valenza di «strumento formidabile per la trasformazione delle masse in individui isolati», dimenticandone la forza di permanente contestazione del potere.

Se si studia la storia dei diritti, la parola "tensione" può ricorrere numerose volte: tensione tra opposti concetti di rivoluzione; tensione tra universalismo dei diritti proclamati e oggettive differenze, di condizione, di genere, spesso "naturalizzate" (esemplare la vicenda dei dispositivi razziali e della rivolta haitiana); tensioni nella struttura stessa dei diritti (che hanno una portata per così dire universale, ma che, come ha lucidamente scritto Pietro Costa, «divengono forze storicamente operanti nel momento in cui un gruppo sociale se ne serve per dare voce e senso alla propria esigenza di riconoscimento»); tensione tra i diritti di tutti e i diritti di alcuni e tra diverse concezioni dell'eguaglianza, tra diritti dell'uomo e diritti del cittadino, tra diritti e doveri, tra ciò che è e ciò che deve essere, in vista di diritti insieme "naturali" e "artificiali", dichiarati e progettati; tensione, o meglio, "doppia valenza" dei diritti "anteriori" rispetto allo Stato e dei diritti "fondamento dell'ordine giuridico-costituzionale"; tensione, infine, tra dentro e fuori, tra cultura giuridica, che nel secondo '900 si è aperta a prospettive di cittadinanza postnazionali, e opinione pubblica orientata verso l'identità, il sospetto, la paura. Questi campi di tensione, tuttavia, non sono rivelativi affatto dell'essere, quello dei diritti, un dispositivo di inganno,

una "derivazione" paretiana, una semplice formula politica, bensì interminabili, inestinguibili istanze di riconoscimento dai diritti veicolate: tale dispositivo è dunque una forma dell'interazione sociale e di un conflitto non distruttivo, è una proiezione della democrazia nel suo orientamento costitutivo verso il superamento di gerarchie, dominazioni e violenze. Una lotta per i diritti il cui valore non cessa dinanzi al "perdurre delle esclusioni".

Questa è la (purtroppo declinante) dimensione deontica propria della giuridicità in un tempo che vede la rinaturalizzazione di forme di dominio di soggetti opachi. Diritto non tanto e non solo come strategia di conservazione, ma come progetto democratico, in tensione costante con la realtà sociale da cui emana e a cui si rivolge. Sta in ciò l'alterità del diritto rispetto alla violenza. Non un'alterità assoluta, ma tendenziale e caratterizzante: il senso della differenza del diritto (dalla violenza, dall'arbitrio, dall'ostilità) non può essere pregiudicato dalla percezione dei momenti di evanescenza di tale costitutivo differenziarsi.

Considerare, come si fa sempre più spesso, i «fondamenti infondati dello Stato costituzionale democratico» come paravento funzionale al dominio o come labile legittimazione di promesse eudemonistiche non mantenibili significa precipitare la teoria nell'indistinta nera notte schellinghiana, ma anche, ed è più grave, rinchiudere per sempre in una camera anecoica, priva di suoni e di memoria, quello che Hasso Hofmann ha chiamato «il grido silenzioso delle vittime del potere totalitario», insieme a tutte le invocazioni di inermi spogliati anche della loro qualità di "vittima" (*collateral damage*, «vite di scarto»). Ammoniti da ciò, possiamo insieme comprendere e difendere più efficacemente quel nucleo, naturalisticamente infondato, controfattuale, storicamente determinato, di valori opponibili *come diritto* alla sopraffazione, alla violenza, alle umiliazioni, alle reificazioni dell'umano.



EUGENIO MAZZARELLA

È ordinario di Filosofia Teoretica presso l'Università Federico II di Napoli, dove è stato Preside della Facoltà di Lettere e Filosofia. È stato deputato al Parlamento nel corso della XVI legislatura. Fa parte della Consulta Scientifica del Cortile dei Gentili del Pontificio Consiglio della Cultura.

Legge e giustizia

«Può una vita essere vissuta secondo la Legge? E cosa significa, cosa comporta questo modo di vivere: secondo la Legge?». I quesiti proposti dall'edizione di quest'anno di "Adotta un filosofo" individuano un *topos* della cultura occidentale, nel plesso delle sue radici greco-ebraico-cristiane. Sia lungo l'asse politico-giuridico (l'intreccio dei rapporti fra legge, diritto e giustizia) che su quello antropo-teologico, in cui l'imperativo della Legge interroga la relazione dell'uomo con se stesso e con Dio, con la propria radice e con la propria destinazione.

Due luoghi classici dove il plesso di rapporti fra legge, diritto e giustizia è interrogato sotto il profilo politico-giuridico sono certamente il processo a Socrate, come innanzi tutto ci viene dagli scritti di Platone, e l'*Antigone* di Sofocle. Altrettanto classico, come interrogativo del rapporto dell'uomo con la sua condizione creaturale e di fronte a Dio, è sull'altro versante delle nostre domande il libro di *Giobbe*, dove va in scena il grande tema del *giusto sofferente*, di colui che in cuor suo sa di avere sempre ottemperato alle leggi di Dio, ma nelle sue sofferenze vede di non riceverne giustizia; che la sua giustizia nei confronti della Legge divina, la *pietas* della sua osservanza, non ne riceve il riconoscimento delle sue benedizioni. Una scena dialogica dove Giobbe, interrogando il suo Dio che tace – e solo alla fine delle sue lamentazioni gli risponde, facendogli finalmente giustizia, premiando la sincerità delle sue domande che non temono di interrogarlo sulla sua giustizia –, interroga insieme se stesso e la condotta della sua vita che lui pensa vissuta secondo giustizia.

Già solo questo accenno alla trama del dialogo di

Giobbe con Dio ci fa avvertire la tensione che c'è tra due termini – legge e giustizia – a cui la nostra vita (il modo in cui ci teniamo al mondo in relazione agli altri e con noi stessi) è strutturalmente intrecciata, perché vi si giocano i parametri della relazione sociale, le regole sociali in cui viviamo e non possiamo non vivere, e i valori condivisi, comunitari, sentiti, cioè introiettati nell'intimo di ciascuno, che quelle regole positive, cioè poste da Dio o da un accordo tra gli uomini, ispirano e sostengono.

A trattare il plesso dei rapporti fra legge, diritto e giustizia eminentemente sotto il profilo politico-giuridico (ciò a cui ci limiteremo), è utile un *excursus* sul significato dei termini in gioco: legge e giustizia. Come ci riassume il *Treccani*, «légge s. f. [lat. *lex lēgis*, prob. affine a *lěgēre*, come equivalente del gr. *λέγω* "dire"]» sta per «ogni principio con cui si enunci o si riconosca l'ordine che si riscontra nella realtà naturale o umana, e che nello stesso tempo si ponga come guida di comportamenti in armonia con tale realtà». E quindi vale come norma di condotta etica, sociale o giuridica. Sia come *legge scritta*, o *positiva*, o come *legge naturale*, «l'insieme dei principî e sentimenti di giustizia che si ritiene (come, per es., nel giusnaturalismo) che l'uomo abbia in sé connaturati», che anche il diritto positivo, posto, il diritto scritto della città come organismo politico deve rispettare perché sono le leggi non scritte, o meglio scritte da sempre nel cuore, nel sentire degli uomini come escono dalla mani di Dio e/o della natura. È il tema (e il conflitto) che Sofocle affronta nell'*Antigone*. Per «giustizia s. f. [dal lat. *iustitia*, der. di *iustus* "giusto"]», intendiamo invece una «Virtù eminentemente sociale che consiste nella volontà di riconoscere e rispettare i diritti altrui attribuendo a ciascuno ciò che gli è dovuto secondo la ragione e la legge». La Chiesa ne fa «una delle virtù cardinali, per la quale si riconosce e si opera il bene, posseduta in sommo e perfetto grado da Dio di cui costituisce uno degli attributi».

Dovessimo semplificare, potremmo dire che la *giustizia* ci dice il mondo come dovrebbe essere, come nel nostro intimo sentiamo dovrebbe essere. La *legge* il modo o i modi come quel mondo sentito di giustizia, di giusti

rapporti tra gli uomini, e tra gli uomini e il mondo, e Dio, si può far essere nel piano inclinato della natura umana, che se fosse capace di perfetta giustizia secondo l'ideale che ripone nella perfezione di Dio, di leggi non avrebbe neppure bisogno. È di questo sforzo, sempre da riprendere, di avvicinare la legge a ciò che noi come singoli o comunità avvertiamo come giustizia, pur nella sua evoluzione storica, che tratteremo.

FERDINANDO MENGA

Insegna Filosofia del Diritto e Filosofia della Politica presso l'Università della Campania Luigi Vanvitelli. Si occupa di tematiche a cavallo tra il diritto, l'etica e la politica soprattutto in ambito contemporaneo. È co-direttore delle riviste "Etica & Politica / Ethics & Politics" e "Endoxa/Prospettive sul presente".

La lotta dei *Fridays for Future* per le generazioni future: una lezione di diritto dei giovani al mondo degli adulti

L'ordine normale delle cose vorrebbe che siano gli adulti a insegnare ai più giovani. È solo in questo modo che può configurarsi la direzione di una feconda trasmissione del sapere e delle pratiche alla base di una sana cura di profilo intergenerazionale. Ma che le cose, per molti versi, abbiano smesso di stare così, come ci ha ricordato con grande lucidità, nel suo ultimo libro, il filosofo francese, recentemente scomparso, Bernard Stiegler, con la coorte degli adulti, da un lato, ormai endemicamente incapace di fornire risposte – e nemmeno d'esibire forza motivazionale – davvero all'altezza delle enormi sfide planetarie che ci si impongono, e con le generazioni dei più giovani, dall'altro, pronte invece a lottare coraggiosamente per affrontarle, è segno di un malessere tutto congenito alle società contemporanee, ma anche una risorsa da cui poter ripartire¹. Risorsa che, nello specifico, sempre Stiegler, definirebbe nei termini di una vera e propria "lezione"² che la generazione di Greta Thunberg sta impartendo oggi giorno a quella dei predecessori e alla loro "irresponsabilità infernale"³.

Ma in cosa consisterebbe, nello specifico, questa lezione? A prescindere dalla simpatia o ritrosia che si possano provare nei confronti dei movimenti dei *Fridays for Future*, mi vorrei qui soffermare almeno su alcuni inquietanti interrogativi di carattere – oserei dire – "strutturale" che, attraverso le loro proteste, vengono posti alle democrazie liberali e costi-

1 Cfr. B. Stiegler, *Qu'appelle-t-on panser?*, vol. 2. *La leçon de Greta Thunberg*, Les Liens qui Libèrent, Paris 2020.

2 Recita così il sottotitolo del libro ora evocato.

3 Ivi, p. 20.

tuzionali contemporanee. Mi limito a passare in rassegna solo due tra questi motivi di sfida.

In primo luogo, c'è da registrare un dato sociologico assai interessante: si tratta anzitutto di proteste organizzate e condotte in modo preponderante da soggetti non maggiorenni, dunque non ancora nell'effettiva e piena "capacità istituzionale" d'incidere sulle sorti delle comunità politiche in cui agiscono. Ciò che risulta, perciò, quantomeno curioso è che i nostri spazi politici vengano agitati da soggetti che, a ben vedere, non possiedono ancora piena capacità giuridica d'agire. Si tratta, inoltre, di proteste che, orientate al predominante beneficio di soggetti futuri al prezzo di un evidente sacrificio da parte dei presenti, si scontra con il tempo stesso che scandisce l'orologio della stragrande maggioranza delle democrazie odierne, troppo spesso concentrate a inseguire gli interessi a corto raggio al fine di pronosticabili riconferme elettorali⁴. In tale prospettiva, queste proteste lasciano perciò affiorare quanto meno un motivo un po' inquietante: nel cuore delle nostre comunità politiche si assiste al sollevarsi di voci di soggetti che poco contano (i giovani contemporanei) a favore di soggetti che non contano proprio nulla (gli abitanti futuri del pianeta). Mi piace chiamarla un'alleanza fra i vulnerabili di oggi e i vulnerabili di domani (o meglio, coloro che, a dirla tutta, neppure hanno titolarità a essere vulnerati)⁵.

Ma, per fortuna, questa è soltanto una faccia della medaglia, giacché queste proteste dei vulnerabili per i vulnerabili, a ben vedere, se sfidano le democrazie contemporanee, è per richiederne, al contempo, la riattivazione della vocazione politica più profonda. Imponendo, infatti, la necessità di dislocare lo spazio della decisione dal presente al futuro, ciò che esse esigono è il recupero di una visione davvero politica, simbolica e culturale, la quale non può più piegarsi alla mera

logica economica, che asservisce tutto al cieco imperativo del consumo e del soddisfacimento dei bisogni presenti⁶. Dal che ne consegue anche un altro elemento, che ritengo di alto profilo democratico: l'aperta contrapposizione al progetto stesso di molti movimenti populistici odierni, per i quali la massima realizzazione coinciderebbe con una politica che oramai si fa soltanto portavoce, cassa di risonanza, delle esigenze che il popolo conserverebbe già in sé, senza la necessità del giro lungo di complesse mediazioni politiche e visioni di ampio respiro. Probabilmente, proprio per questo motivo il populismo – tutto ripiegato sulla presunzione di bisogni e necessità immediatamente disponibili nel corpo sociale –, per quanto protesti ora qui ora lì (soprattutto nella sua versione sovranista) contro le logiche dell'economia liberista, costituisce, invece, la più efficace testa d'ariete affinché l'economico penetri nel politico, realizzandone il pieno asservimento.

Ma Greta Thunberg e i *Fridays for Future* ci ricordano, invece, che la vera dignità delle comunità politiche si misura non piegandosi al mero soddisfacimento del presente, bensì, per dirla con Hannah Arendt, nella loro capacità di accogliere la «natalità»⁷, ovvero di costruire un mondo degno d'essere vissuto per i nuovi venuti.

La lezione che i giovani insegnano oggi agli adulti è, perciò, in ultima analisi, proprio quella di un vitale esercizio di *trascendenza* politica e giuridica al futuro⁸; trascendimento di cui non può mai smettere di nutrirsi ogni compagine istituzionale democratica degna di tal nome.

4 Cfr. D. Thompson, *Representing Future Generations: Political Presentism and Democratic Trusteeship*, in "Critical Review of International Social and Political Philosophy", vol. 13, n. 1, 2010, pp. 17-37.

5 Approfondisco questo punto in F.G. Menga, *L'emergenza del futuro. I destini del pianeta e le responsabilità del presente*, Donzelli, Roma 2021, pp. 16 ss.

6 Cfr. ivi, cap. 3.

7 Cfr. H. Arendt, *The Human Condition*, The University of Chicago Press, Chicago-London 1958; tr. it., *Vita activa. La condizione umana*, Bompiani, Milano 2001, pp. 175 ss.

8 Cfr. F.G. Menga, *Etica intergenerazionale*, Morcelliana, Brescia 2021, cap. 6.

BRUNO MORONCINI

Già ordinario di Filosofia Morale presso l'Università degli Studi di Salerno, è stato membro del collegio dei docenti del dottorato in Filosofia presso l'Istituto italiano di Scienze Umane (SUM), e ha insegnato in numerose scuole di psicoterapia di indirizzo lacaniano.

Quattro modi di morire per la legge

1. Siamo ad Atene nel 399 a.C., in una prigione. Socrate è stato condannato a morte. Le accuse erano gravi: corruzione dei giovani ed empietà religiosa. Gli amici vogliono salvarlo: sanno già come corrompere le guardie. Ma con loro grande meraviglia Socrate si rifiuta, non vuole fuggire, accetterà la sentenza e berrà la cicuta. Lo racconta Platone nel *Critone*, dialogo scritto pochi anni dopo la morte del maestro. Agli amici allibiti Socrate racconta che gli si sono presentate le leggi della città e lo hanno rimproverato: come può pensare di infrangerle adesso che in loro nome è stata sentenziata la sua morte, quando ha chiesto e ottenuto la loro protezione in tutto il resto della vita? Forse che le leggi si rispettano solo quando sono a suo favore e le si disattende nel momento in cui gli vanno contro? Questa è una contraddizione che un uomo che si lasci guidare dalla ragione non può accettare. La legge è universale e razionale perché vale in ogni caso, sia quando si schiera dalla mia parte, sia quando mi punisce. Se non c'è legge universale, non c'è città e non ci sono cittadini.

2. Siamo sempre ad Atene, nel 458 a.C., ma a teatro: si rappresenta la trilogia di Eschilo dedicata a una parte della storia della casa degli Atridi. Perché gli dèi facciano alzare il vento e permettano alle navi della flotta greca di salpare per Troia, Agamennone ha dovuto sacrificare la figlia Ifigenia. Da quel momento Clitennestra, moglie di Agamennone e madre di Ifigenia, cova la vendetta. Insieme a Egisto, divenuto suo amante, Clitennestra uccide il marito al ritorno da Troia come si squarta un bue, con la scure. Dei figli rimasti, Elettra resta nella casa come schiava, mentre Oreste, bambino, riesce a fuggire. Divenuto adulto torna a

Micene e vendica l'assassinio del padre uccidendo Clitennestra e il suo amante. Ma come assassino di sua madre viene perseguitato dalle Erinni, le dee della vendetta che chiedono altro sangue. Giunto infine ad Atene viene giudicato dal tribunale della città di recente istituzione. Poiché il voto della giuria è di parità, interviene Atena, dea della ragione e della giustizia, che col suo voto fa pendere la bilancia dal lato di Oreste che in tal modo è assolto. Allora le Erinni si trasformano in Eumenidi, le portatrici di bene.

La legge cittadina mette fine al diritto mitico come legge del taglione, occhio per occhio, sangue per sangue. Interrompe la sequela delle vendette familiari, della catena interminabile di delitto e castigo.

3. Ancora Atene, 442 a.C., prima rappresentazione dell'*Antigone* di Sofocle. Davanti alle sue sette porte si è consumata la guerra fra la città di Tebe e la sua nemica Argo. A capo dei nemici di Tebe si è posto Polinice, figlio di Edipo, che con il fratello Eteocle si era messo d'accordo di governare la città a turno. Eteocle non ha rispettato i patti e Polinice allora si è alleato con il nemico storico. Morti entrambi, l'uno per mano dell'altro, il nuovo re di Tebe Creonte emana un editto che minaccia di morte chiunque osi provare a seppellire il corpo di Polinice, che come nemico della patria non è degno di ricevere gli onori funebri. Ma Antigone, figlia di Edipo, sorella di Polinice, non ci sta. In nome delle leggi non scritte, Antigone viola l'editto di Creonte e prova a seppellire Polinice. Queste leggi non scritte sono quelle della parentela e delle filiazioni, sono le leggi che decidono sul posto che ciascuno individuo, una volta che è nato, occupa nella filiera delle generazioni. Nessuno può decidere che chi è nato come fratello scompaia definitivamente dalla faccia della terra, come se non fosse mai venuto al mondo. Come Antigone dice espressamente, è perché non ci sono più né madre né padre e quindi non può più essere generato un altro fratello al posto di quello morto, che lei si è trovata costretta a seppellirlo: questa pratica sottrae il morto al rischio dell'oblio e ne permette la memoria. Nonostante il ravvedimento tardivo di Creonte, Antigone si lascia morire nella prigione dove è stata

rinchiusa. Si lascia morire per inedia.

Esistono leggi superiori a quelle pubbliche della città, leggi non scritte che sono più importanti di quelle conosciute.

4. Venezia (in realtà Londra, a teatro, verso la fine del sedicesimo secolo). Si rappresenta *Il mercante di Venezia* di William Shakespeare. Bassanio, giovane squattrinato veneziano, vuole sposare Porzia, ricca signora di Belmonte. Ha bisogno di soldi per non sfigurare di fronte agli altri pretendenti. Li chiede all'amico Antonio, mercante cristiano e suo caro amico, che però, avendo investito tutti i suoi averi in un traffico di merci con l'Oriente, è costretto suo malgrado a chiederli a usura all'ebreo Shylock. Che come penale nel caso di mancata ottemperanza del contratto chiede, con il chiaro intento di vendicarsi delle angherie e degli insulti ricevuti dal mercante, una libbra di carne da prelevare dal corpo di quest'ultimo nel punto che gli parrà più opportuno, che guarda caso sarà vicino al cuore.

Mentre Bassanio ottiene la mano di Porzia, Antonio riceve la notizia che le sue navi con tutto il loro carico di merci sono andate a picco e quindi non può restituire il debito. Shylock, sordo a ogni invito a rivedere il suo contratto, chiede il rispetto della legge e che gli sia riconosciuta la penale. Ma mentre Antonio si prepara a morire, Porzia, incarnazione del genio femminile, si traveste da giovane avvocato, vola a Venezia e salva la situazione. Dapprima riconosce il diritto dell'ebreo, poi lo invita a essere clemente: la clemenza dice, è come una pioggia primaverile scesa inaspettatamente dal cielo a fecondare i campi. La clemenza è due volte benedetta, per chi dà e per chi riceve, ed è più potente quando sia praticata dai potenti, dai sovrani. Infine, la clemenza tempera la giustizia, la rende saporosa, togliendole quel retrogusto amaro che sempre si accompagna al rigore della legge. Ma Shylock non sente ragioni, esige la sua libbra di carne da prendere dal cuore. Ed è qui che Porzia s'inventa il cavillo che salverà il mercante: se prendendo la sua libbra di carne l'ebreo farà cadere anche solo una goccia di sangue, il contratto non sarà più valido e lui passerà dalla parte del torto. Il resto è

un lieto fine: Shylock perde tutto, il mercante scopre che le sue navi non erano affondate ed è più ricco di prima, e Bassanio sposa la sua Porzia. Resta la morale della favola: la giustizia senza clemenza è insipida, anzi amara. La legge va temperata col perdono.

Quattro modi di morire, o di rischiare di morire, per la legge, per affermarla, ma anche per mitigarla, per opporla a un'altra legge più alta e più potente, la legge del perdono e della clemenza.



MASSIMO PALMA

Insegna Filosofia politica all'Università Suor Orsola Benincasa di Napoli. Si occupa in particolare del pensiero tedesco e francese del novecento. È tra i fondatori dell'Associazione Italiana Walter Benjamin e managing director della rivista "Philosophy and Public Issues".

Rompere con l'Eden

Che rapporto abbiamo col concetto di legge? La trasgressione è solo colpa seguita dalla punizione, o forse è un segno di libertà che merita interpretazione, che merita una storia dedicata? La questione è antica quanto le prime narrazioni sull'umano, siano esse religiose, mitologiche. E viene riproposta da sempre, e sempre si riproporrà. Può avere forme alte, filosoficamente impegnative, o forme "volgari", *pop* – la troviamo nelle tragedie greche e nelle canzoni di Sanremo.

Per la tradizione ebraico-cristiana è la coppia Eva-Adamo a scoprire il rapporto intrinseco che la legge ha con la trasgressione. Contrariamente alla visione "destinale" della colpa, che si affaccia nella letteratura tragica greca e in certe letture novecentesche à la Kafka, alcune interpretazioni filosofiche come quella di Spinoza nel *Trattato teologico-politico* o quella di Kant nell'*Inizio congetturale della storia degli uomini* suggeriscono di indagare esattamente il nesso individuabile tra la libertà come atto determinato dalla ragione e il concetto di legge (che implica la sua trasgressione). In ambedue queste letture, pur distanti per umori e finalità, la legge appare come atto *posto* dall'uomo, quindi né eterno né imm modificabile (né tantomeno "divino", come appare nelle tradizioni mitologiche e in alcune letture di *Antigone* che ancora oggi vivono momenti di fortuna), ma "trasgredibile" nel senso di riformabile, migliorabile, emendabile – storica. Ovvero, scoprire la legge ha a che fare con la scoperta della libertà.

Un primo passo in questo senso è indicato da Baruch Spinoza nel IV capitolo del suo *Trattato teologico-politico* (1670), allorché spiega la contraddizione che vi sarebbe a

pensare a un Adamo che *davvero* contraddice una legge – un imperativo di un Dio onnipotente. Non di enunciato giuridico si tratta, spiega Spinoza, ma di manifestazione di un nesso di conoscenza: «Dio rivelò ad Adamo soltanto il male che sarebbe seguito qualora egli avesse mangiato quel frutto, ma non la necessità della consecuzione di quel male». E quindi Adamo, nella lettura spinoziana, agì liberamente. Non disobbedì ad alcunché, ma fu lui, *ex post*, a interpretare la conseguenza della libertà come sanzione in senso giuridico, ovvero come risposta a un illecito, risposta prevista da una divinità interpretata da un "legislatore" che dispone.

In questa maniera, sfugge ad Adamo il principio per cui il bene non si compie per timore del male che segue da un'infrazione, ma conoscendolo. Se il bene si fa conoscendolo, se la conoscenza è un processo, anche la legge è un processo.

Anche Kant, nello scritto filosofico-storico del 1786 *Inizio congetturale della storia degli uomini*, interpreta i versetti di *Genesi* in maniera apparentemente sorprendente: l'origine della storia della natura è nella bontà di Dio, afferma. Ma la storia della libertà comincia dal male, perché è umana. E quindi a noi la responsabilità di interagire con la legge, di porla, fondarla, cambiarla – perché è frutto del rapporto che la ragione instaura con i modi di vita: all'essere umano «fu svelata un'infinità di essi nella cui scelta non sapeva ancora affatto orientarsi, e una volta assaporato questo stato di libertà gli era ormai egualmente impossibile tornare nella servitù (sotto il dominio dell'istinto)». Il rapporto con la legge, in questa chiave, è un rapporto col desiderio, e con l'infinità del suo proliferare. Ciò che la tradizione chiama "peccato originale" è piuttosto l'atto "razionale" dell'antropogenesi: attraverso il risveglio di una ragione che decide di aggirare l'istinto, l'uomo «scoprì in sé la facoltà di scegliersi un modo di vita e di non essere, come gli animali, legato esclusivamente a uno solo di essi».

Questa traduzione sotterranea e "inversa" del racconto biblico ha sempre affiancato la versione "ufficiale". E questo tipo di storia alternativa riappare ciclicamente nelle modalità di espressione più diverse della cultura popolare.

Molto di recente, è comparsa anche in una canzone come *Eden* del rapper Rancore, presentata al LXX Festival di Sanremo e accompagnata, in copertina, dalla riproduzione del *Figlio dell'Uomo* di Magritte: in un crescendo notevole (sul piano della versificazione), l'autore rielabora la narrazione biblica insistendo sul tema della libertà "creativa" insita nel gesto tradizionalmente letto come trasgressione, *peccatum*, che nel brano diventa onomatopea di uno sparo ("tatata"): «Se ogni scelta crea ciò che siamo / Che faremo della mela attaccata al ramo?». L'allusione all'efficacia, alla creatività intrinseca alla libertà quale autodeterminazione, sottolinea il tratto che già Kant nello scritto prerivoluzionario evidenziava: la libertà si manifesta nell'atto *contronatura* di andare razionalmente oltre l'istinto. Per questo, afferma icasticamente Rancore, la "caduta" non va letta come tale. «C'è una regola sola / nel regno umano / non guardare mai giù se precipitiamo». Solo sul piano della narrazione teologica più scontata l'atto di scelta è una caduta. Altrimenti è l'autoposizione di una legge solo umana, una creazione di ciò che siamo, che va vista, conosciuta come tale. Figlia dell'uomo.

ROSALIA PELUSO

Insegna Filosofia Teoretica presso l'Università di Napoli Federico II. La sua principale linea di ricerca è la Teoria della conoscenza storica. È attualmente responsabile scientifico del progetto *Exploring Italian Philosophy in Europe*. Dal 2014 dirige la collana di Filosofia "Vita nova" (Le Lettere, Firenze). Con il libro a sua cura *Lessico crociano* (La Scuola di Pitagora, Napoli) ha ricevuto il premio Dante Alighieri 2016.

Paradossi della legge

«Può una vita – la vita individuale e la vita collettiva – essere vissuta secondo la legge? E cosa significa, cosa comporta questo modo di vivere: secondo la legge?»: sono gli interrogativi della seconda edizione del progetto "Adotta un filosofo" intitolata appunto *Intorno alla Legge*. Per articolare la mia risposta a queste complesse domande faccio ricorso alle riflessioni di Hannah Arendt: nel pensiero filosofico e politico di questa pensatrice ebrea, tedesca e americana, si possono individuare, infatti, una serie di *paradossi della legge* che documentano bene il nostro tutt'altro che scontato rapporto con la legge.

Per introdurre la dimensione paradossale cui alludono le riflessioni arendtiane scelgo due documenti, uno letterario e l'altro artistico, che rimandano a Kafka e a Socrate, due "personaggi concettuali" di Arendt, a suo giudizio due "inclassificabili" del pensiero occidentale. Kafka è stato molto letto e "utilizzato" da Arendt per spiegare quelli che lei ha chiamato dei "processi mentali". La sua letteratura sarebbe infatti in condizione di esprimere per immagini delle situazioni filosofiche. L'apologo kafkiano intitolato *Davanti alla Legge*, ad esempio, descrive una situazione esistenziale: il nostro essere davanti alla legge, ovvero la nostra contemporanea appartenenza ed estraneità ad essa. La Legge kafkiana, con la maiuscola, è la legge ebraica, la legge mosaica, la legge dei Padri verso la quale tutta la sua produzione esprime un senso di profondo disagio. Ebreo assimilato, come Arendt, lo scrittore praghese vive la sua problematica ebraicità come stratificazione di plurali alienazioni che sintetizzano il destino dell'essere umano nel mondo contemporaneo. Per questa

ragione, commenta Orson Welles nella sua rielaborazione cinematografica, la logica del racconto è quella di un sogno, o meglio, la logica di un incubo.

Questa situazione onirica ritorna nel quadro di Jacques-Louis David intitolato *La morte di Socrate* (1787). La scena è estremamente plastica, teatrale: si nota al centro la figura di Socrate – simbolo per Arendt del “pensatore non professionale” – nell’atto di bere la cicuta. Fa da contraltare alla disperazione degli altri discepoli la figura di un vecchio seduto ai suoi piedi, con gli occhi chiusi e il capo chino. Non fatichiamo a vedervi rappresentato il vecchio Platone, che rievoca o forse sogna quello che per lui è stato un disastro personale e della sua civiltà: la morte di Socrate è la catastrofe del *logos* perché una comunità umana ha dichiarato colpevole e ha condannato a morte il suo uomo più giusto. Nel *Critone*, che è uno dei dialoghi in cui Platone descrive le fasi del processo e della morte di Socrate, è narrato un altro sogno: Socrate ha sognato le Leggi della città di Atene, che gli intimano di non fuggire, come invece gli chiedono i suoi amici, perché la sua fuga verrebbe interpretata come un tradimento dello *spirito delle leggi* nelle quali egli si è sempre riconosciuto, alle quali egli ha espresso, con la sua vita giusta, il suo consenso.

Se la posizione di Socrate esprime in fondo il principio secondo il quale la legge che governa una comunità è in sé giusta, cosa accade invece se la legge diviene ingiusta? È quel che Arendt ha notato, ad esempio, nelle *Origini del totalitarismo* (1951) e in una serie di scritti satelliti. Arendt ha spiegato come i fenomeni totalitari, che sono la “novità” politica del Novecento, si siano sviluppati in un contesto di paradossale legalità: il vecchio ordine normativo è stato sostituito da un altro il cui principio era individuato nella volontà del *Führer* o del Partito. Questo ha consentito il sovvertimento di ogni valore, fino al più tragico dei rovesciamenti: all’imperativo “Non uccidere” si è sostituito il suo contrario, l’imperativo “Uccidi” e nello specifico “Uccidi un innocente”. Gli innocenti mandati a morire erano individui ai quali, attraverso processi storici durati almeno un ventennio, era stato sottratto ogni riconoscimento e tute-

la giuridica. In modo particolare il fenomeno è analizzato da Arendt in quelle minoranze politiche, che spesso erano però maggioranze numeriche, create dai trattati di pace dopo la Prima guerra mondiale: gli apolidi, i senza patria, la «schiuma della terra», gli «indesiderati d’Europa». L’apolide è da allora divenuto il simbolo di un’esistenza fuori della legge, spogliata dalla legge, privata del diritto fondamentale, che è il “diritto di avere diritti”, e poi scivolata progressivamente in una forma di vita “superflua”, materiale umano di cui la macchina di morte dei regimi totalitari ha potuto disporre.

La notorietà di Arendt è dovuta soprattutto a un libro, *La banalità del male*, che nasce come reportage al processo tenutosi a Gerusalemme all’inizio degli anni Sessanta contro Adolf Eichmann, tra i maggiori responsabili della Shoah. Anche in questa riflessione è possibile trovare indicazioni preziose per i nostri interrogativi. In modo particolare, a partire da quell’esperienza, Arendt ha contestato l’esistenza di un “diritto all’obbedienza”: i bambini obbediscono, lei dice, gli adulti esprimono consenso. Pertanto i tentativi di discolpa avanzati dai criminali nazisti di essersi limitati a eseguire degli ordini e di aver agito nel pieno rispetto della legge allora vigente si rivelano inconsistenti. Non l’obbedienza, ma la disobbedienza civile può essere un valido esercizio etico e politico.

Non a caso, una delle ultime riflessioni arendtiane è dedicata alla disobbedienza civile, in un contesto in cui gli Stati Uniti si trovavano a fronteggiare il rifiuto di molti giovani di partire per la guerra nel Vietnam. Partecipando a un congresso di avvocati intitolato *La legge è morta?*, Arendt svolge una serie di ancor utili riflessioni su quanto può essere fatto non dalla collettività, ma da ogni singolo individuo, in reazione all’imposizione di un ordine paradossalmente legale, ma nella sostanza ingiusto. Scrive: «Chi sa di poter dissentire sa anche che, in qualche modo, quando non dissente esprime un tacito assenso». Disobbedire, dissentire, vale a dire revocare il proprio assenso a un sistema criminale: è quanto poteva essere fatto sotto i regimi totalitari, è quanto andrebbe fatto durante quelli che lei

chiama i “tempi bui” della storia, i momenti, per fortuna rari, in cui ogni valore sembra precipitare in un baratro e noi siamo costretti a vivere, agire e pensare “senza balaustra”, senza cioè reggerci a una tradizione che ci indichi la rotta, affidandoci unicamente alla nostra coscienza, al nostro giudizio e alla nostra responsabilità.



FRANCESCO PIRO

È professore ordinario di Storia della Filosofia presso l'Università di Salerno, ove dirige il Corso di Studi di Scienze dell'Educazione. Si è occupato di storia del pensiero filosofico e politico moderno, nonché degli usi didattici della filosofia come "educazione al pensiero critico".

Nomos Basileus Uno schema didattico

Negli interventi per questa seconda edizione dell'iniziativa *Adotta un filosofo* ho dato agli studenti materiali per un'analisi delle ambiguità che la parola "legge" presenta e che già presentava il suo precursore storico, il *Nomos*.

In greco, *nomos* può essere usato in opposizione a *physis* per differenziare la *regola stabilita dagli uomini* da ciò che è naturale: "per convenzione" piuttosto che "per natura". E però il *Nomos* indica anche una "legge di natura". In Esiodo è Zeus a dare agli uomini un *Nomos* diverso da quello degli animali, cioè a dar loro la *Dike* – la giustizia – al posto della *Bia*, la violenza, che fa divorare gli animali gli uni con gli altri (*Erga kai hemérai*, vv. 274-279). Per contro, Pindaro, nel celebre frammento 169, sostiene che il *Nomos* non è proclamato da alcuno, ed egli sembra intendere che la giustizia altro non sia che la prevalenza del "più violento" o del più forte. Così almeno il suo frammento fu interpretato nell'età di Platone (rinvio ovviamente al fondamentale M. Gigante, *Nomos Basileus*, Glauk, Napoli 1956; II ed., Bibliopolis, Napoli 1993).

Abbiamo dunque già nel mondo greco il divaricarsi tra diverse visioni della legge: la legge può essere una convenzione umana, ma anche una norma morale che è o dovrebbe esserne alla base, come infine il realizzarsi pure nel mondo umano di quella vittoria del più forte che è già regola in natura.

Ora, perché la dimensione della "legge" ha tante possibili declinazioni? A confondere le acque vi è senza dubbio il fatto che noi cerchiamo *regolarità* sia in ambito socio-politico che nel mondo naturale, mescolandole. Noi esigiamo che la società sia un "ordine" o un ambiente prevedibile in cui vivere. E cerchiamo di identificare delle "leggi" – che a rigore

non sono niente di più che costanti matematiche – anche nel decorso dei fenomeni naturali. Ciò è quanto ha generato quella rete di analogie tra *kosmos* e *polis*, tra *universum* e *respublica*, che governa il discorso dei filosofi su questo tema. E, tuttavia, se il problema stesse tutto qui, basterebbe cambiare le parole per chiarirci le idee. Ma, in realtà, vi è un aspetto più serio della questione e che riguarda due azioni: *comandare* e *obbedire*. Indubbiamente, si tratta di fatti naturali. Anche i lupi obbediscono al capobranco. Basta per concludere che le leggi umane non fanno che realizzare, in modo più complicato, questa stessa disposizione naturale? Obbediamo per gli stessi motivi o per motivi diversi?

Per discutere questo aspetto, ho attirato l'attenzione degli studenti su un esempio che può essere illuminante proprio perché ci parla di una comunità organizzata su principi antitetici alla democrazia. Si tratta della comunità immaginata da Franz Kafka nel suo *Sulla questione delle leggi* (*Zur Frage der Gesetze*, 1920).

In questo racconto, o piuttosto apologo, si narra di un popolo che crede di avere delle leggi, antiche e forse sagge. Ma non le conosce, perché queste leggi sono un segreto della nobiltà, che comanda senza dare ragioni di ciò che fa. Il popolo continua a credere che tali leggi esistano e continua a sperare di arrivare, studiando con accuratezza ciò che i nobili hanno detto o fatto, a comprendere le leggi: «allora la legge apparterrà soltanto al popolo e la nobiltà dovrà scomparire». Non vi sarà più bisogno di mediatori. Una minoranza del popolo è convinta però che la legge non esista, che la nobiltà finga soltanto di avere una legge che la legittima. Ma proprio questa tesi porta a concludere che la nobiltà è ineliminabile, perché altrimenti non si darebbe più alcuna regola. E perciò Kafka conclude così il suo apologo: «l'unica legge visibile, evidente, che ci è imposta è la nobiltà, e di quest'unica legge vorremmo noi privarci?».

Il racconto allude alla condizione del popolo ebraico, popolo dell'attesa e della promessa, e però anche obbediente a tradizioni non sempre perspicue. La grandezza di Kafka, qui come in altre opere, è di riuscire a farne un emblema della condizione umana. Non è che Kafka volesse fare un

apologo politico, ma certamente, se traduciamo “legge” con “giustizia” e “nobiltà” con “potere”, ritroviamo nel racconto di Kafka le alternative che abbiamo già discusso.

E, tuttavia, l'apologo di Kafka è meno disperante di quanto non sembri. È vero che il problema non viene risolto e forse non lo sarà mai. Ma vi è un elemento importante su cui si pone l'accento: la perpetuità della speranza, oltre che quella dell'obbedienza. Kafka non ci fa vedere un'alternativa secca – trasgredire il comando oppure obbedire – come avveniva in un suo altro celebre racconto, *Di fronte alla legge* (*Vor dem Gesetz*, 1914). Un popolo fa sempre le due cose insieme, non può esistere senza obbedire, ma cesserebbe di essere un popolo se non cercasse di andare oltre l'obbedienza e di liberarsi dei “nobili”.

Questo è vero, secondo me, anche per le nostre democrazie. Io non credo che la democrazia odierna sia la realizzazione della promessa. Nelle migliori democrazie sussistono ancora spazi di oscurità, accordi sottobanco, dominio di apparati. Ciò che la democrazia fa è di dare *peso* e *forza* a quella componente di speranza e di ricerca della “vera legge” che Kafka ci mostra irrinunciabile. E il peso e la forza di questa componente non dipendono soltanto dalla bontà della cornice istituzionale, ma ancor più dalla nostra capacità di valorizzarla e valorizzarci come cittadini. Ed è questa capacità che occorre preservare nella transizione in corso verso comunità politiche post-nazionali, transizione che per il momento sembra aggravare, e non diminuire, le componenti “kafkiane” già presenti nelle democrazie degli Stati nazionali.

RENATO TROMBELLI

È borsista di ricerca presso il Dipartimento di Scienze Umane, Filosofiche e della Formazione dell'Università degli Studi di Salerno e collabora con la cattedra di Storia della Filosofia di suddetto Dipartimento. Si occupa del pensiero filosofico italiano contemporaneo e di educazione al pensiero critico.

Riflessioni intorno alla legge

– Che cosa è una legge? Le leggi le fanno soltanto gli uomini?

– Quale rapporto intercorre tra legge e violenza? La legge impedisce la violenza, ma poi permette anche di esercitarla: c'è contraddizione?

– La legge è resa valida da una fonte autorevole? O la fonte autorevole è tale solo perché rispetta la legge?

– Quali ragioni potrebbero rendere valida una rivolta contro una legge? Vi è un *diritto di natura*? Chi lo ha promulgato?

– Quando parliamo di *diritti umani*, stiamo parlando di qualcosa precedente alle leggi o di qualcosa creato dalle leggi?

Una legge regola azioni compiute dagli uomini. La base di essa è la capacità di *comandare*. La fonte del comando è il potere che qualcuno (un "superiore") esercita su altri.

Il comando, spesso, è avvertito con senso di ribellione, anche quando è giustificato. Esso deve, quindi, rientrare in un sistema di regole che rendano costante l'esercizio del potere.

Tuttavia, occorre esaminare i costi della *legalità*. Se comprendiamo tali costi, capiremo l'*ondeggiamento costitutivo* che la legge può avere, o ripiegando sulla sua vecchia natura di pura imposizione e violenza o trasformandosi in una mera regolarità sociale, se non addirittura in un mero rito.

La legge parla indirettamente al cittadino, ma direttamente all'esecutore della legge (cioè, al magistrato) che deve punire l'azione illegale o dare ragione a uno dei contendenti in un'azione di diritto privato. A sua volta, anche il comportamento di questo esecutore della legge viene re-

golato mediante precise *procedure*, ossia regole per l'azione che permettono il rispetto della legalità.

Tali procedure somigliano ai *riti*, perché modi di agire prefissati. Diversamente dai riti, però, non sono stabilite per compiacere gli dèi; sono, piuttosto, funzionali alle finalità proprie dell'ordinamento. Infine, esse invadono l'intera vita sociale, perché usate anche dal cittadino che è in rapporti con l'amministrazione del potere statale.

Poiché, quindi, delle leggi non si può fare a meno, la questione diviene un'altra: chi può *cambiare* le leggi? In tal modo, nasce un altro problema fondamentale: c'è qualcuno che abbia potere *sulle* leggi e non *attraverso* le leggi? Questa è la domanda a cui occorre dare una risposta.

Si chiama *autorità* la persona che ha il potere e il compito di promulgare una legge.

Di solito, le autorità sono *rese tali* dalla legge. Ma questo circolo ha una fine? Chi viene prima: la legge o l'autorità?

La questione diviene rilevante quando si cerca di individuare l'autorità che ha il potere di sospendere o cambiare tutte le altre leggi: il sovrano.

Il sovrano è istituito da una legge? Se lo è, come fa la legge a sussistere da sola? Come è divenuta legge? Chi potrebbe modificarla in caso di bisogno? Se non lo è, allora la legge è tutta fondata sull'autorità del sovrano. Ma da dove viene tale autorità?

Vi sono, su questo punto, varie concezioni:

- Il sovrano è al di sopra della legge e il suo potere si deve soltanto a Dio.

- Il sovrano è al di sopra della legge e il suo potere si deve a un contratto originario (Hobbes).

- Il sovrano non è al di sopra della legge; esiste un'architettura costituzionale che non può violare, stabilita dal popolo stesso attraverso un contratto di associazione che precede quello di dominazione (*costituzionalismo classico*, Locke).

- L'idea stessa di sovranità è mitologica; esiste solo la legge come regola della vita associata e quest'ultima richiede solo di essere osservata per esistere, vige perché vige (*normativismo*, Kelsen).

- Il sovrano è un tassello indispensabile di una teoria dello Stato perché un sistema giuridico non può non stabilire chi decide nel caso di eccezione (*decisionismo*).

La tesi che esista un'autorità superiore alla legge rinvia all'idea che esista una *fonte* della legge e che *solo* tale fonte può anche cambiare la legge. Questa idea è assai diffusa, essendo tipica delle grandi religioni mondiali. In esse, Dio – la fonte originaria della legge, l'unico che può creare un ordine e comandare legittimamente – ha creato l'attuale ordine delle cose e le autorità di questo mondo. Tuttavia, questo ordine può essere distrutto e Dio stesso può sostituirlo con un ordine migliore e infinito («Ecco, io faccio tutto di nuovo», afferma Dio nell'*Apocalisse* di S. Giovanni).

Questa concezione – presente in modi differenti nell'ebraismo, nel cristianesimo e nell'islam – prende il nome di *escatologia*: dottrina di ciò che avviene alla fine, teologia delle *cose ultime*.

Nel Medioevo tale concezione escatologica si trasforma progressivamente nell'idea di un Dio che dà al mondo delle leggi attraverso la sua *potenza ordinata*. Però, Dio mantiene anche una *potenza assoluta*, che si rivela nei miracoli.

La teoria politica della prima modernità riprende questo tema escatologico e lo trasporta dal Cielo alla Terra, con un grande percorso di "secolarizzazione" del concetto teologico di *potentia assoluta* che è alla base dell'idea di *potere sovrano* tipica dell'età moderna (J. Bodin, *Sei libri dello Stato*, 1576).

I popoli accettarono l'accentramento del potere nelle mani del sovrano nelle grandi monarchie europee (Francia, Spagna e – fino al 1688 – Inghilterra) perché abituati all'idea di un potere che si realizza per mezzo delle leggi, ma può anche sospenderle. Essi speravano, proprio in conformità alla mentalità escatologica, che il sovrano sospendesse le leggi allo scopo di realizzare una Giustizia superiore.

Quando questa speranza restò delusa, i popoli iniziarono a ribellarsi. Il '600 è pieno di rivolte contro i monarchi, spesso motivate sulla base di un'altra declinazione del tema escatologico: Dio può sospendere l'obbedienza del popolo al sovrano, quando quest'ultimo agisce male. Il popolo diven-

tava così l'esecutore della sovranità divina o (per la dottrina del contratto sociale) il sovrano politico *originario*.

Tuttavia, proprio nell'età dell'assolutismo, nasce una corrente opposta alla teoria della sovranità come fonte della legge, secondo la quale Dio non va visto come un *sovrano*, ma come un *orologiaio*. Il sovrano, come un buon orologiaio, deve costruire un sistema legale che rispecchi le leggi della natura e in cui egli si limiti a proclamare affinché il sistema funzioni da solo.

Questa teologia dell'artificio divino guadagna terreno con la rivoluzione scientifica. Se Cartesio concepisce ancora Dio come un sovrano che sceglie liberamente le leggi matematiche della natura (le verità eterne), Malebranche e Leibniz concepiscono Dio come un essere necessariamente saggio, che obbedisce a leggi impersonali ed eterne e le osserva scrupolosamente nella gestione del mondo creato.

Nell'età dell'Illuminismo, questo approccio diviene dominante. Gli uomini sono spontaneamente portati a creare un ordine e a darsi delle regole. Già prima dello Stato esistono leggi naturali e, quindi, esso iniziò ad apparire come *uno* degli attori di un processo di regolazione interna della vita sociale che nasce dalla natura stessa. Veniva sostenuto perciò che il primo dovere dello Stato è avere leggi semplici e ben scritte, in accordo con le esigenze della società.

Dunque, l'escatologia muore? No, perché il tema del miracolo, del capovolgimento della legge, ritorna in coloro che si convincono, con il tempo, che il progetto illuministico di un ordinamento legale perfetto è assurdo o conduce a contro-effetti indesiderabili. Lo spirito escatologico rivive, dunque, nelle dottrine della *sovranità popolare* che, come si è visto, compaiono già fin dal Medioevo. Come Dio, il sovrano-popolo può riprendere il potere dopo averlo delegato, realizzando quella sorta di "miracolo politico" che è l'insurrezione popolare contro un ordinamento ingiusto.

Le grandi rivoluzioni dell'età moderna (inglese, francese, russa) hanno una profonda anima escatologica: cercano di "fare tutto di nuovo" sulla base dei bisogni del popolo, identificato in genere con le classi meno abbienti. Al contrario, i sistemi democratici moderni nascono dall'esigenza di

metabolizzare le istanze di controllo da parte del popolo, cercando di realizzare un sistema politico in cui esso sia in grado di stabilire e mutare le leggi, ma senza riportare in vita la violenza.

Tuttavia, anche questa forma di richiesta presenta un'evoluzione con aspetti paradossali. All'inizio si richiedono diritti universali e validi per tutti. Poi, questi si moltiplicano: diventano tipici di specifici gruppi e solo raramente davvero universali.

Gli storici del diritto ci dicono che il concetto di "diritto soggettivo" è relativamente recente e nasce proprio per indicare le prerogative che la legge conferisce agli individui.

Di per sé, il concetto di "diritto soggettivo" presenta lo stesso paradosso che si riscontra nel rapporto tra legge e autorità: i diritti sono creati da una legge (la legge fondamentale, la Costituzione), ma sono anche qualcosa che l'individuo può spendere contro l'apparato. Quanto più sentiamo questo apparato come estraneo, ostile, autoreferenziale, tanto più rivendichiamo i nostri *diritti* contro esso stesso. I cambiamenti sociali creano così continuamente nuove istanze che vengono rivendicate come diritti. Chi avrebbe compreso fino a pochi anni fa i diritti di genere, di privacy informatica, e così via?

Questa situazione è nuova, non conoscendo precedenti nella storia. Il fascino della legge stava tutto nel fatto che essa creava un ponte tra comunità diverse e fino ad allora conflittuali. Assolve ancora la legge a questa funzione? O la legge riesce sempre più difficilmente a creare un ponte tra apparati sempre più autoreferenziali e una società sempre più frammentata?

RENATA VITI CAVALIERE

Già ordinario di Filosofia teoretica nell'Università di Napoli Federico II, ha presieduto corsi di Laurea in Filosofia dal 2007 al 2016. Ha diretto per un triennio il Master interuniversitario in "Consulenza filosofica". Socio ordinario della Accademia di "Scienze morali e politiche" in Napoli, attualmente dirige la Collana "Criterio" con la Scuola di Pitagora editrice.

Giudizio e responsabilità personale

Premessa

In un ipotetico teatro filosofico è possibile allestire almeno tre scene significative, emblematiche della inaccessibilità della porta della Legge. 1) La dea della Giustizia, Dike, non consegna a Parmenide le chiavi della Verità, benché lo indirizzi sulla via del vero che deve avere i caratteri di necessità e stabilità propri della sfericità eterna della totalità del mondo. 2) Al profeta Mosè il Dio delle religioni monoteistiche consegna le leggi del vivere associato, ma non concede di vedere in vita la Terra promessa. 3) Una celebre parabola di Franz Kafka, *Davanti alla legge* (1915), narra di un uomo di campagna che trascorre l'intera esistenza nell'attesa che un arcigno custode gli permetta di varcare la soglia della Legge. Apprende in punto di morte che quella porta era stata sempre aperta ed era soltanto a lui destinata. La scena kafkiana aggiunge un tassello fondamentale alla questione della legge: inaccessibile eppure "singolare". Ciò vuol dire che il contadino, attuando esclusivamente strategie di sopravvivenza nella vana attesa dell'assoluto, ha scelto di non accogliere il dono della coscienza personale e della responsabilità individuale.

Non si può certo vivere senza legge. La società custodisce i suoi componenti con leggi positive che sono come le mura protettive di una città; alla stessa maniera ogni essere umano trova il suo centro nella permanente e duratura "legge individuale", tutt'altro che segno di astratto soggettivismo perché consiste nella socratica capacità di autoesame alla ricerca in primo luogo dell'accordo della coscienza con se stessa.

Il compito di giudicare nel mondo

Nella mutevole varietà delle cose umane occorre allora avere “giudizio”, coerenza interiore e al tempo stesso capacità di orientarsi nel mondo con intelligenza riflessiva e discernimento. Il termine “giudizio” indica la forma logica della proposizione, ma anche una sentenza, un procedimento giudiziario, e infine quella distinta e misteriosa facoltà della nostra mente (Hannah Arendt) che consente di misurarci con il significato degli eventi senza preconcetti e vincoli pregressi che abbiano valore determinante. Una filosofia del giudizio, quindi, si concentra sul discorso che dice qualcosa, affermando e negando, frequentando anzitutto la vita, nella concreta esperienza del mondo in cui ognuno espone se stesso tra memoria del passato e previsione del futuro. Al giudizio che è la cellula-madre del pensiero è connessa la possibilità dell'opinione, l'esercizio del buon senso, la prassi consolidata del “senso comune” pur sempre in continua formazione. Per i Greci antichi giudicare era detto *logon didonai*, dare conto del proprio dire e fare, in omaggio al motto dell'oracolo di Delfi: conosci te stesso. Tra i moderni, soprattutto Immanuel Kant ha conferito centralità alla capacità di giudizio (*Urteilkraft*) mettendo sotto esame la ragione, il cui funzionamento, mai meccanico o necessario, è segno di spontaneità della mente che conferisce dignità e bellezza all'umano. Avere giudizio per Kant vuol dire possedere un talento naturale che l'esperienza acuisce e la cultura, insieme con lo studio, perfeziona, sicché non dovrà capitare che un medico, un giurista, un uomo politico non sappiano passare dall'astratto delle competenze alla concreta applicazione del loro sapere. Al pensatore dell'Illuminismo non poteva sfuggire che il senso comune si costruisce mediante la comunicazione agli altri dei propri pensieri, purché si sappia uscire di minorità e praticare una mentalità allargata in senso cosmopolitico.

Hannah Arendt e il giudizio nella storia

Esemplare la teoria arendtiana del giudizio storico-politico, teoria che ha avuto in Socrate e Kant i principali ispiratori, nel confronto con le tragiche vicende storiche del Nove-

cento. I totalitarismi sono stati regimi di dominio pervasivo, di “abolizione” degli individui costretti nelle maglie dell'ideologia e negli automatismi dei fenomeni di massa. Nel collasso morale dei valori fondamentali dell'Occidente solo uno spiraglio restava aperto: il fatto che l'uomo – come diceva Agostino – è stato creato perché fosse un “inizio”, cioè libero di cominciare ogni volta processi e percorsi inediti. L'individuo è peraltro sempre plurale, unico e distinto nella dimensione pubblica dove sempre ha luogo l'esercizio del giudicare. Proprio quando, in casi particolarmente difficili, per lo più si tende ad astenersi dal giudizio, Hannah Arendt mostrò coraggio e risolutezza. Inviata del “New Yorker” a Gerusalemme nel 1961 per il processo al nazista Eichmann, scrisse un rapporto sulla «banalità del male» che ha fatto molto discutere.

La lettura in classe, nel corso della seconda lezione, di alcuni passaggi del testo arendtiano *La responsabilità personale sotto la dittatura* del 1964 è risultata molto utile anche a riprova che il lavoro del concetto è sempre in stretto rapporto con i fatti. È emersa tutta la complessità delle riflessioni morali intrecciate a questioni giuridiche e talvolta all'istanza di una reiterata “ragion di Stato”. La capacità di giudizio, che mancò del tutto allo zelante amministratore di morte Eichmann, si è mostrata in conclusione come la sola *chance* di salvezza, non solo a livello individuale.

VINCENZO VITIELLO

Già ordinario di Filosofia Teoretica all'Università di Salerno, vi ha presieduto il Corso di Studi in Filosofia. Attualmente tiene l'insegnamento di Teologia Politica all'Università San Raffaele di Milano. Ha tenuto conferenze, seminari e cicli di lezioni in università e istituti di cultura europei ed extraeuropei.

Scrivere la Legge

È, la scrittura della legge, opera della stessa legge, o alle spalle di questa v'è *un potere* che la scrive?

Prima osservazione: la scrittura della legge, il suo linguaggio, non è constataivo, ma imperativo. La legge non enuncia, comanda. Chiaro che per comandare, deve averne il potere. Un comando senza potere è un ferro ligneo, un circolo quadrato. Pertanto non alle spalle della legge è il potere, ma nella legge. Il potere del Dio che detta il Decalogo si es-pone, si attua nelle dieci parole. Il Decalogo è il potere di Dio, come la circolarità del cerchio è il cerchio.

Seconda osservazione: la legge è un *synallagma*: al comando *deve* corrispondere l'osservanza. Senza l'uno non v'è l'altra, e viceversa. Ma dove grava il peso maggiore di questo rapporto: sul comando o sull'obbedienza? La prima risposta è: sul comando. La legge è imperativa, perché ha il potere di punire. Ed è la certezza della punizione che dà potere al comando. E tuttavia... il destinatario del comando può rifiutarsi di obbedire. Sino all'estremo del sacrificio della vita.

Ma chi sono i destinatari della legge? Quelli che la legge definisce tali. In ciò il carattere "performativo" della legge. Un esempio: prima della legge che riconosce al suo destinatario il diritto al voto, non c'è elettore: elettore – dico – e non genericamente l'uomo, che, in quanto ente "naturale", non ha figura giuridica. E il *performato* elettore resta tale, "elettore", anche se e quando non vota.

Ma, se è il diritto che *produce* il suo destinatario, non si appiattisce la legge giuridica sulla legge di natura? No, si risponde, perché la legge naturale *per-forma* "og-

getti", laddove l'ordinamento giuridico "pro-duce" soggetti responsabili, chiamati, cioè, a rispondere. È implicito in questa definizione il riconoscimento della "possibilità" di non rispondere, che si usa chiamare "libertà" e che è il fondamento della distinzione tra il "dover-fare" della legge giuridica e l'"essere" della legge naturale. Si tratta invero di una differenza molto labile, in certi ambiti addirittura insussistente.

Vero è che la legge giuridica si sostituisce ai suoi destinatari tutte le volte che questi, per non aver corrisposto al dover-essere della norma, vengono costretti, anche con la violenza, a eseguire il comando, o, se ciò è impossibile, a subire la prevista punizione: dalla soppressione della libertà alla condanna a morte. In questi casi viene meno il carattere *performativo* della legge, ché qui non c'è più *dover-essere* – per il condannato –, c'è soltanto l'essere dell'esecuzione del comando. Con l'esecuzione forzata la legge toglie, *uno actu*, l'offesa subita e il *dover-essere*. Toglie se stessa.

Di contro – non accanto – alla legge giuridica, si staglia la legge morale. È una contrarietà che tocca tutti gli aspetti della legge, modificandoli radicalmente. Muta il carattere stesso della legge. La parola iniziale è la stessa: "Agisci!" – ed è la parola che rinvia immediatamente a ciò che è altro dalla parola, all'azione. E ha la medesima forma verbale della legge giuridica: è un imperativo, usa la seconda persona. Ma "chi" è, o "che" è questa "seconda persona"? Quella stessa che es-pone la norma, quella stessa che parla. E parla a se stessa in seconda persona. Il destinatario non "è" l'altro; destinatario della legge morale non "è" neppure il sé che parla, il "se stesso". Il destinatario propriamente "non-è": il destinatario dell'imperativo morale "deve essere", deve *sempre ancora* essere – questo il "senso futuro" dell'imperativo morale. Senso futuro, che neppure ha bisogno del tempo verbale che nominiamo "futuro": il presente "Opera!" è di per sé rivolto al futuro. Ma è un futuro particolare: un futuro che è tanto dentro il presente, che può esser ben detto al presente. Consideriamo la formula classica

dell'imperativo, quella dettata da Kant nella *Critica della ragion pratica*: «Opera [*Handle*] in modo tale da considerare l'umanità, in te stesso come negli altri, sempre come fine e mai come mezzo». E chiediamoci ancora una volta a chi si riferisce. A tutti, a ogni uomo, e a se stesso in quanto uomo – come dice la vulgata tradizionale? No, assolutamente no. L'imperativo si rivolge non all'uomo, non al volere umano, ma a quel volere che Kant chiama "razionale", in quanto capace d'ascolto della legge morale. E cioè a quel volere che si è già liberato dalle inclinazioni sensibili. Ma rendersi libero dalle inclinazioni sensibili è la condizione di ogni imperativo morale, è il primo imperativo della "ragion pratica". Se sei nella costrizione dei sensi, non puoi ascoltare la voce della ragione. Ma se sei libero dai sensi, hai già adempiuto l'imperativo. Quindi: la ragione morale comanda di fare quello che è già stato fatto. Quale paradosso!

Nessun paradosso, se non quello di voler interpretare il "tempo morale", il tempo del dovere, del *Sollen*, al modo del tempo dell'essere, del *Sein*. Non un paradosso, quindi, ma un errore d'interpretazione dovuto alla tirannia del linguaggio dell'"essere". *Handle* non dice di fare quel che hai già fatto: dice di fare quello che, fatto, non è fatto. È un *memento*, che la ragione morale – la ragione nel suo uso pratico – volge a se stessa, "avvertendosi" sempre altra da sé, in-compiuta, perché la forza dei sensi non è mai debellata, ma vinta che sia, presto risorge; e perché per quanto possa lottare, la vittoria non dipende da lei, ma dalla forza dell'avversaria; e perché... perché quel comando, che sente venire da sé, non è propriamente suo. Le accade di sentirlo, ma come voce che viene da "fuori", che le parla in seconda persona, che la estranea da sé; le accade di accoglierlo ma non è propriamente suo, perché non è in suo potere la forza a cui s'oppone, e che le si oppone, e cioè la possibilità stessa di ascoltarlo. E perché, fondamentalmente perché non *riguarda* il contenuto dell'agire: attiene al *modo* del fare, che non puoi portare nel discorso, perché è il "colore" del discorso, la passione, il sentimento, che puoi ben nominare, facen-

done l'oggetto di sottili riflessioni, senza che sia minimamente "sfiorato", "macchiato".

La legge, questa legge, non è, perché *deve* sempre ancora scriversi. In questo "sempre ancora" si rivela la libertà. La libertà di scrivere la legge. Anche questa, la libertà, un dovere, non un possesso. Perché noi non siamo liberi di essere liberi. Dobbiamo esserlo. Come la rinuncia alla libertà presuppone la libertà, così l'esercizio. Libertà è dovere. Perciò dobbiamo esigere che tutti la rispettino. A partire dall'ordinamento giuridico.



La Fondazione Campania dei Festival ringrazia tutti i filosofi che hanno aderito al progetto, i dirigenti scolastici, i docenti, il personale tutto e in particolare gli studenti che hanno partecipato attivamente alle lezioni.

Si ringrazia Chiara Maggese per la revisione dei testi

Finito di stampare nel mese di ottobre 2021
presso Grafica Metelliana – Mercato San Severino (SA)

