

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI NAPOLI
«FEDERICO II»

DOTTORATO DI RICERCA IN DIRITTI UMANI.

TEORIA, STORIA E PRASSI

XXXIV CICLO

Tesi di dottorato

Diritti umani e secolarizzazione

COORDINATORE
Ch.mo Prof.
Cosimo Cascione

TUTOR:
Ch.mo Prof.
Fabio Ciaramelli

DOTTORANDO:
Dott. Piero Marino

ANNO ACCADEMICO 2020-2021

Diritti umani e secolarizzazione

INDICE

INTRODUZIONE	4
La <i>koinè</i> dei diritti umani	4
CAPITOLO I	12
DAL DIVINO ALL'UMANO.	
PARADIGMI DI UNA SOTTRAZIONE	
1. Diritto naturale cristiano e diritti dell'uomo	12
2. Il teorema di Böckenförde	25
3. L'età secolare e le sue dimensioni	45
CAPITOLO II	54
IL SOGGETTO SECOLARE.	
PARADIGMI DELL'IMMANENZA	
1. Il soggetto 'schermato'	54
2. L'espansione dell'ateismo e la scomparsa del soprannaturale	82
3. Dalla 'cosa' al 'valore' (<i>forza, bene, valore</i>)	119
4. Elementi dell'immanenza (riepilogo)	143
CAPITOLO III	148
IL SOGGETTO SECOLARE.	
PARADIGMI DELLA TRASCENDENZA	
1. Dal soggetto metafisico al soggetto discorsivo	148
2. Dal diritto naturale all' 'indisponibilità' discorsiva	167
3. La questione dell'autonomia	201
4. Realtà, diritti umani e trascendenza	218
CONCLUSIONI	241
Diritti dell'uomo e diritti di Dio	241
BIBLIOGRAFIA	249

INTRODUZIONE

LA KOINÈ DEI DIRITTI UMANI

Nel suo notissimo lavoro dedicato all'*ordine giuridico medievale* che ha visto la luce ormai più di venticinque anni orsono, Paolo Grossi sottolineava con chiarezza come bisognasse fare estrema attenzione nel parlare di «*koinè* di diritti dell'uomo» a proposito della *koinè* giuridica medievale, essendo quest'ultima del tutto «estranea» a quell'idea di «diritto soggettivo» che, coniata proprio in seguito al crollo dell'impalcatura giuridica medievale, avrebbe invece preso piede a partire dal '300 e avrebbe infine dato i suoi frutti più maturi proprio nelle codificazioni dei diritti dell'uomo e del cittadino e nelle carte costituzionali sovraordinate agli ordinamenti giuridici moderni¹.

Un'estraneità sostanzialmente derivante, a suo giudizio, dalle caratteristiche che reggevano l'ordine giuridico medievale. Quest'ultimo, infatti, era fondato su di una «parossistica teologia dell'ordine», radicata sul principio per il quale, «al di sotto del quotidiano turbolento», vi era «un reticolato stabile di radici» e, «al di sotto delle miserie esistenziali degli accadimenti [...], una realtà essenziale, [...] metaumana», sulla quale venivano «riposte le salde fondamenta dell'universo»; al tempo stesso, tale ordine giuridico si fondava su di una concezione della «natura delle cose fisiche e sociali» che si proponeva, «al di là delle antinomie e dei particolarismi, [...] come armonia della diversità e quindi come unità armonica»: un insieme di «certezze», queste, che era «bene espressa dall'uso ripetuto del termine *universitas*» cui ricorrevano i giuristi, i teologi e i filosofi di quel tempo allo scopo di sottolineare «l'unitarietà ed organicità dell'intero universo»².

¹ P. Grossi, *L'ordine giuridico medievale* [1995], Laterza, 2017 Roma-Bari, p. 85. Lo studioso, sia detto per inciso, avrebbe poi ricoperto il ruolo di presidente della Corte costituzionale. Si vedano, a proposito dei tentativi di ascrivere la genesi concettuale dei diritti umani ad un pensatore medievale come San Tommaso, L. Lachance, *Le droit et les droits de l'homme*, P.U.F., Paris 1959 e Id., *L'humanisme politique de Saint Thomas d'Aquin*, Sirey, Paris 1939.

² P. Grossi, *L'ordine giuridico medievale*, cit., p. 83. Si veda, a tal proposito, A. Di Bello, *Ordine e unità nel Medioevo: La rappresentanza dal 'Corpus mysticum' all' 'Universitas'*,

Se, dunque, «il volto essenziale del mondo» appariva all'uomo medievale nella forma di un ordine e, «se ordine è immancabilmente relazione fra entità ed è garanzia di armonia [...] proprio perché compara, collega e congiunge», la *cifra* di tale ordine giuridico stava tutta, «più che nella singola entità solitaria, nel reticolato di rapporti unitivi»³. Era quindi, quello medievale, un mondo che si «costruiva sulle relazioni fra individualità più che sulle individualità singolarmente considerate», dal momento che queste ultime erano prese in considerazione «solo all'interno del rapporto» e «solo come termine di un rapporto»⁴. In tale dimensione, questa la conclusione, «il diritto» apparteneva «alla dimensione ordinativa»: esso era «*ordo*; [...] componente primaria» di quell'«ordine generale»⁵ la cui misura ultima era senz'altro rappresentata dall'*ordine* «supremo» che era possibile individuare, secondo l'immaginario religioso medievale, nella «relazione» partecipativa «delle creature con la divinità»⁶.

Il riferimento alla teologia non deve spaventare il lettore: come osservava lo stesso Paolo Grossi, «qui teologia vale antropologia»⁷, un'antropologia fondata su di «una visione del mondo socio-giuridico, che è esattamente opposta a quella che [...] si sedimenterà – lentamente ma progressivamente - come moderna, tutta incentrata sulle singole individualità, tesa a liberarle il più possibile dall'umiliazione dei rapporti»⁸. Il passaggio dall'*ordo juridicus* medievale all'ordine giuridico moderno è stato dunque attraversato da un mutamento di carattere antropologico, precisamente rappresentato dalla fine di una concezione universalistica e cosmologica in favore di una visione ad un tempo individualistica e sostanzialmente antropocentrica degli eventi umani e

in «Esercizi filosofici», (2009), 4, pp. 1-37. Del testo, si vedano anche gli interessanti riferimenti bibliografici a p. 2.

³ P. Grossi, *L'ordine giuridico medievale*, cit., p. 84.

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*

⁶ *Ibid.*, p. 83. Si vedano, a tal proposito, F. Olgiati, *La filosofia tomistica e la nozione metafisica di partecipazione*, in «Rivista di filosofia neo-scolastica», (1940), Vol. 32, 6, pp. 595-604 ma, soprattutto, C. Fabbro, *La nozione metafisica di partecipazione secondo San Tommaso d'Aquino*, Vita e Pensiero, Milano 1939; due testi che, sebbene risalenti a parecchi anni orsono, conservano esemplare chiarezza.

⁷ P. Grossi, *L'ordine giuridico medievale*, cit., p. 83.

⁸ *Ibid.*, p. 85.

sociali. In tale rinnovata concezione hanno preso forma, a più riprese ed in modi diversi, le costituzioni ispirate alla Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino del 1789, le quali furono senz'altro improntate alla laicità e ad un approccio individualistico, nonché, cosa sulla quale Grossi si è con forza e decisione soffermato più volte nel corso del suo lavoro, tendenti a *risolvere* la produzione del diritto nell'ambito dell'esercizio della sovranità statale⁹.

Sotto questo punto di vista, come è stato osservato da più versanti, la Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino del 1948 ha senz'altro rappresentato, rispetto alla Dichiarazione dell'89, un elemento di svolta di una certa importanza, caratterizzata com'è stata dall'attribuzione di un ruolo centrale alla *persona umana* e, soprattutto, cosa recepita con particolare attenzione nelle Carte costituzionali che hanno visto la luce a partire dal secondo dopoguerra, dalla centralità accordata alla condizione intrinsecamente sociale e comunitaria di quest'ultima¹⁰. Un passaggio dal «soggetto» astratto «alla persona»¹¹ che, al tempo stesso, si è caratterizzato quale processo di «costituzionalizzazione»¹² della stessa persona umana, assunta e considerata quale nucleo centrale degli interessi da proteggere e tutelare in un'ottica, questo il punto interessante, non più meramente individualistica. Una trasformazione tutt'altro che secondaria e che può senz'altro essere messa in giusta luce dalle osservazioni di Hannah Arendt, secondo la quale i tragici eventi della seconda guerra mondiale avrebbero evidenziato come la concezione dei diritti umani espressa nella Dichiarazione dell'89 fosse «naufregata nel momento in cui sono comparsi individui che avevano perso tutte le altre qualità e relazioni specifiche, tranne la loro qualità umana»¹³; il che, osservava la stessa Arendt, doveva pur rappresentare un paradosso, dal momento che «se un individuo perde il suo

⁹ Si vedano, a tal proposito, P. Grossi, *Mitologie giuridiche della modernità*, Giuffrè Editore, Milano 2007 e Id., *L'invenzione del diritto*, Laterza, Roma-Bari 2017, soprattutto pp. 3-38.

¹⁰ Un esempio fra tutti di tali considerazioni è rappresentato da S. Rodotà, *Il diritto ad avere diritti*, Laterza, Roma-Bari 2012.

¹¹ *Ibid.*, p. 140.

¹² S. Rodotà, *Il nuovo 'Habeas Corpus': la persona costituzionalizzata e la sua autodeterminazione*, in S. Rodotà, P. Zatti (a cura di), *Trattato di biodiritto*, vol. 1: *Ambito e fonti del biodiritto*, Giuffrè, Milano 2010, pp. 169-176.

¹³ H. Arendt, *Le origini del totalitarismo* [1951], Ed. di Comunità, Milano 1996, p. 415.

status politico, dovrebbe trovarsi, stando all'implicazione degli innati e inalienabili diritti umani, nella situazione contemplata dalle dichiarazioni che li proclamano», mentre avvenne «esattamente l'opposto: un uomo che non è altro che un uomo» sembrava infatti «aver perso le qualità che spingevano gli altri a trattarlo come un proprio simile»¹⁴.

Lo scopo che ha quindi ispirato le costituzioni del secondo dopoguerra e, dunque, la declinazione che esse hanno attribuito ai diritti dell'uomo, è pertanto dipeso dalla necessità di rimettere al centro del discorso giuridico non solo la concretezza e socialità della persona umana ma, anche e soprattutto, l'*umanità* di quest'ultima. Una considerazione, questa, che contribuisce a ribadire la centralità della dimensione antropologica del diritto, dal momento che se, da un lato, è senz'altro importante rimarcare le differenze tra le differenti declinazioni dei diritti dell'uomo nel corso degli ultimi due secoli e, più specificamente, di distinguere la peculiarità delle esperienze post-belliche da quelle precedenti, è altrettanto necessario puntualizzare come tutte queste esperienze siano senz'altro figlie di quella medesima trasformazione antropologica dettata dalla modernità che ha posto fine alla corrispondenza tra ordine cosmologico ed ordine sociale che ispirava l'ordine giuridico medievale.

A questo elemento occorre senz'altro aggiungerne un secondo, di altrettanto rilevante importanza, che trae origine dalle più recenti trasformazioni di un diritto sempre meno improntato alla *certezza* e, dunque, da un lato, sempre più caratterizzato da una dimensione globale volta a superare - nell'ordine di una sempre maggiore centralità accordata agli organi istituzionali internazionali e, al tempo stesso, alla moderna evoluzione della *lex mercatoria* - la dimensione della mera statualità e, dall'altro, piuttosto legato a pratiche giuridiche che, per molti versi, sfuggono alla stessa attività legislativa¹⁵. In questo contesto, il riferimento ai diritti dell'uomo e, soprattutto, alla dimensione *universale* di questi ultimi,

¹⁴ *Ibid.*, pp. 415-416.

¹⁵ Si vedano, a tal proposito, P. Grossi, *Ritorno al diritto*, Laterza, Roma-Bari 2015, pp. 51-95; A. Abignente, *L'argomentazione giuridica nell'età dell'incertezza*, Editoriale Scientifica, Napoli 2017; M. Rosaria Ferrarese, *Diritto sconfinato: inventiva giuridica e spazi del mondo globale*, Laterza, Roma-Bari 2015 e F. Galgano, *Lex mercatoria*, Il Mulino, Bologna 2001, testo del 1976 ma riedito con degli aggiornamenti dedicati proprio all'evoluzione più recente della *lex mercatoria*.

appare senz'altro sempre più necessario proprio nell'ottica di richiamare la dimensione *universale* dello stesso diritto¹⁶. Un riferimento che però non manca di essere sottoposto a critiche, a loro volta principalmente fondate su tre considerazioni di ordine giuridico e teorico: in primo luogo, i diritti dell'uomo appaiono fondati su di una ipocrisia di fondo per coloro che intravedono, nella loro codificazione e diffusione, semplicemente il mero mascheramento degli interessi politici ed economici delle grandi potenze imperialistiche del mondo occidentale; in secondo luogo, a parere di alcuni, il richiamo ai diritti dell'uomo appare del tutto privo di quella universalità che, pure, ad essi attribuiscono le istituzioni internazionali, trattandosi in realtà di un richiamo completamente indifferente al fatto che tali diritti sono chiamati ad operare in contesti culturali, politici e sociali talmente diversi da perdere quel minimo senso di universalità necessario ad una giustificazione teorico-giuridica dalla quale si vogliono trarre conclusioni concretamente operative; una terza corrente di pensiero identifica, infine, i diritti umani con delle semplici aspirazioni morali, considerandoli alla stregua di intenzioni tanto buone e nobili sul piano dei principi, quanto utopiche ed irrealizzabili se tradotte sul piano della concretezza sociale e politica¹⁷. Non

¹⁶ Si veda, a tal proposito, lo stesso F. Galgano, *Lex mercatoria*, cit., pp. 273-287.

¹⁷ Cfr. R. Esposito, *Terza persona. Politica della vita e filosofia dell'impersonale*, Einaudi, Torino 2007, pp. 84-85. Relativamente alla controversa questione legata alla pretesa universalità dei diritti dell'uomo, che delle tre ci sembra essere quella di maggiore interesse giuridico-filosofico, assumendo le altre due un carattere più specificamente 'politico', si veda M. Ignatieff, *Una ragionevole apologia dei diritti umani* [2001], Feltrinelli, Milano 2003, il quale - contrapponendosi ad autori come Rawls, Habermas e Dworkin, per i quali il riconoscimento del carattere universale dei diritti umani e dei diritti fondamentali rappresenta un elemento ineludibile allo scopo di dare adeguata risposta alla domanda di giustizia che accompagna la formulazione del diritto positivo - sostiene che ci troviamo di fronte a principi dal carattere sostanzialmente *storico*, la cui *universalità* deve essere correttamente intesa nell'ottica di fornire effettiva e concreta tutela agli individui e non assunta alla stregua di una moderna idolatria assolutistica, incapace di adattarsi alle molteplici varietà delle differenti prospettive culturali e, in conseguenza di ciò, caratterizzata da una certa cecità nei confronti di queste ultime. Si veda, a tal proposito, F. Stella, *La giustizia e le ingiustizie*, Il Mulino, Bologna 2006, pp. 149-174, in cui l'autore, chiarendo ed approfondendo la posizione di Ignatieff, non manca di sottolineare come essa presenti delle affinità con quella di Norberto Bobbio (cfr. Id., *L'età dei diritti*, Einaudi, Torino 2014, p. 5 e ss.) in merito al carattere senz'altro storico, contingente e, dunque, per nulla *universale* dei diritti umani e dei diritti fondamentali, nonché in merito all'assoluta necessità ed opportunità, per nulla contraddittoria, di estenderne politicamente e giuridicamente l'applicazione. Sulla medesima linea di pensiero, si veda R. Bodei, *Dominio e sottomissione. Schiavi, animali, macchine, intelligenza artificiale*, Il Mulino, Bologna 2019, pp. 478-480. Per quanto di nostro interesse, dunque, la questione dell'*universalità*

manca chi ha osservato come, *proprio* nelle pieghe dell'utilizzo della nozione di *persona umana*, caratteristico delle più recenti declinazioni dei diritti dell'uomo, sia individuabile un *dispositivo* antico, intrinsecamente e in modo solo apparentemente contraddittorio, volto a *separare* la persona giuridica dalla sua stessa umanità¹⁸.

A nostro giudizio, tutte queste osservazioni contribuiscono ancora una volta a mettere in luce la centralità della dimensione antropologica del diritto, dal momento che, come è stato opportunamente osservato, «finché i diritti dell'uomo», assunti quale «fonte legittimante dell'universalizzazione globale», saranno «soltanto proclamati e affidati al mero impegno di tradurli in pratica [...] senza ricondurli alla loro precisa radice antropologica», il richiamo ad essi manterrà una dimensione «precaria»¹⁹. Sempre a nostro giudizio, tale dimensione antropologica deve poter essere individuata nelle pieghe di quelle trasformazioni, ad un tempo giuridiche e sociali, che hanno contribuito alla formazione della modernità e, più specificamente, del diritto moderno; in questo senso, dunque, un'analisi dei diritti dell'uomo che miri ad assumerne il valore e la funzione quale *cifra* rappresentativa dell'immaginario giuridico moderno, deve poter essere condotta parallelamente ad una analisi di quel processo di secolarizzazione che, come è stato detto, prendendo le mosse *proprio* dal

dei diritti umani deve essere intesa sul piano di una loro possibile *giuridificazione* più che su quello dell'astratta *giustificazione* teoretica, vale a dire sul piano di una possibile ed effettiva compenetrazione con la molteplicità e varietà degli ordinamenti giuridici positivi; d'altro canto, tale universalità deve poter essere intesa nell'ottica di fornire una possibile *giustificazione* alla pretesa post-secolare di fondare il diritto prescindendo dalla dimensione religiosa e dal sacro. Quest'ultimo elemento, come avremo modo di chiarire, rappresenta proprio l'oggetto privilegiato della nostra indagine.

¹⁸ È proprio questa la tesi di R. Esposito, *Terza persona*, cit., di cui si vedano soprattutto le pp. 80-126. Si veda, a tal proposito, R. Esposito, S. Rodotà, *La maschera della persona*, in «Micromega», 3, 2007, pp. 105-115, in cui i due studiosi si sono intrattenuti sulla questione, ponendo le basi per un dialogo destinato ad evolversi nei loro lavori successivi e del quale ci siamo modestamente occupati in P. Marino, *La maschera del diritto. Normatività e secolarizzazione*, Editoriale Scientifica, Napoli 2020, pp. 147-169.

¹⁹ S. Cotta, *Soggetto umano. Soggetto giuridico*, Giuffrè Editore, Milano 1997, p. XI. Si badi bene che si tratta di una corrispondenza tra universalità *antropologica* ed universalità *giuridica* che, come avremo modo di chiarire, non può in alcun modo essere assunta in termini metafisici ed ontologici, sebbene al lettore non sfugga certamente come tale sia tutti gli effetti la prospettiva di Sergio Cotta. Si veda a tal proposito, S. Cotta, *Il diritto nell'esistenza. Linee di una ontofenomenologia giuridica*, Giuffrè, Milano 1991.

disfacimento della *koinè* giuridica medievale, ha senz'altro contribuito a porre le condizioni per la formazione di un *ordinamento* fondato «sull'uomo *in quanto uomo*»²⁰, al cui interno i diritti umani sono pertanto chiamati a svolgere quella *medesima* funzione di *universalizzazione* che, nel mondo pre-moderno, era declinata nell'ottica di un ordinamento radicato nelle pieghe del *sacro* e, pertanto, volto ad armonizzare l'uomo, il diritto, la società e il cosmo nella prospettiva, universale, dell'*eternità*.

Per tali motivi, questo nostro lavoro sarà articolato in tre capitoli o sessioni, ognuno dei quali teso a leggere la *relazione* tra diritti dell'uomo e processo di secolarizzazione secondo uno specifico paradigma interpretativo.

Il primo capitolo, incentrato sulla lettura del processo secolarizzazione quale *sottrazione* del senso della trascendenza e del *sacro*, prenderà le mosse dalla contrapposizione tra i principi del diritto naturale cristiano e i principi che hanno guidato le prime formulazioni dei diritti dell'uomo e del cittadino, per poi giungere alle considerazioni del giurista tedesco Böckenförde, il quale, già nell'immediato dopoguerra, poneva più di un dubbio sul fatto che le istituzioni giuridiche contemporanee potessero fondarsi e legittimarsi assumendo quale punto di partenza e fondazione proprio la *sottrazione* del sacro e della religione dallo spazio pubblico.

Il secondo capitolo sarà invece dedicato ad analizzare le riflessioni filosofiche ed antropologiche di alcuni autori i quali hanno voluto leggere nel fenomeno della secolarizzazione non solo la *perdita* del senso del sacro e della trascendenza, ma anche l'indice della riduzione dell'*uomo moderno* ad un orizzonte radicalmente *immanentistico*, con delle importanti ricadute di carattere giuridico.

Il terzo capitolo, infine, sarà dedicato ad analizzare quelle prospettive che leggono il processo di secolarizzazione secondo il paradigma della *trascendenza*, individuando, nelle pieghe di tale *trasformazione*, l'apertura, giuridica e sociale, alla costruzione di un ordinamento fondato *sì* sull'uomo in

²⁰ E. W. Böckenförde, *La nascita dello stato come processo di secolarizzazione. Dallo stato moderno all'Europa unita* [1967], in Id., *Diritto e secolarizzazione*, Roma-Bari 2010, p. 48.

quanto uomo, ma non per questo privo di quella medesima *pretesa* di universalità, validità e funzionalità che gli ordinamenti giuridici pre-moderni e pre-secolari individuavano nelle pieghe del sacro.

La questione che si intende affrontare concerne dunque la possibilità di individuare, nella declinazione e codificazione dei diritti dell'uomo nell'ambito degli ordinamenti contemporanei, le forme di una *koinè* giuridica che non riduca la funzione di tali diritti all'esercizio di più o meno arbitrarie e più o meno fondate aspettative soggettive o, peggio, ad aspirazioni dal carattere meramente utopico, ma che piuttosto appaia in grado di incarnare lo stesso *oggettivo* sentire, giuridico, etico e morale dell'uomo moderno e degli immaginari che hanno contribuito alla formazione di quest'ultimo.

CAPITOLO I
DAL DIVINO ALL'UMANO.
PARADIGMI DI UNA 'SOTTRAZIONE'

§ I. DIRITTO NATURALE CRISTIANO E DIRITTI DELL'UOMO

Il 31 Ottobre del 2000, in occasione della proclamazione di San Tommaso Moro a patrono dei governanti e dei politici, Giovanni Paolo II affermava che «l'uomo è creatura di Dio, e per questo i diritti dell'uomo hanno in Dio la loro origine, riposano nel disegno della creazione e rientrano nel piano della redenzione»²¹, per concludere, riprendendo icasticamente - e in qualche modo modificandone il senso - un'espressione già utilizzata in precedenza²², che «si potrebbe quasi dire, con espressione audace, che i diritti dell'uomo sono anche i diritti di Dio»²³.

Un tema, quello dei diritti umani, che ha intensamente caratterizzato il pontificato di Colui che sarebbe stato elevato all'onore degli altari col nome di San Giovanni Paolo II sin dalla prima Enciclica, dalla quale emergeva con decisiva ed inedita chiarezza come l'effettiva difesa di tali diritti dovesse

²¹ Giovanni Paolo II, Lettera apostolica in forma di "Motu Proprio" *Per la proclamazione di san Tommaso Moro a patrono dei governanti e dei politici* [31 Ottobre 2000], n. 4e. Per le citazioni dei documenti pontifici si è fatto riferimento alla pagina web ufficiale del Vaticano <https://www.vatican.va/content/vatican/it.html>.

²² «La coscienza è luogo di conquista della vera libertà, a patto però che sia disposta a riconoscere "i diritti di Dio", iscritti nella sua struttura più profonda» (Giovanni Paolo II, *Discorso ai partecipanti all'incontro universitario internazionale "Univ '98"* [7 aprile 1998], n. 4). In questo caso, come si può agevolmente notare, l'intento era quello di ricondurre la libertà umana alla sua radice divina, cosa, avremo modo di segnalarlo, per nulla innovativa nella storia della Chiesa e del pensiero cristiano; nell'altro, di suggerire con espressione audace come, per certi versi, sussista una 'sostanziale' identità tra diritti di Dio e diritti dell'uomo. È stato proprio l'esplicito riferimento ad una tale *audacia* a fornire lo spunto a queste nostre considerazioni in merito al rapporto tra diritti umani e processo di secolarizzazione.

²³ Giovanni Paolo II, *Per la proclamazione di san Tommaso Moro*, cit., n. 4e.

rappresentare lo scopo fondamentale di ogni istituzione umana e soprattutto come nella loro natura *inviolabile* potesse essere individuata la *cifra* critica attraverso cui condurre quella «continua revisione» di cui ogni programma politico necessita se intende realmente porre al centro dei propri interessi il bene dell'uomo e la realizzazione del bene comune²⁴; un compito di revisione sulla cui emergenza e necessità, come già accennato e come è, del resto, ampiamente noto, Karol Wojtyła è più volte tornato nel corso degli anni, proseguendo nel percorso tracciato prima dell'elezione al soglio pontificio²⁵.

²⁴ «Non si può qui non ricordare [...] il magnifico sforzo compiuto per dare vita all'Organizzazione delle Nazioni Unite, uno sforzo che tende a definire e stabilire gli obiettivi ed inviolabili diritti dell'uomo, obbligandosi reciprocamente gli Stati-membri ad una rigorosa osservanza di essi. Questo impegno è stato accettato e ratificato da quasi tutti gli Stati del nostro tempo, e ciò dovrebbe costituire una garanzia perché i diritti dell'uomo diventino, in tutto il mondo, principio fondamentale dell'azione per il bene dell'uomo [...]. Se i diritti dell'uomo vengono violati in tempo di pace, ciò diventa particolarmente doloroso e [...] rappresenta un incomprensibile fenomeno della lotta contro l'uomo, che non può in nessun modo accordarsi con un qualsiasi programma che si autodefinisca "umanistico" [...]. S'impone allora necessariamente il dovere di sottoporre gli stessi programmi ad una continua revisione dal punto di vista degli obiettivi ed inviolabili diritti dell'uomo. La Dichiarazione di questi diritti [...] non aveva certamente soltanto il fine di distaccarsi dalle orribile esperienze dell'ultima guerra mondiale, ma anche quello di creare una base per una continua revisione dei programmi, dei sistemi, dei regimi, proprio da quest'ultimo fondamentale punto di vista, che è il bene dell'uomo - diciamo della persona nella comunità - e che, come fattore fondamentale del bene comune, deve costituire l'essenziale criterio di tutti i programmi, sistemi, regimi» (Giovanni Paolo II, Enciclica *Redemptor hominis*, [4 marzo 1979], nn. 17 a-d).

²⁵ A tal proposito, si vedano A. Silvestrini, *I diritti dell'uomo nell'insegnamento di Giovanni Paolo II*, in *Il Foro italiano*, n. 7-8, vol. CX (1987), pp. 425-432 e A. Loiodice - M. Vari (a cura di), *Giovanni Paolo II. Le vie della giustizia. Itinerari per il terzo millennio. Omaggio dei giuristi a Sua Santità nel XXV di pontificato*, Roma 2003, soprattutto pp. 191-339. Si tratta di un percorso del quale gli scritti a carattere etico-filosofico di Karol Wojtyła, costantemente incentrati sulla dimensione *personale* dell'essere umano e sul riconoscimento della sua *dignità*, sono una chiara testimonianza: due nozioni che, opportunamente incrociate, possono essere considerate la vera e propria pietra angolare o, come è stato detto, il «costante ritornello dell'insegnamento di Giovanni Paolo II e presupposto o punto di partenza delle diverse sue considerazioni» di carattere giusfilosofico (Z. Grochowski, *La filosofia del diritto di Giovanni Paolo II*, Roma 2002, p. 43). Come scrive proprio Grochowski, autore di questa breve ma accurata monografia significativamente organizzata in due differenti sezioni, rispettivamente dedicate al pensiero giuridico-filosofico di Karol Wojtyła e all'insegnamento di Giovanni Paolo II, in tale prospettiva «l'uomo viene designato col termine *persona* "per sottolineare che egli non si lascia rinchiodare nella nozione 'individuo nella specie'; che c'è in lui qualcosa in più, una pienezza e una perfezione d'essere particolari"» in virtù delle quali «l'uomo è 'persona' cioè 'qualcuno'» (*ibid.*, p. 25). E ancora: «Importanza centrale nella antropologia filosofica di Karol Wojtyła ha il problema della *soggettività della persona umana*. Anzi, egli nota che detto problema "si impone oggi come uno dei problemi ideologici fondamentali che stanno alla radice stessa della 'praxis' umana, alla base della moralità [...], alla

L'accostamento dei diritti dell'uomo ai 'diritti di Dio' – che, come è ovvio, della persona umana è considerato Creatore e Redentore²⁶ - non desta in realtà particolare stupore alla sensibilità dell'uomo contemporaneo. Si tratta infatti di un accostamento che, per quanto inedito ed audace, era già stato prefigurato ed introdotto da Giovanni XXXIII il quale, come è stato opportunamente osservato, attribuendo alla «Dichiarazione Universale delle Nazioni Unite [...] un punto di riferimento essenziale per tutelare la dignità della persona umana nel mondo contemporaneo», ha determinato «una svolta nell'atteggiamento del magistero romano nei confronti dei diritti umani»²⁷, nonché, durante il pontificato di Paolo VI, il quale, nella *Gaudium et Spes*, osservava come «l'uomo d'oggi procede sulla strada di un più pieno sviluppo della sua personalità e di una progressiva scoperta e affermazione dei propri diritti» e la «Chiesa, in forza del Vangelo affidatole, proclama i diritti umani, e riconosce e apprezza molto il dinamismo con cui ai nostri giorni tali diritti vengono promossi ovunque»²⁸; ma, soprattutto, considerato come il percorso

base della cultura, della civiltà e della politica” e cioè anche alla base del diritto» (*ibid.*, p. 25). Una costante che, dunque, attraversa il pensiero filosofico di Karol Wojtyła e che, senza alcuna soluzione di continuità, ha animato lo spirito del Suo pontificato. Le opere di Wojtyła a carattere filosofico sono state interamente pubblicate in lingua italiana, a cura di G. Reale e T. Styczeń, in K. Wojtyła, *Metafisica della persona. Tutte le opere filosofiche ed altri saggi integrativi*, Bompiani, Milano 2003.

²⁶ «L'uomo è un essere *creato* – esiste cioè grazie alla libera iniziativa di Dio – capace di conoscere la verità e di volere il bene. Capace di conoscere l'esistenza del suo Creatore, come sua causa prima, e chiamato, nella propria libertà, a dare la risposta al dono dell'esistenza» (Z. Grocholewski, *La filosofia del diritto di Giovanni Paolo II*, cit., pp. 24-25).

²⁷ D. Menozzi, *Chiesa e diritti umani*, Bologna 2012, p. 190. Secondo il Pontefice, infatti, in detta Dichiarazione «viene riconosciuta, nella forma più solenne, la dignità di persona a tutti gli esseri umani», spingendosi Papa Roncalli fino ad auspicare che «i singoli esseri umani trovino in essa una tutela efficace in ordine ai diritti che scaturiscono immediatamente dalla loro dignità di persone, e che perciò sono diritti universali, inviolabili, inalienabili» (Giovanni XXXIII, Enciclica *Pacem in terris* [11 Aprile 1963] n. 75).

²⁸ Paolo VI, *Gaudium et Spes*, Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo [7 Dicembre 1965], n. 41.

tracciato da Giovanni Paolo II sia stato sostanzialmente seguito sia da Benedetto XVI²⁹ che da Papa Francesco³⁰.

Tuttavia, come suggerisce il riferimento alla svolta dettata dalle parole di Giovanni XXXIII (nonché dal corso del Suo pontificato), si tratta di un accostamento tutt'altro che pacifico; una constatazione, quest'ultima, di per sé non particolarmente sorprendente ma che rischia comunque di destare un certo scandalo nella sensibilità giuridica contemporanea, generalmente tesa, soprattutto a partire dalle trasformazioni determinatesi a partire dal secondo dopoguerra, al riconoscimento, perlomeno sul piano della semplice enunciazione formale, dei diritti fondamentali dell'uomo e, cosa non meno importante, delle istituzioni internazionali volte a sostenere operativamente, anche in questo caso con differenti gradi di 'sostanzialità', tale enunciazione³¹.

²⁹ «La Dichiarazione Universale dei Diritti dell'Uomo [...] fu il risultato di una convergenza di tradizioni religiose e culturali, tutte motivate dal comune desiderio di porre la persona umana al cuore delle istituzioni, leggi e interventi della società, e di considerare la persona umana essenziale per il mondo della cultura, della religione e della scienza. I diritti umani sono sempre più presentati come linguaggio comune e sostrato etico delle relazioni internazionali. Al tempo stesso, l'universalità, l'indivisibilità e l'interdipendenza dei diritti umani servono quali garanzie per la salvaguardia della dignità umana» (J. Ratzinger, *Discorso ai membri dell'Assemblea generale delle Nazioni Unite. New York: 18 Aprile 2008*, in M. Cartabia - A. Simoncini [a cura di], *La legge di Re Salomone. Ragione e diritto nei discorsi di Benedetto XVI*, Milano 2013, p. 220). Altri riferimenti saranno dati nel corso della trattazione, dal momento che la riflessione di Ratzinger assume, per il nostro discorso, dei toni di particolare interesse giusfilosofico.

³⁰ Ribadendo «l'inalienabile dignità di ogni persona umana al di là dell'origine, del colore, della razza o della religione, e la legge suprema dell'amore fraterno», Papa Francesco mostra preoccupazione per il fatto che «molte volte [...], di fatto, i diritti umani non sono uguali per tutti», sottolineando che, «quando la dignità dell'uomo viene rispettata e i suoi diritti vengono riconosciuti e garantiti, fioriscono anche la creatività e l'intraprendenza e la personalità umana può dispiegare le sue molteplici iniziative a favore del bene comune» (Francesco, Enciclica *Fratelli tutti* [3 Ottobre 2020], n. 22).

³¹ Si vedano, a tal proposito, R. Esposito, *Terza persona. Politica della vita e filosofia dell'impersonale*, cit., Einaudi, p. 84, il quale, come accennato nell'introduzione, tende a leggere in tale fenomeno degli elementi di palese e strutturale contraddizione e S. Rodotà, *Il diritto ad avere diritti*, cit., p. 41 e ss. e p. 179 e ss. il quale, al contrario, interpreta l'evoluzione di tale sensibilità nei termini di un percorso interno alla modernità giuridica, in quanto tale non privo di ostacoli o fratture, ma comunque sostanzialmente costante. In entrambi i casi, si tratta di considerazioni che confermano la centralità dei diritti dell'uomo nell'ambito della sensibilità giuridico-filosofica contemporanea (soprattutto, ma non solo, occidentale) e ciò giustifica la nostra considerazione in merito allo scandalo che rischia di destarsi allorquando tale sensibilità si confronta con le posizioni assunte dalla Chiesa, come avremo modo di notare, fino alla metà del secolo scorso e, in alcuni ambienti, anche più avanti.

Cerchiamo dunque di riassumere brevemente i termini e le forme di tale *accostamento conflittuale*³².

Come noto, la prima accoglienza tributata dalla Chiesa alla Dichiarazione dell'89 e, più in generale, ai principi del pensiero giuridico-filosofico di stampo illuministico che ne hanno rappresentato il fondamento, è stata particolarmente aspra, rappresentando questi ultimi il *segno* dell'allontanamento dall'ortodossia cattolica, un allontanamento che, stando alle considerazioni dei Pontefici, proseguiva nel solco scavato della Riforma protestante e del razionalismo filosofico e che, dunque, aveva preso ad affermarsi sin dall'inizio dell'era moderna³³. In tale contesto, non può non colpire il fatto, a nostro giudizio particolarmente significativo, che, a partire dal pontificato di Leone XIII e dunque quando il secolo XIX stava per volgere al termine, lo 'strumento' utilizzato per condannare sul piano giuridico, filosofico e religioso i contenuti innovativi che erano emersi dalla *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino* e dalla temperie culturale che aveva contribuito a produrla, furono la riformulazione e la rimodulazione, in piena rinascita della filosofia tomista³⁴, del *diritto naturale cristiano*, i cui principi venivano

³² A tal proposito, è opportuno sottolineare come anche il percorso di riconoscimento dei diritti umani avviato dalla Chiesa cattolica a partire dal Pontificato di Giovanni XXIII non risulti privo di elementi conflittuali, ostacoli e difficoltà. La questione esula da queste nostre considerazioni che non intendono soffermarsi sul rapporto tra il pensiero cattolico e le nozioni giuridico-filosofiche legate ai diritti dell'uomo ma, piuttosto, come vedremo, assumere la relazione tra questi ultimi ed il diritto naturale cristiano quale *paradigmatica* dei mutamenti determinati dal processo di secolarizzazione. Pertanto, in questa sede, è possibile solo rinviare al già citato D. Menozzi, *Chiesa e diritti umani*, soprattutto pp. 189-266, al cui interno è possibile individuare i riferimenti all'estesa bibliografia sul tema. Relativamente alle forme, a nostro giudizio assai significative e particolari, che tale processo di riconciliazione ha assunto sotto i pontificati di Giovanni Paolo II e Benedetto XVI, ci sia invece concesso di fare a riferimento a P. Marino, *Diritti dell'uomo e diritti di Dio. Diritto naturale e «norma personalistica» nel pensiero di Karol Wojtyła*, in «Jus-Online», 5 (2021), pp. 232-255 e Id., *Legàmi: logos e diritto al tempo della secolarizzazione. Sul dialogo Habermas-Ratzinger*, in «Diritto e religioni», 26 (2018/2), pp. 252-273. In merito al dialogo tra il filosofo di Francoforte e l'allora pontefice avremo invece modo di tornare.

³³ Si veda, a proposito delle posizioni assunte dalla Chiesa, e della loro sostanziale continuità, sotto il pontificato di Pio VI fino a quello, ben più significativo relativamente allo *scontro* col mondo moderno, di Pio IX, D. Menozzi, *Chiesa e diritti umani*, cit., pp. 28-55.

³⁴ La scelta di ricorrere al pensiero tomista per rispondere alle sfide poste dal mondo moderno è testimoniata dall'Enciclica di Leone XIII *Aeterni Patris* del 4 Agosto 1879 in cui si legge che, «se qualcuno medita sull'acerbità dei nostri tempi e comprende bene la ragione di ciò che in pubblico e in privato si va operando, scoprirà certamente che la vera causa dei mali che ci

esplicitamente presentati in contrapposizione con i moderni diritti dell'uomo, allo scopo di rimettere al centro del discorso una concezione giuridica e filosofica della natura umana, della legge e del diritto che risultasse adeguata alla sensibilità cattolica. Scriveva infatti Leone XIII nell'Enciclica *Libertas* del 1888: «La legge è guida all'uomo, e con premi e castighi lo induce al ben fare e lo allontana dal peccato. Sovrana su tutto: tale è la legge naturale, scritta e scolpita nell'anima di ogni uomo, poiché essa non è altro che l'umana ragione che ci ordina di agire rettamente e ci vieta di peccare. Invero questa norma della ragione umana non può avere forza di legge se non perché è voce ed interprete di una ragione più alta, a cui devono essere soggette la nostra mente e la nostra libertà. La forza della legge infatti consiste nell'imporre doveri e nel sancire diritti; perciò si fonda tutta sull'autorità, ossia sul potere di stabilire i doveri e di fissare i diritti, nonché di sanzionare tali disposizioni con premi e castighi; è chiaro che tutto ciò non potrebbe esistere nell'uomo, se, legislatore sommo di se stesso, prescrivesse a sé la norma delle proprie azioni. Dunque ne consegue che la legge di natura sia la stessa legge eterna, insita in coloro che hanno uso di ragione, e che per essa inclinano all'azione e al fine dovuto: essa è la medesima eterna ragione di Dio creatore e reggitore dell'intero universo»³⁵. Al contrario, stando al Pontefice, i principi dalla Rivoluzione francese - derivando la loro ragion d'essere dalla diffusione delle idee della Riforma protestante, la cui influenza, prima limitata al piano religioso e confessionale, «presto passò, con naturale progressione, alla filosofia, e da questa a tutti gli ordini della società

affliggono e di quelli che ci sovrastano è riposta nelle prave dottrine, che intorno alle cose divine ed umane uscirono dapprima dalle scuole dei filosofi, e si insinuarono poi in tutti gli ordini della società, accolte con il generale consenso di moltissimi», con la chiusa programmatica che, «essendo insito nella natura nell'uomo che egli nell'operare segua la ragione, se l'intelletto pecca in qualche cosa, facilmente fallisce anche la volontà; così accade che le erronee opinioni, le quali hanno sede nell'intelletto, influiscano nelle azioni umane e le pervertano», mentre, «al contrario, se la mente degli uomini sarà sana e poggerà sopra solidi e veri principi, allora frutterà sicuramente larga copia di benefici a vantaggio pubblico e privato» (Leone XIII, Enciclica *Aeterni Patris*). In merito alla rinascita del neotomismo, si vedano soprattutto, R. Aubert, *Aspects divers du néo-thomism sous le pontificat de Léon XIII*, in G. Rossini (a cura di), *Aspetti della cultura cattolica nell'età di Leone XIII*, Roma 1961, pp. 133-227 e A. Piolanti, *Il tomismo come filosofia cristiana nel pensiero di Leone XIII*, Città del Vaticano 1983.

³⁵ Leone XIII, Enciclica *Libertas* [20 Giugno 1888]. A proposito delle posizioni assunte dalla Chiesa sotto il pontificato di Leone XIII, si veda, D. Menozzi, *Chiesa e diritti umani*, cit., pp. 57-110.

civile»³⁶ -, avrebbero evidentemente preso di mira la stessa *ragione naturale* nella sua *ontologica* apertura alla religione rivelata, e in essi deve essere individuata «la fonte delle più recenti teorie sfrenatamente liberali, senza dubbio elaborate durante i grandi rivolgimenti del secolo passato e proclamate come principi e fondamenti di un *nuovo diritto*, il quale non solo era sconosciuto in precedenza, ma per più di un aspetto si distacca sia dal diritto cristiano, sia dallo stesso diritto naturale»³⁷. Il testo dell'*Immortale Dei*, questa l'Enciclica cui stiamo adesso facendo riferimento, proseguiva con una descrizione di tutto ciò che, delle moderne formulazioni filosofico-giuridiche, dovesse essere considerato esecrabile, dalla libertà religiosa all'uguaglianza degli uomini, dall'idea dell'autodeterminazione politica alla libertà di stampa e di coscienza, tutti principi per contrastare i quali «è sufficiente la semplice ragione naturale», la quale insegna piuttosto che la vera autorità deriva da Dio, che «la libertà, come virtù che perfeziona l'uomo, deve applicarsi al vero e al bene», che «la natura del vero e del bene non può mutare ad arbitrio dell'uomo, ma rimane sempre la stessa, e non è meno immutabile dell'intima natura delle cose» e che queste ultime «derivano da Dio attraverso l'opera della Chiesa»³⁸.

Per quanto concerne il nostro discorso, gli elementi importanti desumibili da questi brevi riferimenti sono sostanzialmente due. In primo luogo, la *cifra*

³⁶ Leone XIII, Enciclica *Immortale Dei* [1 Novembre 1885].

³⁷ *Ibid.* Il corsivo è nostro.

³⁸ *Ibid.* Una prospettiva sostanzialmente confermata sotto il pontificato di Pio X e rispetto alla quale, pur attraverso forme attenuate e maggiormente 'levigate', nonché caratterizzate da alcune importanti aperture, la Chiesa cattolica si mostrò sostanzialmente coerente durante i pontificati di Benedetto XV, Pio XI e Pio XII (a tal proposito, si vedano D. Menozzi, *I Papi e il moderno. Una lettura del cattolicesimo contemporaneo (1903-2016)*, Brescia 2016, pp. 18-32 e pp. 33-80 e Id., *Chiesa e diritti umani*, cit., pp. 111-188). Se, da un lato, è importante segnalare come gli ultimi due Pontefici, dovendo confrontarsi con le Guerre mondiali e con l'«esplosione» dei totalitarismi, assunsero di fatto delle posizioni di maggiore sensibilità nei confronti dei diritti dell'uomo, dall'altro occorre rimarcare come Pio XII, registrando una sostanziale divisione interna al mondo cattolico sulla questione, non si espresse mai pubblicamente in merito alla Dichiarazione del 1948, limitandosi ad affermare che «i diritti dell'uomo» non avrebbero garantito l'ordine, la pace e la convivenza sociale se non fossero stati accompagnati dal riconoscimento «*espresso* dei diritti di Dio e della sua legge, per lo meno dei diritti naturali» (Pio XII, *Discorsi e radiomessaggi, Marzo 1948 - Febbraio 1949*, vol X, Città del Vaticano 1949, p. 281. Il corsivo è nostro). Emblematica, a tal proposito, la posizione di J. Maritain, tra i primi, all'interno del mondo cattolico, a riconoscere la centralità dei diritti dell'uomo, su cui avremo modo di soffermarci in seguito.

concettuale della *rinascita* del diritto naturale cristiano può essere agevolmente individuata nella volontà di ricondurre esplicitamente quest'ultimo a quella *Legge Eterna* la quale, esattamente in forza della sua eternità, ricomprende al suo interno non solo la *legge naturale* - considerata quale prodotto ed emanazione della volontà e razionalità divina - che l'intelletto dell'uomo è in grado di cogliere sotto forma di principi immutabili scritti nell'anima, ma anche le stesse *leggi umane*, in tal modo reggendo e governando gli uomini e la loro vita sociale allo stesso modo in cui governa l'Universo³⁹. In secondo luogo,

³⁹ Si tratta di una riproposizione fedele nella *sostanza* all'approccio giusfilosofico tomista secondo il quale occorre distinguere almeno tre fonti della legge: la *lex eterna*, la *lex naturalis* e la *lex humana* (alle quali sarebbe da aggiungerne una quarta, la *lex divina*, intesa quale fonte, soprannaturale, dei dettami dati *direttamente* da Dio all'uomo per la sua salvezza eterna). Se la prima rappresenta l'espressione dell'eterna razionalità soprannaturale dell'Essere divino, la seconda è indice dell'ordine che Quest'ultima ha dato all'universo naturale ed umano, un ordine del quale l'essere umano partecipa analogicamente, in primo luogo, attraverso l'esercizio della ragione naturale e, in modo più specifico e concreto, producendo quelle leggi che, ad oggi, definiremmo *positive* e che San Tommaso riconduce nell'ambito della *lex humana* e, dunque, in quanto tali, caratterizzate dalla contingenza, dalla storicità e dalla fallibilità (Tommaso d'Aquino, *Summa theologie*, I^a-II^a, qu. 91, art. 1, art. 2, art. 3, art. 3 [resp. *e ad 3*], art. 4, art. 5, art. 5 [resp. *e ad 5*]). Si veda, in merito a tale aspetto del pensiero giuridico di San Tommaso, C. Magli, *La coscienza giuridica medievale*, Cedam, Padova 2014, pp. 130-148. A tal proposito, pur non potendo soffermarci adeguatamente sulla questione, che richiederebbe specifiche competenze legate alla conoscenza del diritto medievale, occorre chiarire, ove mai non risultasse evidente, che pur sempre di *reinterpreta*zione si tratta, dal momento che San Tommaso mai aveva fatto riferimento a *jura*, vale a dire, a *leggi* (ciò di cui parla esplicitamente Leone XIII) ma, piuttosto, conformemente all'approccio aristotelico e medievale, a *bona*, oggettivamente inerenti alla natura umana in forza della partecipazione creaturale di quest'ultima con l'Essere divino e, in quanto tali, in qualche modo *organizzati* all'interno della bipartizione tra *lex humana* e *lex naturalis*, stante la condizione *anche* storica e contingente della creatura umana (si veda, a proposito di questa specifica considerazione, che noi abbiamo inteso argomentare e motivare in modo più esteso, D. Menozzi, *Chiesa e diritti umani*, cit., p. 75). Il che indica come le parole di Leone XIII si ponessero in qualche modo piuttosto sul piano del linguaggio del moderno giusnaturalismo, esattamente allo scopo di proporre una rimodulazione dell'antico diritto naturale cristiano. Per un'analisi del giusnaturalismo moderno che renda esplicita la differenza tra *leggi* e *beni* si veda, per il momento, F. Todescan, *Le radici teologiche del giusnaturalismo laico*, Giuffrè, Milano 1983, p. 10 e ss.; avremo comunque modo di tornare sulla questione nel caso del lavoro. Indipendentemente da ciò, si tratta, a nostro giudizio, di una riproposizione sostanzialmente fedele ai tratti distintivi del pensiero tomista, perché esplicitamente finalizzata ad ancorare la legge naturale e le leggi dell'uomo alla legge eterna, nel tentativo, altrettanto esplicito, di contrapporsi frontalmente ai diritti sorti nell'alveo della modernità illuministica e, come avremo modo di chiarire, derivanti proprio dall'evoluzione del diritto naturale moderno, teso a 'separare' i diritti di natura da quelli, *eterni*, del Dio cristiano. A proposito dell'utilizzo del neo-tomismo sotto il pontificato di Leone XIII si veda L. Malusa, *Il neotomismo e gli orientamenti della politica di Leone XIII*, in A. Zambattieri (a cura di), *I cattolici e lo stato liberale nell'età di Leone XIII*, Istituto veneto di scienze, lettere ad arti,

emerge con indiscutibile chiarezza come la libertà dell'uomo e, dunque, la capacità di quest'ultimo di decidersi autonomamente in merito a questioni etico-giuridiche di rilevanza pubblica, traggano giustificazione direttamente da questa medesima *partecipazione* ontologica: il che altro non significa se non rimarcare con decisione come entrambe siano intrinsecamente, seppur non *inevitabilmente*, dirette verso un *bene* oggettivo e sostanziale.

Da queste due considerazioni se ne deduce la logica conclusione in virtù della quale, in quest'ottica, la formulazione, concessione e statuizione di qualsiasi *diritto* è necessariamente chiamata a rispondere ad un criterio, *oggettivo*, di valutazione, un criterio dettato in ultima istanza dalla stessa legge naturale, a sua volta chiamata a partecipare ontologicamente delle Legge eterna⁴⁰. Di contro, i *diritti dell'uomo* rappresenterebbero un *nuovo diritto*, sorto, in primo luogo, dalla *separazione* tra la Legge eterna e la legge umana e, in secondo luogo, dalla separazione dell'azione umana da quello che è il suo fine *naturale*, vale a dire dall'*oggettività* del bene, un'oggettività da intendersi in senso ontologico e, dunque, sostanzialmente metafisico. A tal proposito, è opportuno aggiungere come Leone XIII si spingesse fino ad assumere il diritto naturale cristiano quale fonte e criterio di giustificazione di *tutte* le leggi umane dotate di validità ed effettività, sottolineando come «tali disposizioni non

Venezia 2008, pp. 29-68. L'impostazione attraverso cui il Pontefice aveva assunto il pensiero di San Tommaso sembra invece essere riconducibile all'operazione compiuta dal Gesuita Tapparelli d'Azeglio, al cui proposito si veda M. Prélot, *Tapparelli d'Azeglio et la renaissance du droit naturel*, in «Annales de philosophie politique», (1959), 3, pp. 191-203.

⁴⁰ «Non è lecito invocare, difendere, concedere libertà illimitata di pensiero, di stampa, di insegnamento e di culti, come altrettanti diritti competenti *naturalmente* all'uomo. Infatti, se tali fossero, si avrebbe diritto di essere indipendenti da Dio e non potrebbe l'umana libertà essere moderata da legge alcuna. [...] Queste libertà, si possono, è vero, quando lo richiedono cause giuste, tollerare, ma dentro certi limiti, affinché non abbiano a degenerare in eccessi» (Leone XIII, Enciclica *Immortale Dei*, cit.). Il corsivo è nostro e mira a sottolineare come ci si trovi effettivamente all'interno di un circolo in qualche modo *autoreferenziale*, dal momento che la *natura* di tali diritti è stata stabilita in precedenza, utilizzando il banco di prova del *diritto naturale cristiano*, al cui interno questi ultimi, anche per motivi sostanzialmente storici ma soprattutto per il differente piano giuridico-concettuale in cui venivano a muoversi, non potevano in alcun modo essere ricompresi. Come avremo modo di notare, infatti, l'equivoco consiste nel giudicare i *diritti* nell'ambito del *diritto*, rispondendo i primi ad una logica assolutamente differente dal secondo, una logica che, come sempre avremo modo di notare, rappresenta senz'altro l'esito del processo di secolarizzazione. Sotto questo punto di vista, dunque, in buona sostanza, Leone XIII rifiuta la stessa secolarizzazione, prima ancora che i suoi effetti giuridico-filosofici, presentandola nei termini di una mera *sottrazione*, la sottrazione dell'*eterno*.

traggono origine dalla società umana, poiché come la stessa società non ha generato la natura umana, così del pari non crea il bene che conviene alla natura, né il male che ripugna alla natura; piuttosto percorrono la società civile e sono assolutamente da ricondurre alla legge naturale e perciò alla legge eterna»⁴¹. Sicché, «i precetti di diritto naturale contenuti nelle leggi umane non hanno solo la forza di legge umana ma soprattutto comprendono quell'autorità molto più alta e molto più augusta che proviene dalla stessa legge di natura e dalla legge eterna»⁴², ma, soprattutto, «qualunque disposizione non conforme ai principi della retta ragione [...] non avrebbe dunque vigore di legge»⁴³. Pertanto, ai due

⁴¹ Leone XIII, Enciclica *Libertas*, cit. Non sfugge come, in tale ricostruzione del pensiero tomista, venga, per motivi ad un tempo polemico-politici e teoretico-giuridici, affievolita la caratterizzazione della *lex humana* quale espressione della contingenza e fallibilità dell'agire umano, essendo quest'ultima piuttosto ricondotta, in modo decisamente molto stringente, nell'ambito della stessa legge naturale cristiana. È senz'altro possibile sostenere come tale elemento derivi dall'applicazione di un criterio legato all'evoluzione del giusrazionalismo moderno. Abbiamo già avuto modo di notare come, sul piano del linguaggio, Leone XIII facesse riferimento a *leggi* e non a *beni*; se assumiamo questa considerazione insieme a quella di Maritain, secondo il quale, «facendo della legge naturale non più una derivazione della saggezza creatrice ma una rivelazione della ragione a se stessa, il razionalismo [...] trasforma la legge naturale in un codice di giustizia assoluta e universale iscritto nella natura e decifrato dalla ragione come un sistema di teoremi geometrici o di evidenze speculative» (J. Maritain, *I diritti dell'uomo e la legge naturale* [1942], Vita e Pensiero, Milano 1991, p. 74), possiamo ricavare come, attraverso l'utilizzo di una terminologia moderna, Leone XIII non intendesse solo contrapporsi alla frattura tra Legge eterna e legge naturale ma anche dotare il diritto naturale cristiano di quella stessa rigidità che il moderno giusrazionalismo declinava in senso matematico-razionale. Detto in termini più semplici, ci troviamo di fronte ad un utilizzo *moderno* dei principi del diritto naturale tomista. Sul tema avremo modo di tornare: per ora anticipiamo come tale elemento sia di per sé *indice* della comune condizione secolarizzata in cui si muovono, e inevitabilmente, sul piano giuridico e filosofico, *sia* il pensiero religioso aperto al soprannaturale *che* quello laico-razionalistico connotato in senso immanentistico e razionalistico.

⁴² Leone XIII, Enciclica *Libertas*, cit.

⁴³ *Ibid.* Senza dubbio, già San Tommaso assumeva come pacifica la non validità di una legge che risultasse contraria all'ordine naturale cristiano, vale a dire di una legge non diretta alla realizzazione di quei *beni* che ne rappresentano il contenuto assiologico (Tommaso d'Aquino, *De regimine principum [De Regno ad Regem Cypri]*, lib. I, cap. 4, pp. 42-45, cap. 7, p. 54 e ss. La traduzione da cui si danno le pagine è Tommaso d'Aquino, *Opuscoli politici*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1997). Si veda, a tal proposito, G. Maglio, *La coscienza giuridica medievale*, cit., pp. 163-164. Tuttavia, qui ci troviamo piuttosto di fronte all'idea che la stessa legge naturale cristiana rappresenti in qualche misura un ineludibile banco di prova per l'emanazione delle leggi umane all'interno di un ordinamento da organizzarsi organicamente e non semplicemente il criterio 'ragionato' di quella resistenza che, secondo Tommaso, era dovuta, in casi estremi e particolari, alle leggi emanate dall'autorità politica. Certamente non ci sfugge come quest'ultima, al tempo di Tommaso, fosse connotata in senso esplicitamente cristiano, ma

elementi prima citati se ne deve aggiungere un terzo, vale a dire l'esplicita considerazione secondo cui al diritto naturale cristiano si ricorre per ribadire la condizione di *eteronomia* che deve essere posta alla base della produzione delle norme, lasciando intendere come, al contrario, il *nuovo diritto* (quello legato all'*uomo*, quello fissato attraverso i diritti umani) si muovesse nell'ottica di considerare queste ultime quale prodotto di un'azione *autonoma* legata a scelte *meramente* umane.

Alla luce di quanto detto, è senz'altro possibile sintetizzare, non senza qualche semplificazione, nel seguente modo gli elementi antitetici tra i diritti dell'uomo codificati nel 1789 e il diritto naturale cristiano. Innanzitutto, i primi sembrano presentarsi sostanzialmente come diritti *soggettivi*, mentre il secondo viene effettivamente descritto come diritto *oggettivo*⁴⁴; in secondo luogo,

proprio questo elemento spiega piuttosto agevolmente l'irrigidimento della posizione di Leone XIII; a nostro giudizio, infatti, ci troviamo di fronte ad una versione cattolico-tradizionalista della c.d. *formula di Radbruch*: non si tratta infatti solo di suggerire l'assenza di validità di una legge che risulti ingiusta secondo i principi del diritto naturale cristiano, ma piuttosto di rimarcare l'erroneità di un intero ordinamento che pretenda di fondarsi su di una legge *intollerabilmente* ingiusta *in quanto* diversa dal diritto naturale cristiano. Il fatto che tale 'legge' rimandasse effettivamente ai diritti dell'uomo può destare scandalo per la sensibilità dell'uomo contemporaneo, ma risponde senz'altro alla verità dei fatti. Il riferimento è a G. Radbruch, *Ingiustizia legale e diritto sovraleale* [1946], in A. G. Conte, P. Di Lucia, L. Ferrajoli, M. Jori (a cura di), *Filosofia del diritto*, Cortina Editore, Milano 2013, pp. 159-173. Si veda, a tal proposito, G. Carlizzi, *I fondamenti giuridici della 'Duplice formula di Radbruch'*, in «Annali dell'Università degli studi Suor Orsola Benincasa», (2016-18), pp. 51-70, il quale sottolinea esplicitamente come di 'duplice' formula si tratti, dal momento che distingue, al suo interno, una legge semplicemente ingiusta da una legge *intollerabilmente* ingiusta, la quale si presenta, secondo Radbruch, decisamente priva di qualunque validità; esattamente ciò che tocca alle norme prive di 'consacrazione' cristiana e, quindi, all'intero complesso dei diritti dell'uomo secondo le parole di Leone XIII.

⁴⁴ Sotto questo punto di vista, e senza alcun dubbio, la logica giuridica che sorregge i diritti dell'uomo si muove nella direzione di quelle trasformazioni che avevano già interessato il moderno giusnaturalismo, in virtù delle quali, come è stato molto opportunamente chiarito, «l'impostazione tradizionale tende a rovesciarsi», dal momento che «i diritti civili, per i giusnaturalisti non sono conferiti dall'uomo alla legge, ma la legge è fondata sui diritti innati dell'uomo». In conseguenza di ciò, «lo stesso significato del diritto naturale si trasforma: la vecchia dottrina oggettivistica del diritto naturale diviene sempre più una teoria dei diritti naturali in senso soggettivo» (R. Orestano, *Azione*, in *Enciclopedia del diritto*, vol. IV, Milano 1959, p. 788). Ciò che guida tale trasformazione è, a tutti gli effetti, il *capovolgimento* della nozione di *subjectum* da "soggetto a" a "soggetto di", un trasferimento, dunque, del *diritto* nei *diritti* che, come avremo modo di chiarire ulteriormente, si accompagna ad una trasformazione non solo del soggetto giuridico ma anche, se non soprattutto, del soggetto umano e del suo rapporto col

laddove il richiamo ai diritti dell'uomo mirava a rimarcare la condizione di *laicità* delle istituzioni politiche e giuridiche, intendendo queste ultime come istituzioni *propriamente* umane, il diritto naturale cristiano, come visto, radicava i propri riferimenti alla legge eterna nelle pieghe del *sacro*⁴⁵; in terzo luogo, laddove i principi dell'89 rimarcavano la dimensione meramente *immanente* delle istituzioni umane, il diritto naturale cristiano sottolineava la natura intrinsecamente *trascendente* della Legge⁴⁶; un quarto elemento, che a nostro giudizio, perlomeno sul piano concettuale, appare senz'altro quello più significativo, risiede nel fatto che la filosofia ispiratrice del diritto naturale cristiano, pur rappresentando quest'ultimo, come visto, una rivisitazione moderna del pensiero tomista e non una pedissequa ripetizione di quest'ultimo, ben si sposava con una concezione filosofica di tipo *realistico, metafisico ed ontologico*, esattamente perché tale concezione aveva ispirato la stessa tripartizione del diritto secondo San Tommaso⁴⁷, laddove la filosofia che aveva

mondo (cfr. R. Orestano, *Diritti soggettivi e diritti senza soggetto*, in *Ius. Rivista di Scienze giuridiche*, fasc. I, (1960), pp. 150-151).

⁴⁵ Si veda quanto scrive, a tal proposito, Böckenförde: «La Dichiarazione dell'uomo e del cittadino del 1789, la "prima legge fondamentale della nuova società" [...] parla dello stato come "corpus social". Lo stato è un organismo di potere politico per la salvaguardia dei diritti e delle libertà naturali e pre-statali dei singoli». Esso, «ha la sua "ragion per cui" e legittimazione non [...] in un atto di fondazione divina, [...] bensì nel riferimento alla libera personalità singola e autodeterminata dell'individuo» (E. W. Böckenförde, *La nascita dello stato come processo di secolarizzazione. Dallo stato moderno all'Europa unita*, cit., p. 48). Sulle considerazioni del giurista tedesco, così come sul percorso intellettuale di quest'ultimo, avremo modo di tornare ampiamente.

⁴⁶ Esemplicativo, a tal proposito, quanto scrive un autore fortemente critico nei confronti del giusnaturalismo moderno, significativamente, ancora una volta, posto alla radice delle codificazioni dei diritti dell'uomo, distinguendo la dottrina classica del «giusnaturalismo teista» che «trovava «la ragione prima del diritto naturale in Dio Creatore e Legislatore supremo» e quella «naturalistico-razionalistica, che si fa risalire a Grozio e fu proseguita da Kant», la quale «perdeva di vista il fondamento trascendente del diritto» (R. Pizzorini, *La filosofia del diritto secondo San Tommaso*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2003, p. 211 e ss.)

⁴⁷ Non esiste, a nostro giudizio, un modo migliore per descrivere l'essenza del diritto naturale cristiano - *anche* nella rivisitazione computa sotto il pontificato di Leone XIII - che non siano le parole di Étienne Gilson in merito al rapporto tra legge Eterna, legge naturale e legge umana: «Il Dio Creatore della Scrittura si afferma [...] come sorgente e causa di ogni legislazione, naturale, morale, sociale. Le leggi del mondo [...] sono l'opera di un sommo legislatore, che prescrive alla natura regole da seguire. Dotato di conoscenza, l'uomo deve obbedir loro»; pertanto, «la legge eterna è in un certo modo "trascritta", "iscritta" nel nostro cuore», perché «se la ragione è la regola che misura la bontà o la malvagità del nostro volere, essa lo deve a questa regola suprema, che non è a sua volta se non la regola divina splendente in

ispirato i principi dell'89 si mostrava orientata in senso *soggettivistico e critico*⁴⁸; un quinto elemento porta ad osservare come la *cifra* giuridica dei principi dell'89 fosse l'*individuo*, mentre la prospettiva del diritto naturale cristiano risultasse essere di tipo marcatamente *olistico-metafisico*⁴⁹; un sesto ed ultimo elemento, infine, ci consente di sottolineare come lo scopo del diritto naturale cristiano fosse quello di ribadire con forza una visione *eteronoma* dell'etica, delle leggi e delle istituzioni politico-sociali, mentre la visione suscitata dai principi dell'89 avrebbe indiscutibilmente portato alla ribalta della storia umana la categoria giuridico-filosofica dell'*autonomia*⁵⁰.

Come è possibile agevolmente notare, abbiamo elencato sei elementi di contrapposizione che rimandano tutti, senza alcuna eccezione, a dei precisi

noi per via di partecipazione» (É. Gilson, *Lo spirito della filosofia medievale* [1932], Brescia 1983, p. 402); ovvero sia, detto in estrema ma pur efficace sintesi, «la legge naturale sta alla legge Eterna come l'essere sta all'Essere, e il principio vale per ogni ordine di creatura indistintamente» (*ibid*, pp. 401-402).

⁴⁸ Si prenda, ad esempio, in considerazione quanto scrive Habermas il quale, discutendo della rivoluzione nominalistica iniziata nel XIII sec. che, «oltre a scuotere la legittimazione religiosa dell'autorità», avrebbe aperto «la strada alla filosofia della soggettività, vale a dire alle correnti della “teoria della conoscenza” e del “giusrazionalismo” che dominano la filosofia del Seicento e preparano i fondamenti secolari della legittimazione politica» che avrebbero poi preso forma concreta nelle settecentesche codificazioni dei diritti e, dunque, dei diritti dell'uomo (J. Habermas, *Verbalizzare il sacro. Sul lascito religioso della filosofia* [2012], Roma-Bari 2015, p. 226).

⁴⁹ Si veda quanto scrive Bobbio relativamente alla moderna declinazione dei diritti che avrebbe comportato l'*inversione* del rapporto tra *parte* e *tutto* che reggeva i fondamenti del mondo pre-secolare, in qualche modo ponendo il 'valore' dell'individuo al di sopra di quello della società (cfr. N. Bobbio, *Presente ed avvenire dei diritti dell'uomo* [1968] e Id., *La Rivoluzione francese e i diritti dell'uomo* [1988], entrambi in Id., *L'età dei diritti*, cit., pp. 58-61 e pp. 114-117); ma si veda soprattutto quanto scriveva Piovani, sottolineando come il crollo dell'impalcatura giusnaturalistica del Medioevo cristiano, esplicitamente ripresa e 'riadattata' da Leone XII, sia stato determinato proprio da quella svolta individualistica – e dunque antimetafisica – del mondo, del diritto moderno e del moderno giusnaturalismo, la cui funzione (peraltro *transitoria*) fu piuttosto di ergersi alla difesa dei «diritti naturali» rivendicati dagli individui (cfr. P. Piovani, *Giusnaturalismo ed etica moderna* [1961], Napoli 2000, pp. 77-96).

⁵⁰ Pietro Barcellona, discutendo della civiltà giuridica del mondo moderno e delle sue innovazioni, scriveva che essa si è posta sin da principio come società *giuridica* capace di «riferirsi a se stessa attraverso la libera volontà dei propri membri», autogenerandosi «a partire dai [...] *diritti soggettivi* e dal *diritto oggettivo* che li rappresenta» (P. Barcellona, *Il declino dello Stato. Riflessioni di fine secolo sulla crisi del progetto moderno*, Bari 1998, p. 24 e pp. 25-26). Di contro, lo stesso Gilson scrive esplicitamente che nell'adeguamento alla legge Eterna attraverso la legge naturale dovrà «ritrovare il fondamento di ogni legislazione politica e sociale legittima» (É. Gilson, *Lo spirito della filosofia medievale*, cit. p. 403).

elementi di *trasformazione* che hanno interessato il passaggio dal mondo pre-secolare al mondo moderno, la cui rappresentazione giuridica sembra dunque presentarsi in evidente contrasto col paradigma *antico* del diritto naturale cristiano che, seppur riformulato esplicitamente alla fine dell'800 allo scopo di contrapporsi al *nuovo* diritto suscitato dalla rivoluzione illuministica, sembra muoversi piuttosto nell'ottica di negare tali trasformazioni o, ad essere più precisi, di assumerle nell'ottica di una *sottrazione* e non di una *trasformazione*, vale a dire di una *sottrazione* che, pur semplificando un poco, potremmo indicare quale sottrazione dell'orizzonte della *trascendenza*.

Con ciò entriamo effettivamente nel pieno di questo nostro lavoro. Ciò che intendiamo prendere in considerazione, nell'analizzare il rapporto tra le nozioni giuridico-filosofiche legate ai diritti dell'uomo e il processo di secolarizzazione, sono sostanzialmente due elementi: il primo verte intorno alla possibilità di declinare le contrapposizioni tra diritto naturale cristiano e diritti dell'uomo nell'ottica di una *trasformazione* che non si presenti come meramente *sottrattiva*; il secondo, direttamente dipendente dal primo, verte invece intorno alla possibilità di attribuire ai diritti umani il medesimo ruolo che il mondo pre-secolare attribuiva al diritto naturale cristiano, vale a dire intorno alla possibilità di fondare le istituzioni giuridico politiche sull'«uomo *in quanto uomo*»⁵¹, senza che da ciò ne derivi un qualche *deficit*, pratico o concettuale, di fondamento.

§ II. IL TEOREMA DI BÖCKENFÖRDE

Nel 1967, con un saggio intitolato *Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation*, Ernst Wolfgang Böckenförde, uno dei più autorevoli giuspubblicisti tedeschi⁵², poneva più di un dubbio sul fatto che il

⁵¹ E. W. Böckenförde, *La nascita dello stato come processo di secolarizzazione*, cit., p. 48.

⁵² Böckenförde, giurista di area cattolica, avrebbe in seguito non solo preso parte, dal 1971 al 1976, alla Commissione parlamentare speciale per la riforma costituzionale del Bundestag, ma avrebbe anche svolto il ruolo di giudice della Corte Costituzionale dal 1983 al 1996. Per una ricostruzione del percorso intellettuale e biografico del giurista tedesco, si veda E. W. Böckenförde, M. Künkler e T. Stein (a cura di), *Constitutional and Political Theory. Selected Writings* Oxford University Press, Oxford 2017, cap. XI.

moderno Stato costituzionale di stampo liberaldemocratico potesse essere in grado, basandosi unicamente sulle proprie forze, di «rinnovare i presupposti normativi»⁵³ sui quali pure era fondato. Per affrontare il problema, Böckenförde prendeva le mosse proprio da un'analisi del processo storico che aveva contribuito alla secolarizzazione dello stato moderno, individuando, al suo interno, tre momenti di frattura: il primo, a suo giudizio, era rappresentato dalla lotta per le investiture, le quali avevano privato il potere politico imperiale di quella *sacralità* che, da allora in poi, sarebbe rimasta prerogativa della sola Chiesa; il secondo doveva essere individuato nelle guerre di religione, la cui conclusione aveva sancito l'affermazione del principio *cuius regio eius religio*, in qualche modo invertendo il rapporto tra potere politico e potere religioso; da ultimo, il processo di secolarizzazione aveva trovato effettivo compimento nella *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino* del 1789 che aveva definitivamente sancito il principio della libertà religiosa e la separazione tra Stato e Chiesa⁵⁴.

Sotto questo punto di vista, dunque, nelle prime due fasi si è assistito ad una rimodulazione e differenziazione dei rapporti tra potere politico e potere religioso ma non all'estromissione del *sacro* dalla vita pubblica; solo in seguito alle trasformazioni indotte e provocate dalla Rivoluzione francese, infatti, non è risultato più possibile ricercare nelle pieghe del sacro quell'«universalità che lo stato è tenuto ad incarnare e tutelare» proprio perché, da allora in poi, «la misura in cui la libertà religiosa è realizzata indica la misura di secolarità dello stato»⁵⁵. In conseguenza di ciò, come abbiamo già avuto modo di accennare nelle pagine dell'introduzione, lo stato moderno è diventato un «organismo di potere politico per la salvaguardia dei diritti e delle libertà naturali e pre-statali dei singoli» e ha trovato la sua ragione d'essere «non [...] in un atto di fondazione divina, e nemmeno nel servizio della verità, bensì nel riferimento alla libera personalità

⁵³ Definizione presa in prestito da J. Habermas, *I fondamenti morali prepolitici dello stato liberale* [2004], in J. Ratzinger - J. Habermas, *Etica, religione e Stato liberale*, Morcelliana, Brescia 2005, p. 21.

⁵⁴ Cfr. E. W. Böckenförde, *La nascita dello stato come processo di secolarizzazione*, cit., pp. 35-50.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 49.

singola ed autodeterminata dell'individuo»⁵⁶. Secondo Böckenförde, dunque, «la Dichiarazione dell'uomo e del cittadino del 1789», rappresentando «la prima Legge [...] della nuova società», avrebbe posto le sue *fondamenta* nell'«uomo *in quanto uomo*» e quest'ultimo, che aveva già fatto «il suo ingresso nel concetto di natura del diritto razionale»⁵⁷, è dunque «un essere profano, emancipato da una destinazione inevitabilmente religiosa»⁵⁸.

In merito a queste, sintetiche, ma assai significative parole è possibile fare due considerazioni. La prima è che ci troviamo, con tutta evidenza, di fronte ad una precisa interpretazione dell'evoluzione del *giusrazionalismo* del secolo XVII, la cui parabola, come è stato opportunamente osservato, si è effettivamente conclusa nel giusnaturalismo *illuministico* del secolo XVIII, il quale, «da un lato sostiene una concezione razionalistica della giustizia, fonda il diritto naturale sulla ragione umana, sviluppa la teoria innata dei diritti dell'uomo» e, dall'altro attribuisce «al legislatore, alla legge, il carattere di unica fonte del diritto positivo» e, dunque, il compito di «concretizzare, “positivizzare” i principi di giustizia»⁵⁹. Sotto questo punto di vista, questo il punto interessante, «il giusnaturalismo laico e moderno ed il positivismo giuridico statalistico sono due fasi di un generale movimento – che si può anche caratterizzare come “dottrina giuridica dell'Illuminismo” - volto alla costruzione

⁵⁶ *Ibid.*, p. 48. Il fatto che Böckenförde associ la dimensione del sacro e della religione a quella della 'verità' e, al tempo stesso, contrapponga esplicitamente queste ultime alla libera autodeterminazione dell'individuo ci sembra particolarmente significativo, perché suggerisce un riferimento alla weberiana *Wertfreiheit* ed al *politeismo* dei valori che ne consegue. Si vedano, a tal proposito, M. Weber, *Il metodo delle scienze storico sociali* [1904-1917], Einaudi, Torino 2003 e Id., *Il lavoro intellettuale come professione* [1919], Mondadori, Milano 2018. Sul tema avremo modo di tornare nel corso del paragrafo. In merito al pensiero di Weber è possibile fare riferimento a E. Massimilla, *Scienza, professione, gioventù: rifrazioni weberiane*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2008; Id., *Presupposti e percorsi del comprendere esplicativo. Max Weber e i suoi interlocutori*, Liguori, Napoli 2015 e C. Nitsch, *Particolarismo giuridico moderno, ragionevolezza, equità. Appunti sulla razionalità nella Rechtssoziologie weberiana*, in F. Riccobono e L. D'Avach (a cura di), *Equità e ragionevolezza dei diritti*, Guida, Napoli 2004, pp. 165-198.

⁵⁷ E. W. Böckenförde, *La nascita dello stato come processo di secolarizzazione*, cit., p. 48. Del diritto razionale moderno parleremo a breve.

⁵⁸ *Ibid.*

⁵⁹ M. Cattaneo, *Positivismo giuridico*, in «Novissimo Digesto», (1996), Vol. XIII, p. 317.

politico-giuridica dello stato moderno»⁶⁰. Sicché, in quest'ottica, il contributo del giusrazionalismo illuministico sarebbe stato quello di traghettare i principi delle dottrine giuridiche del secolo XVII - alla quali si deve la formulazione del diritto naturale moderno che, come visto, si presentava *già* in una veste *laica e razionale* - sul piano della piena *positività giuridica*, al tempo stesso dissolvendone, in modi e forme solo apparentemente paradossali, gli stessi *residui* giusnaturalistici⁶¹. La seconda considerazione, forse ancora più rilevante, è che il riferimento alla dimensione 'profana', la quale avrebbe sostituito l'ottica *inevitabilmente* religiosa su cui si fondava diritto pre-secolare, debba in questo caso essere associato alla diffusione di «quel pluralismo degli idoli privati» che, come è stato detto, avrebbe progressivamente accompagnato il superamento del giusnaturalismo cristiano e la nascita del diritto moderno⁶². Ciò significa - è

⁶⁰ *Ibid.*

⁶¹ *Ibid.* Sebbene il riferimento da noi citato al positivismo statalista e alle sue radici giusnaturalistiche concerna la galassia francese e non quella tedesca o inglese, tali considerazioni si prestano comunque bene a chiarire come le origini della moderna dottrina dello stato di diritto (la cui espansione, come noto, è andata ben oltre il mondo francese) siano senz'altro individuabili nel giusnaturalismo illuministico e, potremmo aggiungere senza correre il rischio di sbagliare, nella sua funzione *secolarizzatrice*. È infatti appena il caso di sottolineare come, così descritta, l'intera parabola del giusnaturalismo moderno rappresenti al tempo stesso una parabola di secolarizzazione, dal momento che la sua conclusione sarebbe rappresentata non solo dall'accettazione della dimensione laica e razionale del diritto naturale ma, anche e soprattutto, dall'accettazione della dimensione mondana, *secolare* (e dunque *meramente* umana) della legge e della sua produzione. Si vedano, a tal proposito, N. Bobbio, *Il giusnaturalismo moderno*, Giappichelli, Torino 2009, testo che raccoglie i corsi tenuti dallo studioso negli A.A. 1945-46 e 1946-47; a proposito dell'Illuminismo giuridico, si veda invece P. Comanducci, *Introduzione a Id. (a cura di), L'illuminismo giuridico. Antologia di scritti giuridici*, Il Mulino, Bologna 1978, pp. 7-44; per un'analisi del differente, ma pur sempre secolarizzato, rapporto tra diritto naturale e illuminismo giuridico in ambito tedesco, si veda, infine, G. Dioni, G. M. Maffel, T. Opocher (a cura di), *Illuminismo giuridico e diritto naturale. Volontarismo e razionalismo nel pensiero giuridico tedesco del secolo XVIII*, Cedam, Padova, 2017; in merito al positivismo giuridico, nell'ambito della letteratura italiana, è possibile invece fare riferimento a N. Bobbio, *Il positivismo giuridico* [1961], Giappichelli, Torino 1996 e a U. Scarpelli, *Cos'è il positivismo giuridico* [1965], Edizioni Scientifiche italiane, Napoli 1997; nell'ambito della letteratura tedesca, a W. Ott, *Der Rechtspositivismus. Kritische Würdigung auf der Grundlage eines juristischen Pragmatismus*, Drucker & Humblot, Berlin 1976, pp. 33-98 e a R. Dreier, *Der Begriff des Recht*, in Id., *Recht-Staat-Vernunft*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1991, soprattutto p. 96. Delle dottrine del moderno giusnaturalismo e del positivismo giuridico, pur sollecitando entrambe questioni differenti da quelle in oggetto nel presente lavoro e, dunque, meritevoli di approfondimenti ben più estesi ed accurati, diremo anche in seguito.

⁶² J. Habermas, *Diritto e Morale* [1986], in Id., *Morale, Diritto, Politica*, Ed. di Comunità, Torino 2001, p. 57 e ss.

questo a nostro giudizio l'elemento importante - che Böckenförde, insistendo sia sull'elemento della libertà individuale che su quello dell'autodeterminazione individuale, *non* giunge all'idea secondo cui la *parabola* della secolarizzazione avrebbe di fatto condotto il soggetto umano e giuridico della modernità ad una compiuta *chiusura* immanentistica ma, piuttosto, all'*emancipazione* del soggetto umano e giuridico dall'ottica *inevitabilmente* religiosa e, dunque, trascendente che lo caratterizzava in precedenza, in tal modo aprendo le porte ad una prospettiva assiologicamente pluralista, non rappresentando di per sé la svolta secolare del diritto moderno una chiusura totale nei confronti del sacro e della trascendenza ma, piuttosto, una sostanziale marginalizzazione della funzione pubblica di questi elementi, i quali, a loro volta, avrebbero preso ad essere ricompresi all'interno di quella pluralità assiologica che avrebbe d'ora in poi caratterizzato la società e le istituzioni giuridico-politiche post-secolari.

Queste due considerazioni ne suggeriscono una terza, dal momento che ci permettono di sottolineare l'esplicito legame tra processo di secolarizzazione e statuizione dei *diritti dell'uomo*, i quali, formulati in concomitanza con i *diritti di cittadinanza*, avrebbero di fatto preso il posto del *sacro* e, dunque, volendoci esprimere con una definizione già incontrata e dai tratti fortemente simbolici, dei *diritti di Dio*, quale rinnovata misura degli ordinamenti statali moderni e del moderno stato di diritto. Come è stato osservato, infatti, la Dichiarazione del 1789, facendo riferimento sia ai diritti dell'uomo che ai diritti del cittadino, avrebbe comportato sostanzialmente «una trasmutazione di una umanità indistinta in una cittadinanza situata»⁶³, trasmutazione nelle cui pieghe, come pure è stato opportunamente osservato, è senz'altro possibile individuare quel processo *performativo* attraverso cui il diritto moderno ha contribuito alla 'costruzione' dell'«*homo juridicus*», vale a dire del soggetto di diritto⁶⁴. Di

⁶³ S. Rials, *La Déclaration des droits de l'homme e du citoyen*, Hachette, Paris 1988, p. 352.

⁶⁴ S. Rodotà, *Il diritto ad aver diritti*, cit., p. 179 e ss. Sotto questo punto di vista, la preoccupazione principale del giurista italiano recentemente scomparso era di chiarire come, per un'analisi delle significative trasformazioni determinate dalla modernità giuridica, non fosse in alcun modo necessario identificare un 'soggetto naturale' preesistente al 'soggetto di diritto' (vale a dire, di assecondare la prospettiva del moderno giusnaturalismo), quanto piuttosto seguire il percorso tracciato, operativamente, dal diritto moderno nell'attribuzione dei diritti di *cittadinanza* ad ogni essere *umano*, attraverso quello che Egli stesso definiva il «codice

nostro interesse, in questa sede, è sottolineare come le due nozioni, diritti dell'uomo e diritti del cittadino, appaiano ad un tempo indissolubilmente legate e inevitabilmente distinte: legate, perché entrambe hanno concorso alla 'creazione' del soggetto di diritto, e dunque dello stato di diritto, rappresentandone il fondamento concettuale⁶⁵; distinte, perché, sul piano strettamente teorico, si presentano comunque come nozioni separate, essendo la prima rivolta e legata al modello del moderno giusrazionalismo e la seconda intrinsecamente legata al processo di positivizzazione e codificazione che, come già accennato, ha, per altri versi, aperto le porte al positivismo giuridico, in tal modo contribuendo, vale appena la pena di accennarlo, a marginalizzare il problema della *natura umana* dal dibattito giusfilosofico⁶⁶. Da ciò è possibile

dell'uguaglianza». Un percorso che, peraltro, pur rappresentando una costante della modernità giuridica, ha subito anche delle battute di arresto, rappresentate, ad esempio, dalla declinazione privatistica, individualistica e proprietaria assunta dallo stato di diritto in seguito della promulgazione del *Code* napoleonico, considerata quale vera e propria *deviazione* dalla originaria funzione che lo voleva teso all'effettivo riconoscimento giuridico dei diritti dell'uomo, tacendo, come è ovvio, delle tragiche esperienze che hanno segnato il secolo passato. Si veda, a proposito di tale funzione *performativa*, H. Supiot, *Homo juridicus: saggio sulla funzione antropologica del diritto*, Mondadori, Milano 2006, lavoro che contiene assai accurati ed interessanti riferimenti alla funzione svolta dalle codificazioni dei diritti dell'uomo nel processo di formazione della moderna soggettività giuridica.

⁶⁵ In merito alla questione della cittadinanza, che meriterebbe di essere ulteriormente affrontata ma che, per molti versi, esula dalla nostra trattazione, è indispensabile fare riferimento perlomeno a P. Costa, *Civitas. Storia della cittadinanza in Europa. Vol. 2: L'età delle rivoluzioni (1789-1848)*, Laterza, Roma-Bari 2000.

⁶⁶ L'esempio emblematico di tale marginalizzazione è senz'altro rappresentato dalla prospettiva normativistica di Hans Kelsen tesa a risolvere *interamente* la nozione di soggetto di diritto all'interno dell'oggettività dell'ordinamento giuridico. Si veda, a tal proposito, H. Kelsen, *Lineamenti di dottrina pura del diritto* [1932], Einaudi, Torino 2000, soprattutto pp. 77-94, dedicate al superamento del dualismo tra dimensione soggettiva e dimensione oggettiva del diritto, nonché alla *dissoluzione* della nozione di persona (giuridica e fisica) all'interno della prospettiva universalistica della dottrina pura del diritto. Sulla necessità di ribadire la dimensione antropologica del diritto, proprio nell'ottica di riconsiderare la centralità dei diritti dell'uomo e giustificarne l'applicazione, si veda invece il già citato S. Cotta, *Soggetto umano. Soggetto giuridico*, il quale, invero anche altrove, insiste molto sulla necessità di legare i diritti dell'uomo ad una rinnovata considerazione del diritto naturale (si veda, ad es., Id., *Il diritto universale e l'universalizzazione del diritto*, in Id., *Il diritto come sistema di valori*, Ed. San Paolo, Cinisello Balsamo (Mi) 2004, pp. 135-152). Dello stesso autore, si veda, infine, *Persona*, in «Enciclopedia del diritto», Vol. XXXIII, Giuffrè Editore, Milano 1983, pp.159-169. Occorre tuttavia chiarire come la scelta della prospettiva giuspositivistica, assunta di per sé, non implichi una sottovalutazione della rilevanza dei diritti dell'uomo, né la negazione delle pretese di universalità da questi sollevate: a tal proposito, indipendentemente dal fatto, di per sé già abbastanza eloquente, che questi ultimi hanno preso piede, come visto, *proprio* a partire da quel processo di

codificazione che al positivismo giuridico ha in qualche modo aperto le porte, è senz'altro possibile fare riferimento all'interessante riflessione di Luigi Ferrajoli, autore indiscutibilmente appartenente alla galassia del giuspositivismo, il quale sottolinea l'erroneità delle concezioni giuridiche tese a risolvere *interamente* i diritti dell'uomo sul piano dei diritti di cittadinanza, avanzando piuttosto l'ipotesi di leggere questi ultimi nella prospettiva e nell'ottica della realizzazione e costituzionalizzazione dei primi (L. Ferrajoli, *Iura Paria*, Editoriale Scientifica, Napoli 2015, pp. 121-146). Sotto questo punto di vista, infatti, Ferrajoli, discutendo della Dichiarazione dei diritti del 1789, non manca di rimarcare, esattamente come Rodotà, come, al contrario, decisamente ambigua sia stata l'interpretazione di questi ultimi fino ad un determinato momento storico, vale a dire fino alla trasmutazione di quello che Egli stesso definisce modello *paleo-positivista*, fondato sul mero «*principio di legalità formale*» (Id., *Iura Paria*, cit., p. 18 e p. 11), nello stato costituzionale di diritto fondato sulla validità, anche sostanziale, delle norme costituzionali ed esplicitamente ispirato ai principi enunciati nella Dichiarazione di diritti dell'uomo del 1948. Si veda, a tal proposito, L. Ferrajoli, *Il costituzionalismo tra (paleo)positivismo e (neo)giusnaturalismo*, in Id., *La democrazia attraverso i diritti*, Laterza, Roma-Bari 2013, pp. 11-17 e, più generalmente, *l'opus magnum* di L. Ferrajoli, *Principia Iuris. Teoria del diritto e della democrazia. Vol 2: Teoria della democrazia*, Laterza, Roma-Bari 2007, in cui emergono, in modo particolarmente chiaro, i contorni concettuali di quello che l'A. definisce «paradigma garantista». Quest'ultimo si fonda sull'idea secondo cui la nascita dello Stato costituzionale di diritto non avrebbe semplicemente comportato l'*aggiunta* di un ulteriore livello normativo all'impianto giuridico dello stato legislativo di diritto, ma, piuttosto, sull'idea che tale evoluzione debba essere intesa nell'ottica del superamento del principio della mera *legalità formale* in favore di una concezione *sostanziale* delle garanzie costituzionali. Una concezione, questo il punto interessante, che, come detto, si muove pienamente nell'alveo del positivismo giuridico perché a quest'ultimo è attribuito da Ferrajoli il merito di aver riconosciuto il carattere esplicitamente artificiale del diritto, un riconoscimento in virtù del quale è all'attività degli uomini e alla loro responsabilità che deve essere ricondotta, nel bene e nel male, la sua creazione e produzione, tanto da chiamare esplicitamente in causa le parole di Pietro Calamandrei, secondo il quale «nello stampo della legalità si può calare oro o piombo» (L. Ferrajoli *Gli spazi e i tempi della politica dei diritti. in difesa del positivismo giuridico*, in G. Preterossi e L. Solidoro [a cura di], *Diritti senza spazio?*, Mimesis, Milano-Udine 2019, pp. 143-162). A ben vedere, le considerazioni di Ferrajoli si collocano sullo stesso piano di quelle di Hanna Arendt, laddove anche il giurista italiano, in fondo, vuole sottolineare l'insufficienza della nozione di *cittadinanza*, senza per questo richiamarsi ad alcun principio di tipo giusnaturalistico ma, semplicemente, insistendo sulla necessità di estenderne i confini allo scopo di farla *coincidere* con quella *umanità*. Per quanto concerne il nostro discorso, la necessità di una ricognizione antropologica risponde piuttosto alla necessità di analizzare le trasformazioni determinate dal processo di secolarizzazione di cui, peraltro, come già accennato, la comparsa e l'affermazione del positivismo giuridico, con la molteplicità delle forme che lo hanno caratterizzato e lo caratterizzano, rappresenta senz'altro una conseguenza, proprio per il riconoscimento, *esplicito*, della dimensione *umana* e *secolare* cui, in tale concezione, è legata la produzione del diritto. Il che significa che accogliamo la riflessione di Cotta sulla necessità di indagare la dimensione antropologica del diritto ma che, proprio nell'ottica di riconoscere e descrivere le trasformazioni antropologiche legate al processo di secolarizzazione, ne rifiutiamo la curvatura giusnaturalistica. Al tempo stesso, come avremo modo di notare affrontando da vicino le riflessioni di Habermas sul fenomeno della secolarizzazione, riteniamo indispensabile superare la concezione meramente giuspositivistica del diritto, anche nelle forme che quest'ultima assume nell'approccio di un giurista illuminato come Ferrajoli. A proposito del

ricavare il fatto che, per una ricognizione concettuale che intenda affrontare il tema della secolarizzazione, sia necessario assumere, quale punto di riferimento, non solo le trasformazioni giuridiche da questa determinate ma anche le trasformazioni più specificamente antropologiche che tali trasformazioni hanno in qualche modo preparato e accompagnato.

Proprio spostando la nostra attenzione sul piano delle trasformazioni antropologiche che hanno contribuito a determinare la svolta del 1789, bisogna fare bene attenzione a non sovrapporre il parere del giurista tedesco a quello di chi ha visto nel processo di secolarizzazione del diritto e delle istituzioni politico-giuridiche il *compimento* di un movimento che, grazie al ruolo svolto dal giusnaturalismo moderno del XVII secolo, avrebbe sostanzialmente determinato il *rovesciamento* della prospettiva teologica del diritto naturale medioevale, fondato sul legame tra *lex eterna* e *lex naturalis*, nel giusnaturalismo laico dell'Illuminismo giuridico volto, infine, alla positivizzazione del diritto e, dunque, al riconoscimento della dimensione intrinsecamente umana, e perciò immanente, cui è apparsa, da quel momento in poi, inevitabilmente legata la produzione di quest'ultimo. Secondo tale tesi, infatti, «la continuità tra i due modelli giusnaturalistici», quello medievale e quello moderno, «è certo assai più grande di quanto non sia apparso a intere generazioni di storici della cultura [...], ma non nel senso [...] che l'uno sarebbe la mera prosecuzione [...] dell'altro, bensì nel senso che, attraverso un'opera di snaturamento (la secolarizzazione, appunto), l'uno si è trafuso, con significati profondamente mutati, nell'altro»⁶⁷. Il significato di tale trasformazione, che dunque si sarebbe verificata *già* nella formulazione del moderno giusrazionalismo, rispetto alla quale la svolta illuministica avrebbe rappresentato una ricaduta in qualche modo necessaria, trasparirebbe concretamente «nella sostituzione della trascendenza con l'immanenza, della Rivelazione con le forze autonome della ratio nel matematismo che pretende di costruire il sistema a

processo di codificazione del diritto, si veda, infine, G. Tarello, *Storia della cultura giuridica moderna*, vol. I, *Assolutismo e codificazione del diritto*, Il Mulino, Bologna 1976.

⁶⁷ F. Todescan, *Le radici teologiche del giusnaturalismo laico*, cit., p. 17.

partire da postulati puramente razionali»⁶⁸. Esistono naturalmente dei punti di intersezione tra questa prospettiva, peraltro accuratamente documentata, e quella

⁶⁸ *Ibid.* La riflessione di Todescan mirava in effetti a mettere bene in luce gli elementi di continuità che, partendo dalla tarda scolastica e, soprattutto, dall'influsso della teologia protestante, avevano caratterizzato il passaggio dal giusnaturalismo teocentrico a quello razionalista della modernità, ma non mancava di leggere, almeno così ci pare di poter desumere, tali elementi nell'ottica di un *rivolgimento* di cui l'evoluzione illuministica altro non avrebbe rappresentato che il passo conclusivo (*ibid.*, p. 10. e ss.). Di fondo, tale tesi identifica l'esperienza del giusnaturalismo moderno nel «distacco tra *lex naturalis* e *lex eterna*», un distacco preparato, in forme attenuate e meno significative, dal pensiero cattolico della Controriforma e, in forme più nette e radicali, dalla Riforma protestante e finalmente destinato a compiersi in modo compiuto nel giusnaturalismo illuministico (*ibid.*, p. 12 e ss.). Sotto questo punto di vista, secondo lo studioso, «nello sviluppo storico dei secc. XVII e XVIII esistono due secolarizzazioni, che non sono della stessa natura: quella “sacra” impegnata dalla Riforma [...] e quella “profana” propria dell’*Aufklärung*» (*ibid.*, p. 10). L'apparente differenza concettuale tra le due non deve però impedire di cogliere come, proprio nelle pieghe del giusrazionalismo moderno, di matrice prevalentemente protestante, si sia prodotta quella «metamorfosi per cui si è scivolati dalla secolarizzazione “sacra” nella secolarizzazione “profana”» (*ibid.*, p. 11). Tale metamorfosi, come peraltro abbiamo già avuto modo di segnalare, consiste proprio nel distacco tra *lex eterna* e *lex naturalis*, vero punto di forza della dottrina medievale del diritto naturale. Sicché, tale tesi, nel tentativo di sconfessare il principale teorico dell'assoluta continuità e coerenza tra le due esperienze del giusnaturalismo (la tesi, notissima, risale a G. Fassò, *La legge della ragione* [1964], Giuffrè, Milano 1999, p. 93 e ss.) e, al tempo stesso, lo studioso che della secolarizzazione come *discontinuità* determinata dalla contrapposizione tra momento ‘teologico’ e momento ‘laico’ è stato forse il maggiore teorico (vale a dire H. Blumemberg, *Die Legitimität der Neuzeit* [1966], Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M. 1997) si apparenta assai più, ma avremo modo di chiarire in che senso, alle tesi di chi, come Del Noce o De Lubac, guardando alla secolarizzazione da un punto di vista più strettamente filosofico, ha individuato nel progetto della modernità il tentativo, peraltro *fallimentare*, di risolvere *interamente* il destino dell'uomo sul piano dell'immanenza, in una sorta di tentata *divinizzazione* dell'umano preparata e predisposta dalla *frattura* tra naturale e soprannaturale, il cui esito non poteva essere che quello di un ateismo *anassilogico*. Sulla questione avremo comunque ampiamente modo di tornare nel prossimo capitolo; per il momento si vedano, a tal proposito, A. Del Noce, *il problema dell'ateismo* [1964], Il Mulino, Bologna 1990 e H. De Lubac, *Il dramma dell'umanesimo ateo* [1943], Jaca Book, Milano 1992, soprattutto p. 11 e ss., pp. 19-109 e pp. 111- 219. In merito al diritto naturale nel Medioevo, si veda il già citato G. Maglio, *La coscienza giuridica medievale. Diritto e giustizia nel medioevo*. La tesi di Todescan presenta infine forti elementi di affinità con la lettura - peraltro da noi già citata e su cui avremo modo di tornare in seguito con dovizia di particolari - che, del moderno giusrazionalismo, fornì Jacques Maritain, secondo il quale, «facendo della legge naturale non più una derivazione della saggezza creatrice ma una rivelazione della ragione a se stessa, il razionalismo [...] trasforma la legge naturale in un codice di giustizia assoluta e universale iscritto nella natura e decifrato dalla ragione come un sistema di teoremi geometrici o di evidenze speculative» (J. Maritain, *I diritti dell'uomo e la legge naturale*, cit., p. 74). In merito al diritto naturale, e alle sue diverse declinazioni e interpretazioni, si vedano anche: E. Wolf, *Das problem der Naturrechtslehre. Versuch eine Orientierung*, Verlag C.F. Muller, Karlsruhe 1959 e A. Passerin d'Entrèves, *La dottrina del diritto naturale*, Ed. di Comunità, Milano 1962. Se Quest'ultimo, come Fassò, assumeva la questione da un punto di vista strettamente filosofico, il lavoro del primo rappresentava un interessante tentativo di interpretare

proposta da Böckenförde, soprattutto se si pensa che la *frattura* tra legge eterna e legge naturale rappresenta senz'altro in qualche modo, sul piano teorico-concettuale, un *momento* analogo a quel *momento* storico in cui, attraverso la Dichiarazione dei diritti dell'uomo e dei cittadino, sarebbe stata sancita, secondo il giurista tedesco, la definitiva separazione tra sacro e diritto, una separazione che, peraltro, anche secondo Böckenförde, era stata preparata e predisposta dal moderno giusrazionalismo, al quale è dovuta, come visto, la possibilità di definire la natura dell'uomo in modo del tutto indipendente dalla considerazione della dimensione religiosa; al tempo stesso, nell'idea secondo cui i diritti sanciti nella Dichiarazione dell'89 abbiano preso a svolgere la medesima funzione di reggere e giustificare le istituzioni politico-giuridiche che il diritto pre-secolare esercitava ricorrendo al *sacro*, è senz'altro possibile individuare un forte elemento di *continuità* che sembrerebbe pienamente avvalorare la tesi del *rovesciamento*; da ultimo, abbiamo avuto modo di notare come, seguendo le osservazioni di Böckenförde, sia possibile interpretare il passaggio dal giusrazionalismo moderno al positivismo giuridico nel senso specifico per cui quest'ultimo - contribuendo a sottolineare la natura *profana* e *secolare* cui è stata inevitabilmente legata, a partire dall'era della codificazione, la produzione delle leggi - di fatto altro non ha fatto che *tradurre* e *traghetare* sul piano del diritto positivo e, dunque, *secolarizzato*, quei principi di giustizia razionale che il giusnaturalismo moderno aveva avuto modo solo di *teorizzare*. Senza dubbio

le diverse concezioni del giusnaturalismo assumendole nell'ottica della relazione tra differenti e molteplici concezioni della 'natura' e del 'diritto'. Venendo ad una produzione più recente e anche più specificamente giuridica, è indubbiamente necessario fare riferimento ai seguenti lavori di F. Viola, *I diritti umani alla prova del diritto naturale*, in «Persona y Derecho», 1990, 23/2, pp. 101-128; *Dalla natura ai diritti. I luoghi dell'etica contemporanea*, Laterza, Roma-Bari 1997; *Il dibattito contemporaneo sulla legge naturale*, in «Aggiornamenti sociali», 12, 1997, pp. 883-894; *Diritto naturale italiano*, in «Nova et vetera», 4, 2002, pp. 33-47; *Dignità umana*, in «Enciclopedia filosofica, vol. 3, Milano 2006, pp. 2863-2865; *Natural Law Theories in the Twentieth Century*, Springer, Netherland 2015; *Le tre rinascite del diritto naturale*, in M. Krienke (a cura di), *Ripensare il diritto naturale e la dignità umana. Tradizione ed attualità di due 'topoi' etico-giuridici*, Giappichelli, Torino 2020, pp. 17-45. Relativamente al giusnaturalismo nel mondo antico, tema che esula decisamente da questa nostra ricostruzione, si veda, infine, Dario Mantovani, Aldo Schiavone (a cura di), *Testi e problemi del giusnaturalismo romano*, CEDANT, 2007 Pavia.

alcuno, dunque, anche secondo Böckenförde ci troviamo, per molti versi, di fronte al trasferimento di temi teologici sul piano, secolarizzato, della modernità giuridica, temi che quest'ultima *restituisce* effettivamente modificati, esattamente nel senso di quelle stesse antinomie da noi citate nel paragrafo precedente, vale a dire, ricordiamolo, sacro *vs* profano, eteronomia *vs* autonomia, trascendenza *vs* immanenza, società *vs* individuo e diritto *vs* diritti.

Senonché, ad essere profondamente diverso, è il *valore* che si intende attribuire a tale mutamento; un mutamento che nella prospettiva di Böckenförde, si presenta sostanzialmente *aperto* e per nulla *compiuto*: ci troviamo infatti di fronte ad una *misura*, quella determinata dalla creazione del soggetto di diritto, che a Böckenförde appare in qualche modo insufficiente, dal momento che, del sacro, avrebbe ereditato senz'altro la *funzione* ma *non* la natura, giacché la dimensione profana che la caratterizza sembra costruirsi per *sottrazione* da quella religiosa. Siamo dunque finalmente giunti all'enunciazione del *detto* di Böckenförde. Ragionando infatti della portata storica dell'ultima fase del processo di secolarizzazione, Böckenförde esplicitava nel seguente modo i termini della sua domanda: «Di cosa vive lo Stato, dove trova la forza che lo sostiene e garantisce l'omogeneità e le intrinseche virtù regolative della libertà, delle quali ha bisogno da quando la forza vincolante tratta dalla religione non è né può più essere essenziale per esso?»⁶⁹. Questione che, formulata su di un piano più strettamente teoretico, recitava così: «In quale misura i popoli riuniti in uno stato possono vivere soltanto della garanzia della libertà del singolo, senza un vincolo unificatore preesistente a questa libertà?», considerando che proprio la «Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino [...] affidò il singolo a se stesso e alla sua libertà?»⁷⁰. Dal dubbio, tuttavia, si passava rapidamente ad una conclusione che, facendo leva sull'osservazione per la quale «*lo Stato liberale,*

⁶⁹ E. W. Böckenförde, *La nascita dello stato come processo di secolarizzazione*, cit., p. 52.

⁷⁰ *Ibid.* In realtà, lo stato moderno doveva inevitabilmente porsi il problema dell'integrazione degli individui, problema che, in un primo momento, risolse ricorrendo all'«idea di nazione» che «prese il posto dell'unità religiosa e fondò una nuova legittimità» per tutto il secolo XIX, finendo di fatto però col perdere tale funzione nel secolo successivo e, soprattutto, dopo la Seconda guerra mondiale (*ibid.*, pp. 52-53).

*secolarizzato, vive di presupposti che [...] di per sé non può garantire»*⁷¹, assumeva le forme di un vero e proprio *dilemma* o *paradosso*⁷², dal momento che, «esso da una parte può sussistere soltanto se la libertà che concede ai suoi cittadini si regola a partire dall'interno, dalla sostanza morale del singolo e dall'omogeneità della società» ma, «d'altra parte, esso non può cercare di garantire queste forze regolatrici interne da solo, ossia con i mezzi della costrizione giuridica e del comando autoritario, senza perciò rinunciare alla sua natura liberale e - sul piano secolarizzato – ricadere in quella pretesa di totalità dalla quale è uscito dalle guerre di religione»⁷³. Effettivamente un dilemma, perché, *se* lo stato di diritto ricorresse alla formulazione di *valori* oggettivi ed assoluti allo scopo di garantire un saldo fondamento alla tutela delle libertà e dei diritti individuali, prenderebbe di fatto una piega decisamente contraddittoria ma, *non* facendolo, finirebbe per rinunciare proprio al compito cui è destinato a partire dalla Dichiarazione dell'89⁷⁴.

⁷¹ *Ibid.*, p. 53. Il corsivo è dell'autore.

⁷² In questi termini, e non a caso, il *detto* di Böckenförde è noto all'interno del mondo giuridico. Una questione senza dubbio ancora attuale: giova segnalare, ad esempio, che non troppi anni orsono, nel corso della prolusione inaugurale dell'Anno Accademico dell'Università Cattolica di Milano del 2009, Böckenförde ha fatto esplicito riferimento al *Diktum*, come riportato nell'intervista rilasciata al quotidiano *Avvenire* del 3-11-2009. Si vedano, in merito all'attualità del *paradosso*, il recente saggio di A. Cavaliere, *Le ragioni della secolarizzazione. Böckenförde tra diritto e teologia politica*, Giappichelli, Torino 2016, in particolare pp. 103-111 ma, soprattutto, G. Preterossi, *Prefazione* a E. W. Böckenförde, *Diritto e secolarizzazione*, cit., pp. V-XVI.

⁷³ E. W. Böckenförde, *La nascita dello stato come processo di secolarizzazione*, cit., p. 53. Il giurista tedesco ha nuovamente affrontato la questione in un saggio del 1978, solo recentemente tradotto in italiano (E. W. Böckenförde, *Lo stato come stato etico*, ETS, Pisa 2017), nel quale «i presupposti dell'unità politica» del modello liberal democratico sono ripensati «nella dimensione dello stato quale ordinamento legittimato *dalla* e per *la* libertà» (E. Bertò, *Presentazione e nota alla traduzione*, in E. W. Böckenförde, *Lo stato come stato etico*, cit., p. 12). Significativo è che l'ultimo paragrafo del testo si intitoli «presupposti che lo stato non può garantire» (*ibid.*, p. 69).

⁷⁴ «Non c'è strada che riporti indietro, oltre la soglia del 1789, senza distruggere lo Stato come ordinamento di libertà» (E. W. Böckenförde, *La nascita dello stato come processo di secolarizzazione*, cit., p. 54). Ma decisamente difficoltoso sembra anche andare avanti sul percorso tracciato a partire da quella soglia. Il che, ancora una volta, conferma come, per Böckenförde, il processo di secolarizzazione non rappresenti il *compimento* di una parabola storica tesa a dissolvere il sacro sul piano dell'immanenza, ma come ci troviamo piuttosto di fronte ad un esito in qualche modo aperto ed *incompiuto*. Sul tema avremo modo di tornare a proposito dell'interpretazione di Habermas. Più in generale, in merito all'impossibile

Sotto questo punto di vista, la riflessione di Böckenförde coglie molto bene come quella che è stata definita «età dei diritti» sia sorta in conseguenza dell'affermazione dei principi di tolleranza, libertà religiosa e laicità e, soprattutto, come tale connessione non debba essere assunta solo sul piano storico, ma anche sul piano concettuale, avendo la libertà religiosa in qualche modo svolto il ruolo di *apripista* per l'affermazione storica e giuridica non solo dello stato di diritto e dunque dei diritti di cittadinanza, ma anche delle diverse formulazioni e concezioni dei diritti dell'uomo, realizzando una vera e propria inversione concettuale destinata a coinvolgere le istituzioni politiche e giuridiche del mondo occidentale e non solo⁷⁵; al tempo stesso, di tale connessione intravede gli elementi problematici, dubitando che questi ultimi, unitamente ai diritti di cittadinanza, siano in grado, data la comune radice *secolarizzata*, di porsi quale fondamento stabile e duraturo⁷⁶: pertanto, a nostro giudizio, i *termini* del *dilemma* sono sostanzialmente due, rispettivamente rappresentati dal processo di secolarizzazione (col suo portato de-sacralizzante) e dallo stato di diritto (legato alla formulazione dei diritti fondamentali), chiamati ad interagire concretamente attraverso la nozione filosofico-giuridica dei *diritti dell'uomo*.

riproposizione della 'verità' a scapito della 'libertà', è possibile fare riferimento a G. Zagrebelsky, *Contro l'etica della verità*, Laterza, Roma-Bari 2008.

⁷⁵ Si veda, a tal proposito, N. Bobbio, *L'età dei diritti*, cit., soprattutto pp. 57-65; pp. 114-117 e pp. 120-141, incentrate sulla genesi storico-concettuale dei diritti umani e dello stato di diritto. Come già accennato in precedenza, lo studioso ritiene che entrambi abbiano preso le mosse proprio dal superamento del modello tradizionale di società, caratterizzato da una prospettiva "olistica", "organicistica" e, in ultima istanza, religiosa. Tale concezione, risalente ad Aristotele e, perlomeno sotto questo punto di vista, sostanzialmente confermata dal diritto naturale cristiano di era medievale, non considerava gli individui e i cittadini quali portatori di diritti, ma destinatari di compiti e doveri che vengono loro assegnati "dall'alto". Al contrario, la svolta della modernità avrebbe messo al centro del discorso giuridico l'individuo, le sue libertà e i suoi diritti. In quest'ottica, il diritto naturale moderno (o giusrazionalismo), a differenza del giusnaturalismo cristiano, dunque, non si sarebbe caratterizzato per una concezione "olistica" e "organicistica", quanto piuttosto per essere stato la prima forma teorica e giuridica (peraltro destinata ad evolversi ben oltre lo stesso concetto di diritto naturale, in quanto il suo vero scopo non consisteva nella formulazione *metafisica* di una dottrina sulla natura ma, piuttosto, in tale *rivolgimento*) attraverso cui gli individui hanno potuto ribaltare il modello tradizionale di società, facendo leva proprio sui principi di tolleranza, libertà religiosa e laicità che avrebbero dunque funzionato quali veri e propri *apripista* per l'affermazione dei diritti dell'uomo e del cittadino.

⁷⁶ «Su cosa si appoggia questo stato in tempi di crisi?» (E. W. Böckenförde, *La nascita dello stato come processo di secolarizzazione*, cit., p. 54), domanda assai acuta e, in tempi di pandemia, tutt'altro che anacronistica.

Come visto, il primo termine è considerato da Böckenförde secondo una prospettiva ad un tempo storica e giuridica, dal momento che, in primo luogo, il giurista tedesco fornisce un'accurata analisi storica del processo di secolarizzazione, collocandone le radici nella differenziazione medievale tra Stato e Chiesa e riconducendone l'origine alla separazione, a quel tempo definitivamente formalizzata, tra le sfere del sacro e del profano; in secondo luogo, assumendo quale punto di riferimento il termine *ad quem* di tale processo, ne individua l'ultimo esito nella laicizzazione delle istituzioni giuridico-politiche. Il secondo termine, lo stato di diritto, è invece presentato in un'ottica decisamente problematica, dal momento che Böckenförde, quale principale conseguenza della sottrazione del legame tra tali istituzioni giuridico-politiche e la religione, sottolinea la ricaduta *paradossale*, in virtù del ragionamento per cui i diritti dell'uomo e del cittadino, realizzati nella loro «vera portata» *individualistica*, determinerebbero una emancipazione «non solo dalla religione» ma anche, nell'evoluzione successiva, da qualunque «forza omogeneizzatrice»⁷⁷. Una condizione paradossale cui lo stato di diritto è inevitabilmente condotto - ciò che è di nostro particolare interesse in questa sede - proprio dal fatto che i diritti dell'uomo, formulati sulla base di una considerazione *secolarizzata* dell'essere umano («l'uomo *in quanto uomo*»⁷⁸) ne rappresentano in qualche modo il fondamento concettuale. Da un lato, dunque, ci troviamo di fronte ad una prospettiva storico-ricostruttiva che individua in modo particolarmente penetrante le ragioni di un processo che, espungendo la religione dalla vita pubblica e ricacciandola nel 'privato' e quindi separando definitivamente le sfere del sacro e del profano⁷⁹, avrebbe condotto le moderne

⁷⁷ E. W. Böckenförde, *La nascita dello stato come processo di secolarizzazione*, cit., p. 53. Ad essere precisi, occorre rilevare come il giurista tedesco parli solamente di emancipazione dalla «nazione» (nonché «dal popolo) come forma omogeneizzatrice» (*ibid.*). Senonché, nella Sua riflessione, non c'è modo, volendo restare nell'ambito dell'evoluzione storica dello stato di diritto, di ravvisare altre e differenti forze *omogeneizzatrici*; il che, coniugato con la riflessione relativa alla condizione *paradossale* su cui quest'ultimo finisce per erigersi, giustifica questa nostra 'forzatura' generalizzante.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 48.

⁷⁹ Tale elemento rappresenta una delle possibili sfaccettature del fenomeno della secolarizzazione, senza dubbio agevolmente declinabile secondo quella che Charles Taylor definisce «interpretazione classica», la cui *cifra sottrattiva*, a suo giudizio, può ben essere individuata nella riduzione dell'esperienza religiosa ad una mera «questione privata», una

istituzioni giuridiche a questa condizione paradossale; dall'altro, la ragione di questa condizione risiede interamente nella dimensione *individualistica* dei diritti dell'uomo che di tali istituzioni *secolarizzate* hanno indiscutibilmente rappresentato e rappresentano ancora oggi, seppur declinati in varie sensi, direzioni e prospettive⁸⁰, il punto d'appoggio concettuale.

A quest'ultima considerazione occorre tuttavia aggiungere una precisazione. Occorre infatti chiarire come, attribuendo ai diritti dell'uomo e ai diritti di cittadinanza tale connotazione individualistica, Böckenförde non intenda in alcun modo instaurare una contrapposizione con dottrine e concezioni che professano una concezione 'socializzata' del soggetto umano e giuridico; tale considerazione deve piuttosto essere letta nell'ottica secondo cui, in seguito al processo di secolarizzazione, a venire meno sarebbero stati «quegli impulsi e forze di unificazione interiori» di cui lo stato abbisogna se non vuole ridurre la propria funzione a quella di «garante della soddisfazione delle attese eudemonistiche dei cittadini», cercando in ciò la sua "ragion per cui", il suo motivo legittimante⁸¹, tanto è vero che lo stesso Böckenförde, richiamandosi ad Hegel, individua proprio nella «fede religiosa dei [...] cittadini» lo strumento privilegiato atto a realizzare l'unificazione sociale e politica, cosa che finisce per mostrarsi assai problematica proprio in virtù della natura secolarizzata delle moderne istituzioni giuridiche⁸². Sicché, in questo caso, 'individualistico'

sottrazione effettivamente realizzata attraverso l'espunzione del sacro della vita pubblica e dal diritto (cfr. C. Taylor, *L'età secolare* [2007], Feltrinelli, Milano 2009, p. 11 e ss.). Sul tema avremo modo di tornare nel prossimo paragrafo.

⁸⁰ A proposito della centralità dei diritti dell'uomo nell'esperienza giuridica moderna e contemporanea, una centralità che non si lascia in alcun modo ridurre ad un'unica prospettiva interpretativa e ad un unico orientamento giusfilosofico, si veda B. Pastore, *Per un'ermeneutica dei diritti umani*, Giappichelli, Torino 2003, soprattutto pp. 1-49.

⁸¹ E. W. Böckenförde, *La nascita dello stato come processo di secolarizzazione*, cit., pp. 53-54.

⁸² *Ibid.*, p. 54. Si veda, a tal proposito, G. F. W. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche* [1817], Laterza, Roma-Bari 2009, §552. D'altro canto, è senz'altro possibile cogliere nella considerazione di Böckenförde una qualche eco della nota critica che Hegel mosse al modello *contrattualista* kantiano, fondato sull'idea per la quale l'individuo sarebbe *effettivamente* anteposto allo stato ed il diritto rappresenterebbe «l'insieme delle condizioni, per mezzo delle quali l'arbitrio dell'uno può accordarsi con l'arbitrio di un altro secondo una legge universale della libertà», col risultato di invalidare qualsiasi declinazione *positiva* di quest'ultima e dello stesso diritto (G. W. F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto* [1821], Laterza, Roma-Bari 1996, p. 42 e I. Kant, *La metafisica dei costumi* [1797], Laterza, Roma-Bari 1983, pp. 34-

significa null'altro che *radicato nella prospettiva mondana del soggetto giuridico secolarizzato* e, dunque, atomisticamente isolato, *in ragione* di questo ineludibile elemento e non in forza della contrapposizione con la dimensione sociale.

In coda a questa ricostruzione del pensiero di Böckenförde, devono essere accluse due considerazioni: la prima è che il giurista tedesco non avverte in alcun modo il bisogno di mettere in campo una rilettura critica di quei «processi di apprendimento» e *trasformazione* che, come ha invece osservato Habermas, tale separazione ed espunzione hanno accompagnato e caratterizzato⁸³, fornendole quel carattere di definitività che pure lo stesso

35). Senonché, a riprova del fatto che le osservazioni di Böckenförde prendono di mira la prospettiva *mondana* che ha guidato le formulazioni dei diritti dell'uomo e dello stato di diritto, e non semplicemente la concezione atomistica del moderno contrattualismo, sta il fatto che il *dilemma* conserverebbe le medesime connotazioni di *irrisoluzione* anche ad assumere il punto di vista di chi, come ad esempio Emil Lask, ha osservato che l'individuo non debba essere considerato quale dato *originario* a partire dal quale, attraverso il *contratto sociale*, prende forma il moderno stato di diritto, ma piuttosto come quel *valore* su cui si erge la modernità giuridica, essendo tale contratto sociale null'altro che la cifra *simbolica* dell'immaginario giuridico della modernità (cfr. E. Lask, *Filosofia giuridica* [1905], in A.A.V.V., *Metodologia della scienza giuridica*, Napoli 1989, p. 14 e ss. e p. 24 e ss.): neanche nelle pieghe di tale operazione simbolica, che di fatto coinvolgerebbe soggetti *già* socializzati, infatti, è possibile rinvenire alcun elemento di integrazione che trascenda la dimensione mondana; semmai, dunque, l'individualismo atomistico rappresenterebbe *l'esito* dell'assenza di forze *omogeneizzatrici* e non la *premessa* che tale assenza determina. Del resto, sotto questo punto di vista, ed è stato opportunamente osservato da Rodotà, la considerazione del soggetto giuridico quale soggetto 'astratto' dalla dimensione sociale e, dunque, da intendersi in senso atomistico, non è rappresentativo che della prima fase dello stato di diritto, destinato ad evolversi, soprattutto a partire dal secondo dopoguerra, in forme assai diverse, piuttosto legate alla considerazione e tutela della persona umana nella sua dimensione intrinsecamente sociale (cfr. S. Rodotà, *Il diritto ad avere diritti*, cit., p. 144. e ss.); forme che però assomigliano parecchio - ed è questo il punto - a quella di stato «garante delle attese eudemonistiche dei cittadini» che, non a caso, Böckenförde considera insufficiente. Sicché, che si rivaluti o si annulli la dimensione della socialità, il problema dell'assenza di una forza *omogeneizzatrice*, perlomeno nell'ottica di Böckenförde, rimane inalterato. In merito a questa funzione di 'garanzia' che caratterizzerebbe il diritto moderno per un'*effettiva* tutela delle diverse individualità, si veda, infine, P. Piovani, *Linee di una filosofia del diritto* [1958], in Id., *Per una filosofia della morale*, Bompiani, Milano 2010, pp. 533-592. Il fatto che autori così distanti da Böckenförde (entrambi appartenenti al mondo laico) sostengano una tesi *descrittivamente* analoga a quella del giurista tedesco, pur valutandone la portata in senso positivo, sembrerebbe una conferma della tesi da Questi sostenuta.

⁸³ J. Habermas, *I fondamenti morali prepolitici dello stato liberale*, cit., p. 22. Si tratta, dunque, della necessità di approcciare al problema anche da un punto di vista più specificamente antropologico. Sulla posizione di Habermas avremo modo di tornare dettagliatamente. Per intanto, relativamente al rapporto tra le due analisi della secolarizzazione, si veda A. Lattarulo,

Böckenförde, molto opportunamente, rimarca e sottolinea; la seconda è che, formulando una perfetta equazione tra diritti dell'uomo e del cittadino e prospettiva individualistica – e assumendo quest'ultima né più né meno che come sinonimo di prospettiva *secolare* ed assegnando ai primi una funzione principalmente *emancipatrice* (vale a dire, ci sembra di poter sostenere, meramente *sottrattiva*) – proprio Böckenförde conduce inevitabilmente il *dilemma* a conclusioni paradossali. L'incontro delle due linee direttive attraverso cui il giurista tedesco analizza il processo di secolarizzazione (quella storico-ricostruttiva e quella giuridico-istituzionale) non può infatti che avvenire al *crocevia* del *paradosso*, scontrandosi la necessità giuridica di fornire un fondamento allo stato di diritto col dato storico e concettuale che quest'ultimo avrebbe preso le mosse dalla *negazione* di tale fondamento o, per meglio dire, dall'idea di un fondamento *in quanto tale*. E, dunque, insistendo sul fatto che la nascita dello stato di diritto avrebbe comportato la *sostituzione* del sacro con i diritti dell'uomo, Böckenförde non può che concludere formulando due ipotesi: o tale sostituzione non è in grado di rispondere adeguatamente alle esigenze di giustificazione e fondazione che pure inevitabilmente l'accompagnano, oppure, ed è la seconda *ipotesi* del dilemma, tale sostituzione pretende di rappresentarsi in qualche modo *compiuta*, portando con sé il tentativo di tornare, in modo surrettizio e attraverso forme *surrogate*, al modello pre-secolare.

Sotto questo punto di vista, il saggio di Böckenförde contiene un ulteriore spunto di riflessione di particolare importanza. Si tratta delle difficoltà che il giurista tedesco solleva in relazione alla nascita dello Stato costituzionale dopo il '45, sorto allo scopo «di trovare una nuova base di omogeneità nel complesso delle convinzioni valoriali esistenti», a sua volta ritenuto sostanzialmente un «surrogato del tutto insufficiente e pericoloso», perché aprirebbe le porte a quel «soggettivismo e positivismo delle valutazioni quotidiane che, reclamando ciascuna per sé validità oggettiva, distruggono la libertà anziché fondarla»⁸⁴. Per certi versi, Böckenförde condivideva le preoccupazioni espresse da una parte del

Stato e religione. Gli approdi della secolarizzazione in Habermas e Böckenförde, Progedit, Bari 2009.

⁸⁴ E. W. Böckenförde, *La nascita dello stato come processo di secolarizzazione*, cit., p. 53.

mondo giuridico tedesco di quegli anni in merito ad una possibile declinazione *tirannica* dei principi chiamati a guidare il neo-nato stato costituzionale o, per dirla meglio, in merito all'idea che questi ultimi, intesi quale sistema di *valori*, fossero chiamati a svolgere la propria funzione, intervenendo in modo *immediato* sul piano del diritto privato⁸⁵; una preoccupazione che ispirò il notissimo *libello* di Carl Schmitt dedicato alla filosofia dei *valori*⁸⁶ e che, per quanto concerne Böckenförde, si fondava su tre considerazioni: in primo luogo, tali principi (significativamente pensati come sistema di valori chiamati a svolgere una funzione omogeneizzatrice) coglievano il rischio di risultare costitutivamente aggressivi e tendenti ad affermarsi in modo totale e incondizionato, risultando in tal modo incompatibili sia con il carattere *politeistico* della modernità, sia con il «fatto del pluralismo»⁸⁷ che pure, per paradosso, erano chiamati a tutelare; in secondo luogo, rischiavano di rappresentare delle formule di copertura atte a mascherare e giustificare il carattere arbitrario delle decisioni dei giudici e, da ultimo, rischiavano di determinare una lesione dell'autonomia del diritto e della sua applicazione tanto da risolverne la natura nel «positivismo delle decisioni prese giorno per giorno»⁸⁸. In buona sostanza, la natura aggressiva dei valori avrebbe preso forma

⁸⁵ Si veda, principalmente, E. Forsthoff, *Stato di diritto in trasformazione* [1964], Giuffrè, Milano 1973, testo che raccoglie gli scritti del giurista tedesco dal 1950 al 1964.

⁸⁶ C. Schmitt, *La tirannia dei valori* [1960], Adelphi, Milano 2009. Un fortunatissimo *libello*, pubblicato da Schmitt in seguito alla partecipazione ad uno dei Seminari organizzati dallo stesso Forsthoff, suo allievo, nell'autunno del 1959, significativamente intitolato «Virtù e valore nella dottrina dello Stato». Per la ricostruzione delle vicende editoriali del libello e per questa informazione, si veda l'*Avvertenza* al testo (pp. 9-10), nonché il commento di F. Volpi, *Anatomia dei valori*, pp. 71-80 e ss. Sull'ineludibile importanza delle considerazioni di Carl Schmitt avremo modo di tornare in seguito.

⁸⁷ La definizione, particolarmente penetrante, la prendiamo sempre in prestito da J. Habermas, *I fondamenti morali prepolitici dello stato liberale*. cit., p. 21.

⁸⁸ E. W. Böckenförde, *Zur Kritik der Wertbegründung des Rechts*, in R. Dreier [a cura di], *Rechtpositivismus und Wertbezug des Rechts*, Franz Steiner Verlag, Stuttgart 1990, pp. 33-46; l'espressione citata – che ricalca a suo modo quella del '67 – è a p. 46. In merito a queste considerazioni, si veda F. Fiore, *Nota al testo*, in R. Alexy, *Concetto e validità del diritto* [1992], Einaudi, Torino 1997, p. XXXI e ss. I problemi posti da Böckenförde registrano dunque un differente e più articolato modo di esprimere il *Diktum* del '67 dal momento che, evocando la drammatica possibilità che i *principi* costituzionali potessero imporsi, tanto nelle istituzioni quanto nella prassi giuridica, come *valori* ad un tempo arbitrari e tirannici, Böckenförde delineava ciò che, a suo giudizio, avrebbe potuto comportare l'effettiva *paralisi* dello stesso stato di diritto: se, infatti, i diritti fondamentali costituzionalmente garantiti prendevano ad essere

sia all'*interno* del sistema giuridico chiamato a raccogliarli e organizzarli che all'*esterno* di quest'ultimo, esercitandosi nei confronti della società che si intendeva rendere *omogenea*; il che spiega l'apparente contraddizione tra *arbitrio* e *tirannide* cui allude lo stesso Böckenförde⁸⁹.

Indipendentemente dal fatto che, in queste ultime considerazioni, si tratta di questioni di tipo prettamente costituzionale che, dunque, coinvolgevano il rapporto tra la giustizia ordinaria ed il ruolo della Corte costituzionale, il dato importante, per quanto di nostro interesse, è che il *dilemma* si estende ad una riflessione sui *valori*, mostrando come una possibile declinazione giuridica della loro natura aggressiva e polemica rischi di mettere in difficoltà quella libertà e quelle garanzie conquistate dal diritto moderno in forza della secolarizzazione delle istituzioni giuridiche e politiche. Sicché, una decina di anni dopo, la rinnovata formulazione del *detto* recitava così: «Se lo Stato è definito e concepito

considerati quali «norme di principio oggettive» da anteporre alla produzione legislativa nonché all'esercizio quotidiano del diritto, ciò avrebbe comportato inevitabilmente la rinuncia ad intenderne il valore nel senso dei classici diritti di difesa della libertà dei cittadini nei confronti dello stato; il che avrebbe a sua volta comportato un *paradossale* rivolgimento dello stato di diritto contro se stesso. Il punto di partenza di Böckenförde è in effetti la contrapposizione tra diritti fondamentali come diritti classici di difesa del cittadino nei confronti dello Stato e diritti fondamentali costituzionali intesi come «norme di principio oggettive». Quest'ultima concezione non sarebbe in fin dei conti a suo giudizio accettabile perché comporterebbe un loro dispiegamento in ogni parte del sistema giuridico, dispiegamento che, a sua volta, determinerebbe una sostanziale e duplice mortificazione dello stato di diritto, asservendo al progetto costituzionale, il quale «necessiterebbe soltanto di [una] concrezione», sia l'esercizio democratico del potere legislativo che l'autonomia del diritto ordinario (E. W. Böckenförde, *Stato, costituzione, democrazia. Studi di teoria della Costituzione e di diritto costituzionale* [1991], Giuffrè, Milano 2006, p. 221 e ss. e pp. 248-262). Per un'interessante analisi del valore attribuito alle istituzioni democratiche nel discorso politico-giuridico di Böckenförde, è possibile fare a riferimento a F. Menga, *Potere costituente e rappresentanza democratica. Per una fenomenologia dello spazio istituzionale*, Ed. Scientifica, Napoli 2009 pp. 237-277. Viceversa, per una contestazione di tale approccio, in una direzione affine a quella della stessa giurisprudenza costituzionale tedesca, cfr. G. Zagrebelsky, *Storia e costituzione*, in G. Zagrebelsky, P. Portinaro, J. Luther (a cura di), *Il futuro della costituzione*, Einaudi, Torino 1996, pp. 35-82 (in particolare pp. 76 e ss.), nonché G. Zagrebelsky, *Il diritto mite*, Einaudi, Torino 1992. Per un resoconto del dibattito relativo ai diritti fondamentali cui, come già detto, lo stesso Böckenförde partecipò in prima persona, è possibile fare riferimento a R. Alexy, *Teoria dei diritti fondamentali* [1994], Il Mulino Bologna, 2012, soprattutto pp. 35-40, pp. 41-61, pp. 551-606 e pp. 607-661, il quale, sia detto per inciso, si posizionò su posizioni decisamente differenti da quelle espresse da Böckenförde.

⁸⁹ Così anche Schmitt, sul quale, come detto, avremo modo di tornare, a proposito della «realizzazione dei valori distruttiva dei valori», della «tirannia dei valori» e «dell'attuazione del valore immediata e legalmente mediata» (C. Schmitt, *La tirannia dei valori*, cit., pp. 58-69).

come Stato etico, vale a dire come portatore di un significato che supera il solo valore funzionale, detentore di autorità e responsabilità, non rappresenta un pericolo per la libertà individuale, assoggettata ad obblighi, obbiettivi e scopi? [...] E questo non trasforma lo Stato in una “totalità della vita” che assorbe lo status dell’individuo – inteso come soggetto – e quindi la sua singolarità?»⁹⁰. D’altro canto, tornando all’altra ipotesi del dilemma: «Possono i compiti e le funzioni che lo Stato [...] assume, affrancarsi da un fondamento etico-morale? [...] Non hanno e non necessitano di un punto di riferimento etico-morale», dal momento che «questi compiti e queste funzioni sono minacciate proprio quando acquisiscono uno status di mera strumentalità?»⁹¹.

Dunque, lo stato etico, fondato sulla pretesa (e disattesa) neutralità di *valori* che si rilevano tirannici, non rappresenta in alcun modo un’effettiva alternativa al mero funzionalismo di uno stato privo di legami *omogenizzatori*, dal momento che entrambe le formule condividono il medesimo *deficit* di fondazione. Sicché i due termini del *detto* di Böckenförde - processo di secolarizzazione e stato di diritto - si intersecano in quella che, con poco margine di errore, possiamo definire lettura *sottrattiva*, dal momento che *sia* il processo di secolarizzazione che i diritti umani trovano la loro ragion d’essere principalmente nella sottrazione del ruolo del *sacro* dalla sfera pubblica e delle istituzioni giuridiche, istituzioni che, in virtù di tale *deficit* fondativo, *permangono* in una condizione di ambiguità, porgendo il destro a due differenti soluzioni, rispettivamente rappresentate dall’accettazione di un automatismo *anassilogico* che lo stesso autore definisce *mostruoso*⁹², oppure da una

⁹⁰ E. W. Böckenförde, *Lo stato come stato etico*, cit., pp. 29-30. Il fatto che l’A. rimarchi che l’individuo debba essere inteso in quanto soggetto – umano e giuridico – conferma il nostro precedente discorso sull’individualismo.

⁹¹ *Ibid.*, p. 30.

⁹² «Non è esattamente una simile riduzione che dà luogo ad una sorta di mostruosa automaticità funzionale? E come può il compito di garantire la sicurezza - ad esempio - che lo Stato deve assumersi non diventare “l’assicurazione dell’egoismo”, come diceva, non senza lungimiranza, Karl Marx?» (E. W. Böckenförde, *Lo stato come stato etico*, cit., p. 30). Scriveva infatti Marx che «la *sicurezza* è il più alto concetto sociale della società civile, il concetto della *polizia*, secondo cui l’intera società civile esiste unicamente per garantire a ciascuno dei suoi membri la conservazione della sua persona, dei suoi diritti e della sua proprietà» (K. Marx, *La questione ebraica e altri scritti* [1953], Editori Riuniti, Roma 1954, p. 71). Non può sfuggire come il riferimento di Marx sia carico di una prospettiva filosofica ben precisa, chiaramente

declinazione sostanzialmente tirannica dello stato di diritto e dei diritti umani, chiamati ad assumere una dimensione *valoriale* tutt'altro che neutra o stabilizzante⁹³. Pertanto, in conclusione, ci sembra che l'unico modo per dare «un senso non pericoloso» a quello che, significativamente, Habermas ha definito «teorema di Böckenförde»⁹⁴, consista nel riconsiderarne le premesse *sottrattive*, essendo, di per sé, lo svolgimento del ragionamento ineccepibile; una riconsiderazione che può essere svolta unicamente intersecando il piano giuridico con quello più strettamente filosofico ed antropologico e che deve dunque prendere in considerazione, da un lato, il processo di secolarizzazione in un'ottica, ad un tempo, storica e concettuale e, dall'altro, il valore ed il significato della secolarizzazione delle istituzioni giuridico-politiche legate alla formazione dello stato di diritto.

§ III. L'ETÀ SECOLARE E LE SUE DIMENSIONI

Nel suo lavoro dedicato all'età secolare, Charles Taylor prendeva le mosse dalla premessa per cui è possibile ricondurre il fenomeno della secolarizzazione a tre diversi significati, senz'altro connessi ma concettualmente differenti. Il primo significato, quello al quale si fa riferimento quando si

identificabile nella relazione tra tutela della sicurezza, forza disciplinare ed evidenti interessi di classe da difendere. Senonché, ancora una volta, il ragionamento di Böckenförde non deve essere inteso alla stregua di una contrapposizione tra la dimensione sociale e quella individualistica e men che meno quale desiderio di *negare* quell'autonomia e libertà che caratterizzano la sfera della *società civile*, ma piuttosto nel senso di evidenziare come, sulla base di una mera finalità strumentale, anassologica ed automatizzata, risulti impossibile garantire questa stessa autonomia e libertà di cui, e l'autore lo dice chiaramente, la sicurezza rappresenta un «esempio». Sicché, ancora una volta, il riferimento è a Hegel che definisce la società civile quale «stato del bisogno e dell'intelletto» (E. W. Böckenförde, *Lo stato come stato etico*, cit., p. 30) e, proprio per questo, *bisognosa* di una forza omogeneizzatrice che, in qualche modo, la trascenda.

⁹³ Esattamente in questa direzione deve essere inteso il riferimento a Schmitt, poc'anzi accennato, essendo il ragionamento di Quest'ultimo fondato, come andremo a chiarire, su di una precisa e particolarissima lettura del processo di secolarizzazione.

⁹⁴ J. Habermas, *I fondamenti morali prepolitici dello stato liberale*, cit., p. 36. Il corsivo è nostro. Habermas si riferisce al *detto* di Böckenförde come ad un *teorema*, evidentemente allo scopo di sottolineare come, modificandone le premesse, sia possibile, a suo giudizio, giungere a differenti conclusioni.

approccia alla questione da un punto di vista giuridico e politico, rimanda al fatto che una società secolarizzata si caratterizza e si riconosce per il fatto che in essa sia la religione che il sacro sono stati estromessi dalla vita pubblica e, in conseguenza di ciò, tutti gli elementi a quest'ultima connessi - dall'istruzione all'economia, dal piano normativo a quello dell'etica e della morale pubblica - sono stati sostanzialmente «svuotati da Dio o da qualsiasi riferimento alla realtà ultima, [...] in stridente contrasto con quanto avveniva in epoche precedenti, quando la fede cristiana stabiliva in tutti questi ambiti, spesso per bocca del clero, delle norme imperative che non potevano essere ignorate»⁹⁵. A tale definizione del fenomeno deve essere associato un secondo significato, in virtù del quale il processo di secolarizzazione rappresenterebbe sostanzialmente l'indice della «diminuzione della credenza e delle pratiche religiose»⁹⁶, vale a dire della *crisi* della mentalità religiosa e del sacro. Come è ovvio, anche tale secondo significato presenta delle inevitabili conseguenze sul piano della vita pubblica, non essendo quest'ultima separabile dalle rappresentazioni assiologiche e dalle credenze degli individui che ad essa partecipano.

Considerate rigorosamente, entrambe le definizioni - come osserva puntualmente lo stesso autore e come, del resto, suggerisce la scelta dei termini (la *fede cristiana*, il *clero*) - sono senz'altro indice di un netto *spartiacque* tra la società occidentale e quelle non occidentali, per quanto, per molti versi, il *fenomeno* si estenda oltre questi determinati confini geografici⁹⁷ e per quanto, anche all'interno della società occidentale, i due significati, pur strettamente connessi, non risultino sovrapponibili, esistendo società in cui la sfera pubblica e quella religiosa sono separate ma il livello di credenza decisamente elevato⁹⁸,

⁹⁵ C. Taylor, *L'età secolare*, cit., pp. 11-12.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 13.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 11. Si pensi, soprattutto, al caso del Giappone e di alcuni paesi orientali.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 13. È il caso, nel mondo occidentale, degli Stati Uniti. Volgendo invece lo sguardo al mondo non occidentale, si pensi all'India o al Sud America e pure, perlomeno sul piano giuridico-formale, ad alcuni paesi del continente africano (*ibid.*, p. 14). Si tratta, in tutti questi casi, di contesti culturali in cui la separazione giuridico-politica (che a volte risulta meramente *formale*) tra la dimensione laica e quella religiosa non *implica* in alcun modo l'assenza di una forte presenza religiosa sul piano sociale. Vedremo però che, secondo l'autore, in questi ultimi casi non è possibile parlare di società secolarizzate mentre, nel caso degli Stati Uniti, ci troviamo di fronte ad una società pienamente *secolarizzata*.

ma anche società in cui continuano ad essere presenti residuali riferimenti pubblici alla religione senza che a ciò corrisponda la presenza di una elevata quantità di credenti⁹⁹. Soprattutto, però, assumendo una prospettiva storica, la presenza incrociata di questi due elementi, che è senza dubbio ravvisabile nel continente europeo, è senz'altro indice di una importante *frattura* tra lo stesso Occidente e il suo passato¹⁰⁰. Sicché, secondo Taylor, è proprio il terzo significato del fenomeno a dar ragione delle precedenti definizioni: in questo terzo senso, infatti, l'*età secolare* è quella in cui «la fede, anche per il credente più devoto, è solo una possibilità umana tra le altre»¹⁰¹; in altri termini, il processo di secolarizzazione avrebbe segnato il passaggio da un mondo in cui «la fede in Dio era incontestata e [...] non problematica, a una in cui viene considerata un'opzione come le altre e spesso non come la più facile da abbracciare»¹⁰². Sotto questo punto di vista, dunque, il mondo occidentale rappresenterebbe il luogo in cui, storicamente, si è determinato tale passaggio ed è all'interno di tale trasformazione che devono essere collocati quegli elementi in virtù dei quali, nello stesso mondo occidentale - ed in seguito, seppur in misura diversa, anche altrove -, la religione è stata *sostanzialmente* espunta dalla sfera pubblica¹⁰³. In sintesi: i primi due significati del fenomeno sono da considerarsi secondari rispetto al terzo; tale significato rimanda ad un processo di trasformazione del quale i primi due rappresentano una parte ed in esso, come in tale partecipazione, risiede la particolarità dell'esperienza occidentale.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 11. Taylor si riferisce alla Gran Bretagna o ai paesi Scandinavi in cui, sul piano strettamente formale, la Chiesa non è separata dallo Stato.

¹⁰⁰ *Ibid.* Un elemento tutt'altro che secondario perché indice del fatto che le radici del processo debbono essere individuate nelle pieghe della società occidentale.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 14.

¹⁰² *Ibid.*, p. 13. Neanche questo significato risulta dunque sovrapponibile agli altri due. Se, infatti, negli Stati Uniti si accompagna al primo e in Europa sostanzialmente ad entrambi, nei paesi non occidentali prima citati incontriamo solo il primo significato del termine (*ibid.*, p. 14). Il che però vuol dire che, seguendo lo schema di Taylor, *non* ci troviamo di fronte a società secolarizzate. Porgendo uno sguardo all'altro lato della *barricata*, è senz'altro possibile sottolineare come nel mondo islamico, con qualche rarissima eccezione, siano sostanzialmente assenti tutti i tre significati del *fenomeno*. Si veda, a tal proposito, C. Sbailò, *I diritti di Dio. Le cinque sfide dell'Islam all'Occidente*, Libreria Universitaria, Padova 2016, soprattutto p. 21 e ss. e p. 61 e ss.

¹⁰³ Cfr. C. Taylor, *L'età secolare*, cit., pp. 14-15.

Così descritta, la triplice valenza che Taylor assegna all'età secolare suggerisce alcune considerazioni. La prima è che, insistendo sul terzo significato del fenomeno, si vuole porre l'accento sulle «condizioni della credenza»¹⁰⁴, dal momento che, ad essere rilevante, non è tanto la descrizione della crisi della credenza religiosa, né la sua espunzione dalla sfera pubblica, quanto piuttosto la domanda che «concerne il significato del credere»¹⁰⁵, una domanda che dipende, e siamo alla seconda considerazione, «dal fatto che la credenza è un'opzione, e in un certo senso un'opzione tormentata nelle società cristiane (o “post cristiane”) e non (o non ancora)» nelle altre¹⁰⁶. Ad interessare, dunque, sono i *motivi* e le *ragioni* in virtù dei quali il processo di secolarizzazione avrebbe determinato, e veniamo alla terza considerazione, non solo lo sgretolamento della centralità del sacro, rendendo quella religiosa un'opzione tra le altre, ma anche il fatto che a queste ultime non sarebbe neanche effettivamente parificata, incontrando difficoltà ad essere riconosciuta e accettata. Un'osservazione, quest'ultima, che deve pur sempre aiutarci a tener presente come i primi due significati che Taylor attribuisce al fenomeno, e che l'autore considera, come detto, in qualche modo ‘derivati’ dal terzo¹⁰⁷, ci parlano pur sempre della *crisi* della credenza ma, soprattutto, del suo allontanamento dalla sfera pubblica, *politica e giuridica*¹⁰⁸.

Per una rilettura critica dell'*età secolare*, dunque, si tratta di rispondere a tre domande fondamentali: in cosa consistono, oggi, le *condizioni* della credenza? Cosa ha determinato il *dislocamento* della religione da elemento essenziale a semplice *opzione*? In che senso, pur rappresentando quella religiosa un'opzione tra le altre, si dimostra, di fatto, una scelta più difficoltosa delle altre? Ma ancora più importante è la premessa concettuale da cui prende le mosse Taylor, perché, a guidare le sue considerazioni, sta la polemica con le teorie che

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 15.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 14. «Per dirla altrimenti, credere in Dio nel 1500 e credere in Dio nel 2000 non sono affatto la stessa cosa», e non si tratta solo di una considerazione di tipo storico (*ibid.*, p. 26).

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 14.

¹⁰⁷ *Ibid.*, pp. 14-15 e ss.

¹⁰⁸ Problema su cui si incentrava il *detto* di Böckenförde e che, sul piano giusfilosofico, rappresenta la questione fondamentale.

Egli stesso ha «scelto di chiamare *subtraction stories*: “ricostruzioni sottrattive”», riferendosi, con tale espressione, «a quelle ricostruzioni storiche della modernità in generale, e della secolarizzazione in particolare, che fondano le loro spiegazioni sul fatto che gli esseri umani avrebbero perso, o si sarebbero sgravati o liberati di alcuni precedenti limiti conoscitivi, o illusioni o orizzonti restrittivi», ricostruzioni per le quali «il risultato di questo processo - la modernità o la secolarizzazione - andrebbe perciò compreso nei termini di quegli aspetti sottostanti della natura umana che esistevano da sempre, ma che erano stati ostacolati da qualcosa che ora è stato tolto di mezzo»¹⁰⁹. Contro tali ricostruzioni, Taylor intende invece sottolineare «che la modernità occidentale (secolarizzazione compresa) è il frutto di nuove invenzioni, di autocomprensioni innovative e delle relative pratiche, e non può essere spiegata nei termini di tratti permanenti della natura umana»¹¹⁰: sicché, ad un paradigma meramente *sottrattivo*, Taylor sostituisce un paradigma di *trasformazione*¹¹¹.

La domanda relativa alle *condizioni* della credenza rimanda secondo Taylor ad una considerazione piuttosto semplice: se nel mondo secolarizzato quella religiosa è diventata un’opzione tra le altre, essa deve necessariamente potersi esercitare in relazione ad una prospettiva *trascendente*, rispondendo alla necessità di sperimentare una vita pienamente vissuta, carica di significati che oltrepassino «la vita umana e/o la natura», una vita che, *per questi motivi*, e

¹⁰⁹ *Ibid.* p. 38.

¹¹⁰ *Ibid.*

¹¹¹ *Ibid.* Già dalle premesse emerge come tale paradigma non possa, in linea di principio, accordarsi né con gli schemi di chi legge in tale *trasformazione* principalmente una *conquista*, ma neanche di coloro che vi hanno ravvisato una mera *perdita*. All’interpretazione dei primi faremo riferimento ricorrendo all’analisi dello stesso Taylor, a quella dei secondi dedicheremo parte del prossimo capitolo. Per il momento occorre chiarire come, in fondo, anche nella prospettiva di Taylor, sebbene si parli di *trasformazione*, abbiamo pur sempre a che fare con una qualche forma di *sottrazione*, se non altro perché, soprattutto pensando ai significati 1 e 2 del processo, una *sottrazione* (che alcune interpretazioni leggono come *conquista* ed altre come *perdita*) c’è stata veramente. Ecco perché parliamo, più correttamente, di una lettura non *meramente* sottrattiva, un approccio che, peraltro, si distingue da quello di Böckenförde, non perché Questi legga nel processo di secolarizzazione una *conquista* o *perdita* (per certi versi, lo si è visto, il giurista tedesco vi ravvisa, nell’ottica del *dilemma*, entrambi gli elementi) ma perché, semplicemente, non si sofferma fino in fondo sulle trasformazioni che tale *sottrazione* hanno preceduto, accompagnato o determinato.

inevitabilmente, «richiede un riferimento a Dio»¹¹². Sicché l'opzione religiosa si distingue da tutte le altre opzioni di carattere filosofico, politico, mistico o spirituale che, al contrario, individuano il luogo di tale pienezza in una «forza interiore» *immanente*, prescindendo dalle molteplici e differenti forme che quest'ultima può assumere¹¹³. Taylor non è all'oscuro delle difficoltà insite nell'identificazione dell'opzione religiosa con l'apertura ad una dimensione *trascendente*, né intende sottovalutare i problemi derivanti da una così netta contrapposizione tra l'esercizio di tale opzione e la scelta di una prospettiva *immanentistica*, soprattutto perché, ad essere rigorosi, si tratta di un approccio che ben si adegua alla società occidentale e al Cristianesimo e assai meno ad altre civiltà o religioni¹¹⁴, in quanto «la grande invenzione dell'Occidente è stata la scoperta di un ordine immanente della natura, il cui funzionamento poteva essere compreso sistematicamente e spiegato nei suoi stessi termini, lasciando aperta la questione se tale ordine globale avesse un significato più profondo e se, in tal caso, fosse possibile desumere l'esistenza di un creatore trascendente»¹¹⁵. Ma, esattamente per questo motivo, proprio il ricorso alla «distinzione trascendenza/immanenza»¹¹⁶ rende ragione del fatto che, in questa nostra epoca, la «cornice di fondo entro cui si crede o si rifiuta di credere in Dio»¹¹⁷ viene contemporaneamente a biforcarsi nella scelta tra una opzione *interna* ed una *esterna*; vale a dire che ciò che è considerato *trascendente* è anche *esterno* al credente, mentre ciò che è *immanente* è anche *interno* per il *non* credente. Sicché tale cornice di fondo è rappresentata dal fatto che, in seguito al processo di secolarizzazione, «siamo passati da una condizione in cui [...] le persone vivevano ingenuamente all'interno di una prospettiva teistica, a una in cui tutti noi oscilliamo tra due punti di vista»¹¹⁸, quello di chi ricerca la propria pienezza di vita nell'*esterno* (e dunque nella *trascendenza*) e quello di chi individua tale

¹¹² *Ibid.*, p. 20 e ss.

¹¹³ *Ibid.*, p. 20 e ss.

¹¹⁴ «È tutt'altro certo che la religione in generale possa essere definita nei termini di tale distinzione. Si potrebbe persino sostenere che solo noi (occidentali, cristiani latini) abbiamo puntato su una distinzione così chiara e netta» (*ibid.*, p. 30).

¹¹⁵ *Ibid.*

¹¹⁶ *Ibid.*

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 27.

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 28.

pienezza all'*interno* (vale a dire sul piano dell'*immanenza*). Infatti, e veniamo all'elemento centrale, l'idea occidentale «dell'“immanente” implicava [...] l'isolamento e la problematizzazione [...] di qualsiasi forma di interpenetrazione tra le cose naturali, da un lato, e il “soprannaturale” dall'altro»¹¹⁹. E dunque, a nostro giudizio, a risultare problematica non è tanto, in questo caso, la nozione di *trascendenza* ma, piuttosto, quella di *immanenza*, dal momento che, considerando il punto di vista di partenza, *sia* i credenti che i *non* credenti *abitano* inevitabilmente la *medesima* dimensione secolarizzata.

Tale condizione, che rappresenta sostanzialmente il termine *ad quem* del processo di secolarizzazione, è stata però determinata anche da un'altra trasformazione, dal momento che, «prima della modernità, la condizione umana veniva generalmente [...] situata entro un ordine che non [...] poneva mai al vertice» l'essere umano¹²⁰, mentre, al contrario, «la comparsa della mentalità secolare moderna [...] è proceduta di pari passo con la nascita di una società in cui per la prima volta nella storia un umanesimo puramente autosufficiente è diventato un'opzione ampiamente disponibile», intendendo con tale termine «un umanesimo che non ammette fini ultimi che trascendano la prosperità umana, e non sente alcun obbligo verso qualcosa che oltrepassa tale prosperità»¹²¹. Pertanto, «la secolarizzazione [...] si è affermata parallelamente alla possibilità dell'umanesimo esclusivo, che ha perciò ampliato per la prima volta lo spettro delle opzioni possibili, ponendo fine all'epoca della fede religiosa “ingenua”»¹²². Sul piano storico, tale umanesimo si è affermato in forme e modi gradualmente, ma il dato importante è che «una volta che questo umanesimo irrompe sulla scena, la nuova situazione pluralistica, non più ingenua, consente la moltiplicazione delle opzioni al di là della gamma originaria»¹²³.

Una ricostruzione, questa, che sembra rispondere anche alle altre due domande, dal momento che i *motivi* che le *ragioni* di questa nuova condizione risiedono nell'affermazione di una cornice immanente accompagnata dalla

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 30.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 34.

¹²¹ *Ibid.*, p. 33.

¹²² *Ibid.*, p. 35.

¹²³ *Ibid.*

comparsa dell'umanesimo esclusivo, una duplice *trasformazione* che avrebbe portato, da un lato, all'apertura di molteplici possibilità di scelta e, dall'altro, ad una «fase storica in cui diventa concepibile l'eclissi di tutti i fini che trascendono la prosperità umana»¹²⁴. Tuttavia, se «in ciò consiste il legame cruciale tra secolarizzazione ed un umanesimo autosufficiente»¹²⁵, e dunque con ciò si spiega piuttosto agevolmente il fatto che il riconoscimento dell'opzione religiosa incontri, nel nostro mondo secolarizzato, particolare difficoltà, tale considerazione apre anche le porte a due differenti accezioni dell'*immanenza*, dal momento che con quest'ultima si intende descrivere *sia* l'opzione dell'umanesimo esclusivo, *sia* l'orizzonte al cui interno si nuove, inevitabilmente, la stessa possibilità dell'opzione religiosa o, per dirla diversamente, tale condizione oscilla tra la negazione della possibilità di una *trascendenza* ed il *luogo* in cui invece è possibile affermare tale possibilità o, ancora, saremmo di fronte ad una duplice trasformazione, dal momento che, da un lato, il processo di secolarizzazione avrebbe determinato la modifica del rapporto tra il soggetto umano e la trascendenza, dall'altro tale modifica sarebbe stata indotta e resa possibile da una riduzione *immanentistica*, l'umanesimo esclusivo, tesa a *negare* la possibilità della stessa trascendenza. Lo stesso Taylor non vuole «sostenere la tesi che la secolarizzazione coincida con l'umanesimo esclusivo», dal momento che «la secolarizzazione è una condizione in cui ha luogo la nostra esperienza della pienezza e la nostra ricerca di essa»¹²⁶; tuttavia, se così stanno le cose, perché un autore come Habermas, che con Taylor si è costantemente confrontato su temi di morale, di diritto e di etica pubblica¹²⁷, ha potuto affermare convintamente che la mentalità moderna «non si lascia schiacciare in quella comprensione del Sé e del mondo che Charles Taylor - descrivendo lo *immanent frame* in maniera ricca ma non indifferenziata - ha

¹²⁴ *Ibid.*

¹²⁵ *Ibid.*

¹²⁶ *Ibid.*, p. 34

¹²⁷ Si veda, a tal proposito, J. Habermas, C. Taylor, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento* [1992/1996], Feltrinelli, Milano 2001, nonché J. Habermas, *Teoria della morale*, cit., Laterza, p. 188 e ss.

inteso privare di trascendenza¹²⁸»? Più in generale: che significato dobbiamo attribuire a questa duplice caratterizzazione dell'*immanenza*?

¹²⁸ J. Habermas, *Verbalizzare il sacro. Sul lascito religioso della filosofia*, cit., p. 109.

CAPITOLO II

IL SOGGETTO SECOLARE. PARADIGMI DELL'IMMANENZA

§I. IL SOGGETTO 'SCHERMATO'

La differenza tra l'orizzonte dell'uomo pre-secolare e pre-moderno e quello della moderna umanità secolarizzata è individuata da Taylor nella figura del «soggetto schermato»¹²⁹, una figura che vuole essere indice della particolare collocazione dell'uomo moderno e contemporaneo sia rispetto alla realtà del cosmo che rispetto alla realtà sociale. In effetti, tale collocazione è stata determinata da un vero e proprio *dislocamento* rispetto al *paradigma* precedente, dal momento che «il mondo naturale in cui vivevano i nostri avi era una prova vivente dell'azione e dell'intenzione divina; e non solo nel senso [...] che il suo ordine e disegno erano indici della creazione; ma anche perché i grandi eventi di ordine naturale [...] venivano visti come atti divini»¹³⁰; in tale contesto, «Dio era [...] necessario all'esistenza della stessa società»¹³¹ e «le persone vivevano in un mondo “incantato”», attraversato da «spiriti, demoni e forze morali»¹³².

Rispetto a quanto detto in precedenza, dunque, la riflessione si è spostata dal piano del rapporto con la trascendenza divina a quello delle *condizioni* di tale esperienza esistenziale; un'esperienza che, nel mondo pre-secolare, era resa

¹²⁹ C. Taylor, *L'età secolare*, cit., p. 44.

¹³⁰ *Ibid.*, p. 41. Singolare e significativo, osserva Taylor, il fatto che «in inglese “acts of God” (atti divini) è anche un termine giuridico che serve ad indicare eventi che sfuggono al diritto umano» (*ibid.*).

¹³¹ *Ibid.*, p. 42.

¹³² *Ibid.*, p. 41.

possibile dal fatto che il soggetto umano, spontaneamente *proiettato* all'esterno di se stesso, costruiva i propri significati nelle pieghe di un universo *incantato*, ricco di presenze extraumane, al cui interno appariva inevitabilmente *immerso*, concretamente *confuso* con tutte le *realità* – ‘effettive’ o immaginarie - che in esso abitavano e, dunque, in conclusione, privo di precise delimitazioni separatrici¹³³; un universo, questo il punto importante, in cui tali significati non risiedevano «solo nelle menti» degli uomini, elemento che contribuisce ad evidenziare la «sconcertante assenza di confini che a noi paiono essenziali»¹³⁴. Tali confini sono infatti principalmente rappresentati dal fatto che «per noi, le cose del mondo, quelle che non sono né esseri umani, né espressione degli esseri umani, sono “fuori” dalla mente» e possono influire su quest'ultima solo in due modi, o attraverso l'osservazione o attraverso il nostro corpo¹³⁵. Ciò significa che, per noi, «il fatto che [...] le cose assumano [...] significato dipende dal modo in cui noi funzioniamo in quanto menti, o in quanto organismi che secernono menti»; al contrario, «nel mondo incantato, il significato esisteva già nell'oggetto/agente; era là indipendentemente da noi; sarebbe esistito anche qualora noi non ci fossimo stati e ciò significa che l'oggetto agente poteva imporcelo in un terzo modo, cioè conducendoci [...] entro il suo campo di forze»¹³⁶. Il che significa che lo *schermo* di cui si sta parlando deriva dal fatto che il moderno soggetto secolarizzato avrebbe frapposto una sorta di *separazione* tra la propria esperienza del mondo ed il mondo in sé.

Se, dunque, il soggetto pre-moderno era un soggetto «poroso»¹³⁷, aperto al mondo, il soggetto moderno e secolarizzato appare un soggetto *delimitato* e, in conseguenza di ciò, la sua relazione con la trascendenza non può che porsi inevitabilmente sul piano di una immanenza ricondotta negli angusti confini della stessa soggettività *schermata*. Pertanto, ci troviamo di fronte ad una trasformazione che, realizzatasi attraverso un serie di tappe, ha contribuito non solo a *dissolvere* la relazione *porosa* tra il cosmo e l'essere umano, ma anche a

¹³³ *Ibid.*, p. 47 e ss.

¹³⁴ *Ibid.*, p. 51.

¹³⁵ *Ibid.*, pp. 51-52.

¹³⁶ *Ibid.*, p. 52.

¹³⁷ *Ibid.*, p. 57.

separare in modo assai netto quest'ultimo dalla stessa divinità¹³⁸, dal momento che, «in generale, schierarsi contro Dio non era una alternativa praticabile nel mondo incantato»¹³⁹, in quanto Quest'ultimo faceva sostanzialmente parte di quel medesimo cosmo *incantato* in cui abitavano gli esseri umani. Il che altro non significa che sottolineare come tale superamento del mondo incantato abbia contribuito a rimuovere «un ostacolo alla non credenza»¹⁴⁰. Sicchè, in conclusione, tale *trasformazione* rappresenta la *cifra* attraverso cui è possibile dare descrizione della mentalità secolare e, per quanto di nostro interesse, anche l'elemento che ha reso possibile quella condizione di *immanenza* non 'esclusiva' al cui *interno*, come visto, oggi abitano credenti e non credenti. E tuttavia, affinché tale condizione potesse realmente prendere forma, era necessario l'intervento attivo di quell'«umanesimo esclusivo»¹⁴¹ che, intersecandosi con tale trasformazione, ne ha reso possibile l'evoluzione; un intervento che, posta la natura quasi *paradossale* con cui lo stiamo presentando (essendo tale umanesimo, ad un tempo, causa del processo ma, a detta dello stesso Taylor e come avuto già modo di sottolineare, uno dei suoi possibili esiti), è utile considerare in relazione ad alcune delle principali tappe che hanno portato alla formazione del soggetto *schermato* della modernità.

La prima tappa di tale processo di *disincanto*¹⁴² affonda in realtà le sue radici nello stesso Cristianesimo e, prima ancora, nella tradizione ebraica, dal

¹³⁸ *Ibid.*, p. 62.

¹³⁹ *Ibid.*

¹⁴⁰ *Ibid.*

¹⁴¹ *Ibid.*

¹⁴² Sia l'utilizzo che il significato del termine sono evidentemente tratti dalla riflessione di Max Weber e sono indice del processo di razionalizzazione ed intellettualizzazione consistente nella sostituzione delle spiegazioni magico-religiose del mondo in favore di quelle scientifico - razionali e, dunque, del mutamento dei compiti riservati, nella società moderna, alla stessa attività intellettuale. Sotto questo punto di vista, infatti, tracciando il percorso di tale trasformazione che, attraversando i secoli della storia europea, giunge sino al tempo presente, Weber ne individua l'esito nella tendenza ad indirizzare l'individuo contemporaneo ad una quanto più possibile chiarificazione del proprio operare; una chiarificazione che, inevitabilmente, coinvolgendo il metodo scientifico in quanto tale, si estende a tutti i campi del sapere. Si veda, a tal proposito, il già citato M. Weber, *Il lavoro intellettuale come professione* e la relativa bibliografia secondaria. Avremo modo di chiarire come Taylor utilizzi invece il termine su di un piano più marcatamente *sostanziale*, leggendovi, in fondo, l'indice di quella riduzione ad *immanenza* che, pur non risolvendosi in tale disincanto ma, piuttosto, portandolo al limite estremo delle possibilità, ha infine posto su di esso pone le proprie basi operative.

momento che «per entrambi è fondamentale la rottura con un mondo in cui predomina quella che ambedue reputano una cattiva magia: l'adorazione degli dei e delle forze pagane»¹⁴³; per questo motivo, dunque, è possibile sostenere che, nell'evoluzione e nell'affermazione del monoteismo cristiano di derivazione ebraica, «il potere di Dio espugna il mondo incantato dei pagani»¹⁴⁴. Tuttavia, questa l'interessante considerazione di Taylor, la Chiesa cattolica, per tutto l'arco del Medioevo, si è presentata come l'unica istituzione chiamata a controllare questi stessi impulsi magici 'negativi', considerandosi al tempo stesso legittimata e deputata a «controllare il potere divino», attraverso la somministrazione dei sacramenti e l'organizzazione delle forme di pietà e religiosità popolare. Detto in altri termini, la Chiesa si è affermata nel Medioevo quale custode del sacro e argine di controllo nei confronti della 'cattiva' magia, attraverso l'esercizio ed il controllo della magia 'buona'¹⁴⁵. La cristianità del Medioevo, infatti, rappresentava ancora un mondo «zeppo di magia nera, che solo la magia bianca poteva tenere a bada» ed è esattamente questo il motivo per cui la Chiesa cattolica ha inteso considerarsi e legittimarsi quale depositaria dell'esercizio di tale magia¹⁴⁶. Ciò non ha rappresentato però che il semplice *preludio* ad una ulteriore e seconda evoluzione, perché la Chiesa, operando di fatto per combattere la paura della magia nera ed *incarnare* quella bianca, ha determinato una vera e propria «inversione del campo» di tale paura: in un primo momento, infatti, quest'ultima «si concentrava soprattutto sul potere magico, vale a dire su quello maligno, [...] il potere dei demoni», ma d'altro canto, sopravviveva «anche un salutare timore del potere buono, rispetto al quale veniva mantenuta una distanza di sicurezza», un potere incarnato dalla forza gerarchica che lo controllava, vale a dire, la gerarchia ecclesiastica; in un secondo momento, invece, si è verificato un capovolgimento in virtù del quale «tutta la precedente paura viene trasformata in paura di Dio, il solo giustificato

¹⁴³ C. Taylor, *L'età secolare*, cit., p. 102.

¹⁴⁴ *Ibid.*

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 97 e ss.

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 101.

oggetto di paura, nella certezza che ciò basti per premunirsi contro ogni forma di magia»¹⁴⁷.

In buona sostanza, dunque, «una delle potenzialità della fede cristiana» è stata senz'altro «l'inversione del campo» della paura delle forze maligne; il che significa che, siccome «il potere divino è destinato a prevalere su qualsiasi malvagia, [...] tale vittoria può essere intesa o come il trionfo della magia bianca su quella nera o, al contrario, come la sconfitta di ogni forma di magia da parte del potere divino»¹⁴⁸. La prima ipotesi corrisponde precisamente a quanto è accaduto nella cristianità medievale, la seconda ipotesi, invece, secondo Taylor, rappresenta esattamente ciò che è, nel corso di questa stessa stagione storica, è penetrato a partire dalla diffusione delle eresie che, culminando nelle varie tappe della Riforma protestante, hanno completato il quadro *associando* il superamento della paura della magia nera al superamento della paura delle gerarchie ecclesiastiche che, come detto, erano deputate al controllo di tali forze magiche, 'buone' e 'cattive'¹⁴⁹. Si tratta tuttavia di una evoluzione in qualche modo fondata sulla stessa esperienza del monoteismo, dal momento che, questo il punto importante, «per fuoriuscire completamente dalla sfera della magia» diventava necessario «affidarsi unicamente al potere di Dio. Siccome però, «la paura di Dio è [...] qualcosa di superiore, qualcosa che ci esalta, mentre la paura della magia sembra svilirci, [...] ciò che prima temevamo di più è proprio quello che [...] riempie di coraggio e di forza»¹⁵⁰. Il passo fondamentale di questo capovolgimento è stato dunque segnato dalla dottrina luterana della salvezza per fede, non perché si sia trattato di un movimento in sé identificabile con la negazione della magia, ma perché ad essa si accompagnava assai bene, in quanto metteva il dito «sulla questione nevralgica del suo tempo [...]: la questione del giudizio, della dannazione, della salvezza», declinandola al tempo stesso all'interno di una rinnovata concezione dell'interiorità spirituale¹⁵¹. Le conseguenze della stagione della Riforma sono state dunque la svolta verso una

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 102.

¹⁴⁸ *Ibid.*

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 103 e ss.

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 103

¹⁵¹ *Ibid.*

devozione più intima e intensa; un crescente disagio riguardo ai sacramenti e alla magia controllata dalla Chiesa e, infine, la nuova suggestiva idea della salvezza per fede.

Senonché, e su questo Taylor è particolarmente esplicito, la reazione cattolica alla Riforma protestante, al netto dei temi strettamente teologici, appare comunque parte del medesimo processo di disincanto, dal momento che, in generale, i secoli che vanno dalla metà del '400 alla metà del '600 possono essere definiti «tre secoli di Riforma [...] che comprendono le diverse fasi di quella che siamo soliti chiamare *la Riforma* (protestante) e anche la *Controriforma*», movimenti propriamente religiosi che, associandosi ai mutamenti della devozione popolare, ai tentativi di trasformazione politica compiute dalle *élite* del tempo, nonché alle massicce operazioni di riorganizzazione della società da parte dei poteri secolari, rappresentano la cornice storico-concettuale «entro cui va letta la trasformazione che pose fine al mondo incantato e portò alla luce le prime forme di umanesimo esclusivo»¹⁵², tratteggiando, al tempo stesso, i primi confusi contorni del *soggetto schermato*. Tali tentativi di riforma sociale, politica e religiosa, infatti, appaiono accomunati da alcuni tratti ricorrenti: «ricercano le misure più efficaci per riordinare la società, [...]; sono uniformizzanti, [...] il loro obiettivo è applicare un singolo modello o schema a tutto e tutti; si sforzano di eliminare le anomalie, le eccezioni, le popolazioni marginali e tutti i tipi non conformisti; [...] sono omogeneizzanti; sebbene operino in società basate su differenze di rango, tendono a ridurre le differenze, a educare le masse [...]; sono anche razionalizzanti nella duplice accezione weberiana del termine», dal momento che «non solo [...] implicano un uso più ampio della ragione strumentale nel processo dello stesso attivismo riformatore, [...] ma si propongono anche di ordinare la società intorno ad un insieme coerente di regole»¹⁵³.

Sicché, i primi contorni del *soggetto schermato* derivano direttamente dall'incontro di determinate trasformazioni religiose, tese a depurare il mondo della presenza del *magico*, dall'*interiorizzazione* della dimensione religiosa e

¹⁵² *Ibid.*, p. 120.

¹⁵³ *Ibid.*, pp. 118-119.

dunque del *sacro* a scapito di una sua dimensione *esterna e visibile* - processo che, pur rappresentando l'eredità della Riforma protestante, ben si lega con la stessa reazione della Chiesa cattolica che ad essa ha risposto senz'altro ribadendo la centralità dei Sacramenti, della gerarchia e della dimensione *pubblica* della fede ma, al tempo stesso, ricorrendo ad una vera e propria riorganizzazione del sacro nell'ottica di una prospettiva comunque in qualche modo disincantata e razionalizzata¹⁵⁴ - con lo sviluppo di un processo di razionalizzazione sociale legato a determinati paradigmi di controllo.

Tale processo di razionalizzazione porta effettivamente a compimento quella che Taylor definisce «società disciplinare»¹⁵⁵, la cui formulazione, al tempo stesso, risulta accompagnata da una sorta di «processo di civilizzazione»¹⁵⁶ il quale, investendo la sfera dell'intimità corporea e personale, si caratterizza in senso sostanzialmente 'restrittivo', contribuendo ad aggiungere un ulteriore e fondamentale «tassello» all'identità del «sé schermato»¹⁵⁷. In conseguenza di ciò, infatti, quest'ultimo, non apparirà solo caratterizzato dalla presenza di «un confine netto che distingue l'interno dall'esterno in un mondo disincantato», ma risulterà piuttosto essere il risultato dell'erezione *civilizzatrice* di «ulteriori barriere contro i desideri fisici intensi e il fascino del corporeo», barriere «erette da e nel nome dell'identità centrale di agenti disciplinati e distaccati, che sanno mantenere le distanze rispetto a quest'area dell'abbandono di sé» che, ancora nel mondo e nella società pre -secolare, occupava uno spazio *pubblico* preponderante. Un processo che, dunque, «restringe [...] lo spettro dell'intimità permessa» e che, «al di fuori delle ristrette e residuali cerchie di intimità», conduce i *soggetti schermati* a rapportarsi fra loro «come soggetti che esercitano con decoro il controllo razionale», determinando la conseguenza definitiva per cui «lo schermo protettivo non si oppone solo ad un area di vita corporea», alla realtà esterna e all'esperienza del 'magico', «ma anche, in una certa misura, agli altri»¹⁵⁸. In conclusione, ed è questo il punto importante, «non

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 118.

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 123 e ss.

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 135 e ss.

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 187.

¹⁵⁸ *Ibid.*

stupisce che l'agente addestrato a questo tipo di disciplina cada facilmente preda delle ideologie atomistiche secondo la quale, detto con espressione icastica assai pregnante, gli uomini potrebbero essere benissimo essere 'spuntati come funghi della terra'»¹⁵⁹.

Prenderà in questo modo forma quel «Grande Sradicamento» che, determinato dalla crescita e dal «consolidamento di una nuova autocomprensione della nostra esistenza sociale in cui veniva attribuita un'importanza storicamente inedita all'individuo»¹⁶⁰ (al tempo stesso, come visto, reso possibile dalla riforma della mentalità religiosa), contribuirà, attraverso trasformazioni che coinvolgeranno la sfera economica, sociale e politica, a dissodare il terreno sul quale verranno ad essere piantati i semi dell'umanesimo esclusivo ed antropocentrico, ultimo e fondamentale tassello della *schermatura* del soggetto moderno; ciò che, come già accennato, Taylor definisce «cornice immanente»¹⁶¹. In gioco c'è, dunque, la genesi dell'individualismo ed antropocentrismo settecentesco ed illuministico: le figure concettuali per delinearne i contorni sono rappresentate dalle nozioni interconnesse del *diritto naturale moderno* e del *deismo*.

Taylor sottolinea come la nozione moderna di diritto naturale non venga derivata «da una definizione dei fini della natura umana» nell'ottica di una prospettiva cosmologica ma, piuttosto, proceda «*more geometrico*», conformandosi piuttosto alla natura di un essere, l'uomo, che è considerato ad

¹⁵⁹ *Ibid.* Come avremo modo di sottolineare, il riferimento all'*atomismo* non deve essere inteso nel senso di una contrapposizione con una prospettiva sociale e comunitaria ma, piuttosto, nel medesimo senso che abbiamo incontrato nelle riflessioni di Böckenförde relative all'*individualismo*, vale a dire, sostanzialmente, quale *indice* dello smarrimento di una dimensione *extrasociale* che della società umana e del diritto si ponga a fondamento, in tal modo perdendo quest'ultimo, come visto, la propria funzione *omogeneizzatrice*. Sotto questo punto di vista, ad essere ancora più precisi, l'*individuo schermato*, che bene rappresenta la moderna soggettività secolarizzata, appare sostanzialmente privato di un rapporto *diretto* ed *immediato* con la stessa *realtà*, sia essa umana, sociale, naturale o divina. In questo senso, come pure avremo modo di sottolineare, la prospettiva comunitaria e sociale che, senza dubbio alcuno, caratterizza molte delle concezioni filosofiche, giuridiche e politiche della modernità, prendendo le mosse da tale paradigma, resta pur sempre pienamente al suo interno.

¹⁶⁰ *Ibid.*, pp. 192-193. La definizione intende sottolineare proprio il processo attraverso cui l'individuo si è 'staccato' dal corpo sociale, dal mondo naturale e dal divino. Proprio il riferimento a tale 'distacco' deve essere inteso nel senso suggerito nella nota precedente.

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 230 e ss., p. 242 e ss., p. 255 e ss.

un tempo «sia razionale che socievole»: in tale prospettiva, dunque, «per essere razionale si intende un essere che orienti la propria condotta a regole, leggi, principi» e non necessariamente un ente che partecipi *organicamente* alle leggi del cosmo; al tempo stesso, da tale definizione, emerge come l'uomo, in quanto «essere [...] socievole, abbia bisogno di leggi che rendano possibile la convivenza»¹⁶². Sicché, nell'ottica del moderno giusnaturalismo, «la maggioranza dei divieti e delle prescrizioni usuali del diritto naturale tradizionale può essere dedotta su questa base»; perciò, non venendo «proposta alcuna norma già all'opera in natura», questi ultimi «risultano vincolanti in termini puramente razionali (“etsi Deus non daretur”)), nell'ottica di una armonizzazione tra gli esseri umani a sua volta resa possibile da questa stessa razionalità¹⁶³. Senonché, né quest'ultimo riferimento alla validità di un diritto non necessariamente agganciato dalla trascendenza divina, né il riferimento, apparentemente inverso, di altri importanti teorici del giusnaturalismo al principio secondo cui tale diritto debba essere considerato «vincolante in quanto emanato dal comando divino»¹⁶⁴, ne rappresentano, secondo Taylor, la dimensione più rilevante, dal momento che, al contrario, l'argomento di fondo che guida il diritto *razionale* moderno, e ancor più lo sfondo culturale che lo ha determinato, pur muovendo senz'altro dalla premessa che «Dio ha creato l'uomo razionale, socievole, e lo ha dotato di un istinto di conservazione»¹⁶⁵, deve essere

¹⁶² *Ibid.*, p. 168. Il riferimento è chiaramente a U. Grozio, *Prolegomeni al diritto della guerra e della pace* [1639], Morano, Napoli 1979, p. 67.

¹⁶³ C. Taylor, *L'età secolare*, cit., pp. 168-169. Anche in questo caso, il riferimento è ovviamente a U. Grozio, *Prolegomeni al diritto della guerra e della pace*, cit., p. 38.

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 169. Il riferimento è al pensiero di J. Locke e S. von Pufendorf. Si vedano, tal proposito, J. Locke, *Saggi sulla legge naturale* [1664], Laterza, Bari 2007 e S. von Pufendorf, *Über die Pflicht des Menschen und des Bürgers nach dem Gesetz der Natur* [1673], Leipzig Insel Verlag, Frankfurt a. M. 1994. A proposito del pensiero giuridico-politico di Locke, si vedano J. Dunn, *Il pensiero politico di John Locke*, Il Mulino, Bologna 1992 e W. Euchner, *La filosofia politica di Locke*, Laterza, Roma-Bari, 1995. A proposito del pensiero di Pufendorf, si vedano: F. Palladini, *Samuel Pufendorf discepolo di Hobbes. Per una reinterpretazione del giusnaturalismo moderno*, Il Mulino, Bologna 1990 e H. Welzel, *La dottrina giusnaturalistica di Samuel Pufendorf. Un contributo alla storia delle idee dei secoli XVII e XVIII*, Giappichelli, Torino 1993.

¹⁶⁵ C. Taylor, *L'età secolare*, cit., pp. 168-169. Si tratta di una premessa che, naturalmente, accomuna anche la prospettiva di chi, come Grozio, ha affermato l'indipendenza delle leggi naturali dal riconoscimento dell'esistenza di Dio. A proposito del pensiero di Ugo Grozio, è possibile in questa sede fare riferimento a F. Todescan, *Il «calvinismo» di Grozio*,

inteso nel senso che la legge naturale ci vincola in quanto «il creatore può imporre le regole ai suoi prodotti», ma che, *proprio per questo stesso motivo*, non si avverte il «bisogno della rivelazione per sapere quali siano tali regole, che sono evidenti data la natura dei prodotti»¹⁶⁶.

Pertanto, lasciando sullo *sfondo* la presenza della trascendenza, nello specifico senso per cui quest'ultima rappresenta senz'altro l'orizzonte filosofico e religioso entro cui è sorto il moderno giusrazionalismo, gli elementi fondamentali che contraddistinguono quest'ultimo, secondo Taylor, risultano essere sostanzialmente due e del tutto indipendenti dall'intenzione di legare il diritto naturale ad un esplicito comando divino o meno: il primo consiste nel *legame* che viene ad instaurarsi tra la natura razionale e la socievolezza dell'essere umano; il secondo nel fatto che la legge naturale, posta la sua derivazione dall'incontro di queste due caratteristiche, si presenta senz'altro *vincolante* ma, al tempo stesso, in qualche modo programmatica, come un *qualcosa* da porre in essere. Ed è proprio per questo che, secondo Taylor, il moderno giusrazionalismo deve essere considerato, nella sua essenza, quale parte fondamentale dei «programmi di ricostruzione» chiamati, in quegli anni, a rimodellare «le società europee»¹⁶⁷. Detto in termini più semplici, nelle pieghe della *razionalità* del diritto naturale moderno è possibile distinguere una dimensione *descrittiva* ed una dimensione più propriamente *operativa*. Nello specifico, se la dimensione descrittiva rispondeva alla necessità di individuare le caratteristiche del soggetto umano e le condizioni della sua socievolezza e razionalità, lo scopo operativo «della teoria del diritto naturale era fornire un *terrain d'entente* razionale» che potesse, ad un tempo, rispondere al problema

in *Le radici teologiche del giusnaturalismo laico. Il problema della secolarizzazione nel pensiero giuridico del secolo XVII*, cit., pp. 21-39; N. Bobbio, *Ugo Grozio*, in Tommaso Greco (a cura di), *Il giusnaturalismo moderno* [1946], Torino, Giappichelli, 2009, pp. 19-51; L. Nocentini, *All'origine del discorso politico moderno: Ugo Grozio teologo e politico*, Plus, Pisa 2005 e P. Negro, *Intorno alle fonti scolastiche di Hugo Grotius*, in Alessandro Ghisalberti (a cura di), *Dalla Prima alla Seconda Scolastica. Paradigmi e percorsi storiografici*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna, 2000, pp. 200–251.

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 169. Il che vuol dire che tali regole sono perfettamente e pienamente *immanenti* alla natura umana.

¹⁶⁷ *Ibid.* Il che vuol dire che tali regole rimandano all'esercizio di una *autonomia* operativa.

delle guerre di religione e, più in generale, alle «teorie della sovranità non delimitata da alcuna legge»¹⁶⁸. Sicché, e veniamo all'elemento importante, «l'immagine della società» ad esso connessa è quella «di individui che si uniscono per formare un'entità politica sullo sfondo di un preesistente orizzonte morale e certi obbiettivi in vista»: se, «l'orizzonte morale è quello dei diritti naturali», per cui «gli individui hanno già certi obblighi morali gli uni verso gli altri, [...] gli obbiettivi sono alcuni benefici comuni, tra i quali il più importante è la sicurezza» ma che, al tempo stesso, nel corso del tempo si estenderanno progressivamente alla realizzazione e concretizzazione di una gamma sempre più estesa di diritti, anche sociali¹⁶⁹.

¹⁶⁸ *Ibid.*, pp. 169-170. Si tratta con ogni evidenza di un riferimento all'*assolutismo* (sia nella sua versione politica che nella sua versione teorico-filosofica) che Taylor considera alla stregua di un momento di *transizione* tra la società tradizionale e quella *propriamente* moderna, in quanto esso «conservò effettivamente alcuni aspetti della situazione precedente» con i quali, per certi versi, «si concepì in continuità», aspetti che rimandano alla giustificazione della gerarchia, della differenziazione sociale e dell'autoritarismo quali strumenti per la conservazione dell'ordine sociale, della sicurezza e del bene comune (*ibid.* p. 171). Di contro, come vedremo, la società pienamente *moderna* si sarebbe invece realizzata nell'ottica indicata dal giusnaturalismo di Locke, in tal modo elaborando altri strumenti per raggiungere i medesimi scopi: tra tutti la nuova declinazione dell'*individualità* (*ibid.*). Per questa medesima ragione, ci sembra di poter capire, Taylor non dedica particolare attenzione alla prospettiva di Thomas Hobbes, vale a dire alla questione del *bellum omnium contra omnes* e al modo in cui Questi affrontava il problema dello stato di natura, «la cui normalizzazione», come ha significativamente chiarito Carl Schmitt, «si compie soltanto nello Stato e nell'unità politica» (C. Schmitt, *Il concetto di 'Politico'* [1932], in Id., *Le categorie del 'politico'*, Il Mulino, Bologna 1972, p. 150). Sul tema, che per molti versi pure esula da questo nostro lavoro, avremo modo di tornare. Il riferimento di Schmitt è a T. Hobbes, *De Cive. Elementi filosofici sul cittadino* [1642], Editori Riuniti, Roma 2005, opera in cui il filosofo inglese ha per la prima volta formulato la celebre distinzione tra stato di natura e stato civile, destinata poi a assumere forma compiuta nella sua opera principale *Leviathan* [1651], Oxford University Press, 2012. Imprescindibile, a tal proposito, C. Schmitt, *Sul Leviatano* [1938], Il Mulino, Bologna 2011. Si veda, infine, a proposito del pensiero di Hobbes, H. Warrender, *Il pensiero politico di Hobbes*, Editori Laterza, 1995 e N. Bobbio, *Thomas Hobbes*, Einaudi, Torino 2004, raccolta di scritti dello studioso torinese sul pensiero di Hobbes.

¹⁶⁹ C. Taylor, *L'età secolare*, cit., p. 208. Più in generale, Taylor non vede, in linea di *principio*, una particolare contraddizione tra l'aspirazione alla realizzazione dei singoli individui e l'idea, sostanzialmente sociale, di una costante collaborazione tra di essi; piuttosto, li considera due aspetti della medesima *trasformazione*. Secondo Taylor, infatti, e lo vedremo meglio, «la nuova concezione dell'individuo ha come suo inevitabile rovescio della medaglia una nuova concezione della socialità, la società del benessere, le cui differenziazioni funzionali sono in ultima istanza contingenti». Sicché, a determinate interpretazioni del fenomeno, «l'individuo sembra prioritario perché interpretiamo la sostituzione di forme più antiche di complementarità

Assunta in questa prospettiva, la costruzione del diritto naturale moderno ha pienamente risposto alle esigenze del soggetto *schermato* di cui si sono delineati i contorni: focalizzata sulle condizioni della umana socievolezza e della razionalità, infatti, essa si è presentata quale risposta, ad un tempo giuridica, politica e morale, alla costruzione della nuova individualità – riflessiva, moralizzata e disciplinata - e alle inevitabili richieste di ‘protezione’ avanzate da quest’ultima sia nei confronti dell’ autorità religiosa che di quella politica¹⁷⁰. E non solo: la costruzione del moderno giusnaturalismo ha anche contribuito concretamente alla trasformazione dell’ordine morale della modernità. Sotto questo punto di vista, infatti, tale dottrina si è presentata in due forme: se nella versione di Grozio essa si mostrava principalmente come «un’ermeneutica della legittimazione»¹⁷¹, il cui scopo era quello di fornire stabilità alle istituzioni politiche e giuridiche, nella formulazione contrattualistica di Locke ha piuttosto fatto la sua comparsa un’idea destinata ad avere grande fortuna nella società europea e occidentale, vale a dire «l’idea [...] di società come unione il cui scopo è il vantaggio (reciproco) degli individui e la difesa dei loro diritti»¹⁷². Tale idea, che avrebbe ricevuto nel corso dei quattro secoli successivi rimaneggiamenti e

nei termini dell’erosione della comunità in quanto tale», quando, in realtà, ciò che accade è una trasformazione tanto degli individui quanto dei rapporti tra loro e, dunque, della stessa comunità (*ibid.*, p. 221). Quanto scritto, peraltro, spiega anche il motivo per il quale Taylor non dedichi particolare attenzione alla concezione hobbesiana, dal momento che lo scontro e la collaborazione tra gli individui verrebbero in tale prospettiva a configurarsi quali due elementi interconnessi ma, questo il punto importante, destinati a relazionarsi proprio a partire da questa nuova concezione dell’individualità e non attraverso il ‘politico’, nonché quanto abbiamo accennato in precedenza a proposito del *significato* da attribuire all’individualismo, quale esito, *essenziale*, del processo di secolarizzazione.

¹⁷⁰ *Ibid.*, pp. 210-211. Che il soggetto ‘schermato’ sia un soggetto *naturalmente* sociale rappresenta solo un apparente paradosso; tale socievolezza deve infatti essere intesa quale prospettiva di una collaborazione tra individui *uguali*, ben separati e distinti. A ben vedere, l’insistenza sul tema della socievolezza altro non denuncia che l’intrinseco bisogno di renderla effettiva, un’esigenza decisamente ignota al ‘soggetto poroso’ del mondo pre-secolare, intrinsecamente adatto alla ‘socializzazione’ gerarchica e, dunque, questo il punto fondamentale, ad una antropologia della disuguaglianza.

¹⁷¹ *Ibid.*, p. 213.

¹⁷² *Ibid.*, p. 210. Occorre, a tal proposito sottolineare come, secondo Taylor, l’influenza di tale concezione si estenda ben oltre l’approccio contrattualistico (*ibid.*). A tal proposito, si veda J. Locke, *I due trattati sul governo e altri scritti politici* [1689], Utet, Torino 2010. In merito al contrattualismo, è possibile fare riferimento a S. Rodeschini, *Stati di natura. Saggio sul contrattualismo moderno e contemporaneo*, Carocci Editore, Roma 2012.

riedizioni, può essere definita come «prescrittiva»¹⁷³ e la natura di questa prescrizione può essere agevolmente individuata nel *rivolgimento* delle concezioni antiche e medievali della società e della politica, essenzialmente fondate sulla gerarchia, sulla differenziazione e sulla disegualianza nelle concezioni moderne tese ad improntate alla difesa dei diritti degli individui e alla costruzione, su questa base, di un beneficio reciproco¹⁷⁴.

Sicché, la teoria del moderno diritto naturale ha agito in qualche modo quale *pacemaker*¹⁷⁵ del processo secolarizzazione: se, da un lato, ha raccolto le trasformazioni sociali della prima modernità donando ad esse stabilità e legittimazione, dall'altro ha operato nel senso di una trasformazione degli ordini sociali e morali della società pre-secolare che ancora facevano sentire la propria presenza, in tal modo contribuendo alla realizzazione della specifica «concezione moderna dell'ordine morale»¹⁷⁶, una concezione che può essere schematizzata nel seguente modo. In primo luogo, «l'idealizzazione originaria di quest'ordine [...] avviene entro una dottrina dei diritti e dell'ordine legittimo» che «prende le mosse dagli individui e concepisce la società come una struttura costruita a loro vantaggio», il che significa che in quest'ottica la società politica è uno strumento e comporta inevitabilmente la negazione della «dimensione

¹⁷³ C. Taylor, *L'età secolare*, cit., p. 213.

¹⁷⁴ *Ibid.*, pp. 215-217. Si vedano, in merito a tale fondamentale passaggio storico, gli altrettanti fondamentali lavori di L. Dumont, *Homo hierarchicus. Il sistema delle caste e le sue implicazioni* [1966], Adelphi, Milano 1991; Id., *Homo aequalis, Vol I: Genesi e trionfo dell'ideologia economica* [1977], Adelphi, Milano 1984 e Id., *Saggi sull'individualismo. Una prospettiva antropologica sull'ideologia moderna* [1983], Adelphi, Milano 1993.

¹⁷⁵ Considerazione in qualche modo analoga a quella proposta da Habermas secondo il quale il diritto naturale moderno, fondato su di una dimensione sostanzialmente *morale*, avrebbe agito come *pacemaker* allo scopo di garantire la sopravvivenza di un momento di *indisponibilità* al diritto che, nella prima età moderna, in seguito al crollo dell'impalcatura giusnaturalistica medievale e alla scomparsa del diritto consuetudinario, rischiava di risolversi interamente nella *disponibilità* dell'autorità politica e dei suoi dettami (cfr. J. Habermas, *Diritto e morale*, cit., p. 64 e ss.). L'affinità tra le due tesi sta nel fatto che in entrambe si riconosce come al mutamento strutturale del soggetto moderno e secolarizzato abbia fatto seguito la risposta, sostanzialmente *morale*, del giusrazionalismo, prendendo dunque forma quest'ultimo da effettive esigenze di carattere politico, giuridico e sociale *successive* al declino del giusnaturalismo cristiano; la differenza tra le due posizioni, come vedremo, risiede invece nel fatto che, secondo Habermas, ci troviamo di fronte ad un movimento volto a preservare la *trascendenza* del diritto, mentre per Taylor, ad uno dei due momenti che ne hanno reso possibile il radicamento *immanentistico*.

¹⁷⁶ C. Taylor, *L'età secolare*, cit., p. 222.

gerarchica precedentemente dominante»¹⁷⁷; in secondo luogo, «in quanto strumento, la società politica consente a questi individui di rendersi l'un l'altro servizi per il beneficio reciproco» e «tutte le differenziazioni interne alla società devono essere giustificate da questo *telos*», il che significa che, in quest'ottica, «nessuna forma, che sia gerarchica o meno, è intrinsecamente buona»¹⁷⁸; in terzo luogo, tale «teoria prende le mosse dagli individui e la società politica deve porsi al loro servizio», il che comporta un corollario ancora più importante, dal momento che «questo servizio è definito in termini di servizio ai diritti naturali» e «la libertà è il fulcro di tali diritti»¹⁷⁹; da ultimo, «questi diritti, questa libertà, questo vantaggio reciproco devono essere garantiti a tutti i partecipanti in maniera uguale»; se «il significato [...] di tale uguaglianza varierà, [...] in ogni caso una sua affermazione in una qualche forma è richiesta dal rifiuto dello stesso ordine gerarchico»¹⁸⁰.

Il secondo elemento che ha reso possibile la nascita dell'umanesimo esclusivo è rappresentato dalla comparsa, nei secoli XVII e XVIII, del deismo provvidenzialista, una comparsa che ha determinato, da un lato, «la sterzata verso il primato dell'ordine impersonale» e, dall'altro, «una svolta antropocentrica»¹⁸¹; una terza conseguenza del deismo provvidenzialista, infine, ruota, secondo Taylor, intorno all'«idea di una religione vera, originale e naturale, che è stata offuscata dalle aggiunte e corruzioni da cui deve essere [...] liberata»¹⁸². La comparsa dell'antropocentrismo deriva direttamente dal fatto che il progetto divino comincia ad essere legato principalmente alla realizzazione del bene dell'essere umano: se, infatti, «noi non dobbiamo a Dio nulla più della realizzazione del suo piano», se ne consegue che quest'ultimo è stato espressamente pensato per «il conseguimento del nostro bene» e null'altro¹⁸³. Al tempo stesso, trattandosi di un bene che concerne soggetti 'razionali' e 'mondani', tale prospettiva non può che condurre all'«eclissi della

¹⁷⁷ *Ibid.*

¹⁷⁸ *Ibid.*, p. 223.

¹⁷⁹ *Ibid.*

¹⁸⁰ *Ibid.*, p. 224.

¹⁸¹ *Ibid.*, p. 285.

¹⁸² *Ibid.*

¹⁸³ *Ibid.*, p. 286.

grazia», dal momento che il progetto di Dio risulta «accessibile alla ragione» e non necessita del ricorso al soprannaturale¹⁸⁴; ciò comporta, come terza conseguenza, «la dissoluzione del senso del mistero»¹⁸⁵. Ancora più importante, la quarta conseguenza della svolta antropocentrica che, in buona sostanza, «coincise nell'eclissi della fiducia nell'esistenza di un piano divino per trasformare gli esseri umani e condurli oltre i limiti connaturati alla loro condizione attuale»¹⁸⁶. A tal proposito, però, non bisogna farsi indurre in errore: l'eclissi di tale fiducia coincide con l'accrescimento esponenziale e progressivo della fiducia nella capacità dell'uomo, nella sua morale e nella sua capacità di realizzare un mondo più giusto, in cui regni la benevolenza reciproca. Tale fiducia, questo il punto cruciale, deriva *direttamente* dalle trasformazioni che si sono descritte e, sebbene abbia poi condotto alla formazione dell'umanesimo esclusivo, affonda le sue radici nell'idea, *inevitabilmente* religiosa, di un progetto divino realizzato apposta per l'uomo¹⁸⁷, dal momento che, non essendo

¹⁸⁴ *Ibid.*, p. 287.

¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 288.

¹⁸⁶ *Ibid.* Del *deismo* avremo modo di parlare più approfonditamente nel prossimo paragrafo.

¹⁸⁷ *Ibid.*, pp. 315-324. Non deve sfuggire il fatto che, a ben vedere, ci troviamo di fronte all'inverso di ciò che, comunemente, viene considerato quale elemento chiave della *rivoluzione copernicana* realizzata dal pensiero illuministico, secondo la nota interpretazione kantiana. Se, infatti, quest'ultimo rappresenta «l'uscita dell'uomo dallo stato di minorità» e tale minorità non consiste in null'altro che nell'«incapacità di valersi del proprio intelletto senza la guida di un altro», incapacità a sua volta «imputabile alla mancanza di decisione e [...] coraggio» (I. Kant, *Che cos'è l'Illuminismo* [1784], in *Id.*, *Scritti politici e di filosofia della storia*, Utet, Torino 1964, p. 141), non può non risultare di particolare interesse il fatto che la *spinta propulsiva* a trovare entro di sé questo coraggio e questa decisione derivino *proprio* dalla fiducia nel progetto divino. D'altro canto, è noto che la sensibilità morale di Kant sia stata influenzata dal *pietismo*, come osserva lo stesso Taylor, il quale, peraltro, assegna a tale confessione religiosa un ruolo decisamente fondamentale nella costruzione dell'identità moderna (cfr. C. Taylor, *L'età secolare*, p. 159 e ss., p. 331 e ss. e p. 614 e ss.). Assumendo tale interessante punto di vista, l'osservazione di Carl Schmitt relativa al secolo dei *lumi*, secondo cui nella filosofia di «Kant [...], come è stato detto forse un po' troppo grossolanamente, Dio appare [...] solo come un "parassita dell'etica"» (C. Schmitt., *Il concetto di 'Politico'*, cit. p. 171), dimostrandosi tale sistema filosofico perfettamente coerente con la svolta antropocentrica, *naturalizzata* e, infine, tutta *umana* ed antimetafisica del moderno giusrazionalismo, andrebbe quantomeno *reinterpretata*. Non tanto per il riferimento alla natura grossolana della citazione – della quale purtroppo non ci è stato dato di individuare l'autore –, né, naturalmente, per la considerazione, assolutamente fondata, relativa alla dimensione antimetafisica e sostanzialmente antropocentrica del giusnaturalismo moderno (perlomeno nelle sue formulazioni più tarde), ma in virtù del fatto che la metafora non coglierebbe nel segno neanche se fosse stata declinata in modo più raffinato

connaturate per *essenza* al soggetto umano, «simili fonti morali dovevano essere create/scoperte». Sicché, osserva Taylor, «una classica ricostruzione “sottrattiva” vorrebbe persuaderci che il semplice fatto della dissoluzione delle vecchie credenze metafisiche e religiose non poteva che lasciare infine spazio alle sottostanti motivazioni morali puramente umane», mentre «le cose non stanno così»¹⁸⁸, dal momento che tale scoperta è stata preparata da trasformazioni pienamente *interne* alla prospettiva religiosa di cui si è detto con dovizia di particolari. Ciò che principalmente è conseguito da queste trasformazioni può essere individuato nella «riabilitazione della natura umana», una riabilitazione che coincide, in buona sostanza, con le principali istanze del pensiero illuministico¹⁸⁹, il cui contributo fondamentale al processo di secolarizzazione può essere indicato nella definitiva «scoperta/definizione di queste fonti intraumane della benevolenza» che ha rappresentato, al tempo stesso, «una delle grandi conquiste della nostra civiltà e l’atto costitutivo dell’incredulità moderna»¹⁹⁰.

Sulla base di tale rivalutazione e scoperta, ha potuto effettivamente prendere piede l’umanesimo esclusivo; una volta rivalutata, in forza della preesistenza di un progetto divino, la fiducia nelle capacità dell’uomo, è stato infatti possibile ricondurre «i fini supremi [...] entro la sfera umana», far «sparire dalla scena [...] gli scopi che travalicano la prosperità umana»¹⁹¹; un

e preciso. Assumendo la prospettiva proposta da Taylor, infatti, il concetto di Dio risulterebbe essere la causa scatenante dell’etica *umanistica* e la ragione della sua conservazione nelle riflessioni di Kant, così come in altri pensatori dell’illuminismo giuridico, non rappresenterebbe l’inserimento di un *corpo* ormai estraneo al sistema ma, piuttosto, l’indice di una appartenenza genealogica la cui eliminazione sarebbe stata effettivamente *esplicitata* solo in un secondo momento e soprattutto, stando alle considerazioni di Taylor che stiamo andando ad analizzare, determinata da una sostanziale *forzatura* ‘esclusivista’ per nulla conseguente, sul piano logico, dalla stessa premessa. Sulla posizione di Schmitt, che presenta degli aspetti di grande interesse, avremo comunque modo di tornare; per ora si vedano le pp. 169-176 del testo citato.

¹⁸⁸ C. Taylor, *L’età secolare*, cit., p. 315.

¹⁸⁹ *Ibid.*, p. 324.

¹⁹⁰ *Ibid.*, p. 329. Sotto questo punto di vista, nel discorso di Taylor, non risulta particolarmente dirimente se, rispetto alla natura umana, si assume un punto di vista pessimistico, come quello proposto da Kant o, piuttosto, ottimistico, come quello proposto da Rousseau: ciò che conta è che qualsiasi prospettiva di costruzione sociale o morale si consideri possibile e si fondi sulle forze dell’uomo e sulle sue possibilità collaborative. Si veda, a tal proposito, p. 396 e ss.

¹⁹¹ *Ibid.*, p. 334.

capovolgimento che, unitamente alla declinazione *impersonalistica* e *razionalistica* del progetto divino e del rapporto tra Dio ed il mondo, è stato effettivamente in grado di eclissare in modo particolarmente incisivo e duraturo la stessa idea del mistero e del soprannaturale e, in breve, anche la stessa credenza provvidenzialistica secondo la quale Dio voglia e possa intervenire nel corso della storia umana¹⁹²: detto «in breve, l'identità schermata, capace di benevolenza e controllo disciplinato, generò il proprio sentimento di dignità e potere, le proprie soddisfazioni interiori, lasciando pendere la bilancia dal lato dell'umanesimo esclusivo»¹⁹³. Il percorso dell'umanesimo esclusivo, dunque, è cominciato allorché si sono prese a considerare irrilevanti le questioni della relazione tra l'uomo e Dio, determinando un vero e proprio *capovolgimento* del sentimento religioso: sorge dunque «una religione basata sulla realtà, fondata sulla natura o sulla mera ragione» che «non ha bisogno della rivelazione»¹⁹⁴; portando i pensatori moderni alla convinzione che, sulla base di «una visione ottimistica delle capacità umane, questa deve essere stata la prima religione della specie umana»¹⁹⁵.

Con ciò siamo finalmente giunti al *momento* della *sottrazione*: nella «nuova cornice [...] gli esseri umani formano le società sotto le disposizioni normative dell'Ordine Morale Moderno [...] e raggiungono i loro scopi utilizzando i doni della natura»¹⁹⁶; nulla di diverso da quanto affermato da Böckenförde in merito alla dimensione *puramente* umana del nuovo ordine giuridico e, cosa forse anche più rilevante, della concezione in qualche modo *eudaimonistica* su cui quest'ultimo veniva a fondarsi ma, al tempo stesso, molto di più di quanto affermato dal giurista tedesco in quanto non si tratta di una *sottrazione* determinata dal dissolvimento delle «illusioni metafisico-religiose» legate al sacro (ovvero, *semplicemente* dall'espunzione del sacro dalla sfera pubblica), ma piuttosto di un sottrazione presentata quale esito di un processo di trasformazione che *già* aveva condotto il mondo occidentale in uno *scenario*

¹⁹² *Ibid.*, pp. 346-374.

¹⁹³ *Ibid.*, pp. 335.

¹⁹⁴ *Ibid.*, p. 374

¹⁹⁵ *Ibid.*, p. 375.

¹⁹⁶ *Ibid.*, p. 376.

diverso da quello precedente¹⁹⁷. Precisamente in questo scenario, dunque, si verificherà l'espansione, destinata a durare per tutto il corso dei secc. XIX e XX, di quell'«umanesimo esclusivo», quando non dell'*ateismo*, che aveva fatto la sua prima apparizione nella cultura illuministica¹⁹⁸. Un'espansione che, nelle narrazioni *sottrattive* (le quali, come detto, mancheranno di riconoscere tale *scenario*), verrà sostanzialmente letta ed identificata alla stregua di una contrapposizione evolutiva tra l'«antico» e il «moderno»: all'ordine morale, giuridico e politico del mondo religioso e pre-secolare, verranno infatti principalmente attribuite le accuse di *irrazionalismo* ed *autoritarismo*, sovente associate ad una critica condotta ricorrendo, secondo differenti orientamenti, all'evoluzione del sapere scientifico sperimentale o all'evoluzione del metodo storico-filologico, allo scopo specifico di dirimere le controversie suscitate da temi, filosofici, giuridici e politici legati alla sensibilità religiosa¹⁹⁹.

Pertanto: se, sul piano normativo e giuridico, la figura chiave della modernità secolarizzata apparirà la tutela dei diritti individuali e personali, inevitabilmente associata all'affermazione della libertà religiosa e, in seguito, del principio di laicità e, quindi, all'esclusione del ruolo attivo del *sacro* dalla sfera pubblica e politica (un'esclusione realizzata esattamente nell'ottica di valorizzare la *libertà* naturale degli esseri umani), dal punto di vista più strettamente filosofico e culturale, l'espansione dell'immanentismo e dell'ateismo seguiranno, fino ai giorni nostri, lo sviluppo dei saperi positivi ed il corso del progresso tecnologico²⁰⁰. In questo modo, qualsiasi posizione caratterizzata da una apertura nei confronti del paradigma religioso e del sacro e, quindi, della stessa nozione di trascendenza, prenderà ad essere considerata alla stregua di un *relict* del passato.

Senonché, come già accennato, secondo Taylor, ci troviamo di fronte ad una narrazione solo *parzialmente* aderente alla realtà, dal momento che, mossa dal desiderio di *legare* la svolta «esclusivista» ad una inevitabile necessità evolutiva, assumerà delle connotazioni singolarmente paradossali allorquando -

¹⁹⁷ *Ibid.*, pp. 377-78.

¹⁹⁸ *Ibid.*, pp. 445-529.

¹⁹⁹ *Ibid.*, pp. 388-389 e ss.

²⁰⁰ *Ibid.*, pp. 445-529.

obliterando la rilevanza di quelle trasformazioni che, come visto, ponendo le basi dell'età secolare, hanno determinato di fatto *l'humus* comune sul quale ha preso forma il pensiero moderno (*sia* laico *che* religioso) - trasporrà lo scontro *sincronico* tra concezioni laiche e prospettive religiose sul piano, *diacronico*, della contrapposizione tra 'antico' e 'moderno', interpretando tale diatriba filosofica, giuridica e politica alla stregua di uno scontro tra due visioni, presentando una delle due, quella laico-immanentistica, come interamente *secolarizzata*, e l'altra, quella legata ad una prospettiva religiosa a caratterizzata da una apertura alla trascendenza, esplicitamente come *ancora* non secolarizzata e dunque, in conseguenza di ciò, inevitabilmente *perdente*. Al contrario, questa la sottile considerazione di Taylor, sin dagli anni della Rivoluzione francese, per tutto l'800 e ancor più nel '900, ci troviamo in realtà di fronte ad una contrapposizione tutta *interna* al paradigma secolare o, per meglio dire, collocabile nel bel mezzo del processo di *secolarizzazione*, dal momento che, di tale processo, la svolta esclusivista rappresenterebbe solo uno dei tasselli e non l'esito inevitabile ma, soprattutto, dal momento che tutti gli altri tasselli rappresenterebbero, sebbene assunti a diversi gradi di consapevolezza, lo *sfondo* e l'orizzonte di tale scontro, in tal modo coinvolgendo a pieno titolo la prospettiva religiosa e suoi sostenitori²⁰¹.

Resta tuttavia da capire ciò che ci domandavamo al principio di questa nostra ricostruzione: in che modo, nell'ambito di tale scenario, è effettivamente *scindibile* il ruolo svolto dall'umanesimo esclusivo (e da tutto ciò che lo accompagna) *se proprio* in virtù della sua comparsa si è giunti alla *compiuta* formulazione della moderna soggettività *schermata*? Detto diversamente: posto che l'umanesimo esclusivo ha prima costruito e poi *giustificato* la propria

²⁰¹ Ciò spiega piuttosto bene, ad esempio, lo scontro tra il tradizionalismo cattolico dell'800 e il pensiero illuministico e post-illuministico, un confronto che, solo ad uno sguardo superficiale, può essere considerato alla stregua di un conflitto tra 'antico' e 'moderno', mentre, nei fatti, altro non ha rappresentato che la contesa tra due differenti reazioni - «due idealità» - alle trasformazioni di cui si è detto, vale a dire, un conflitto tutto *interno* alla modernità (*ibid.*, pp. 521-529). Si veda, a tal proposito, M. Ravera, *Il tradizionalismo francese*, Laterza, Roma-Bari 1991. Anche in merito a questa questione, Taylor sembra sottovalutare la prospettiva di Carl Schmitt, che inquadra la filosofia della 'controrivoluzione' nell'ottica del problema della sovranità politica (cfr. C. Schmitt, *Teologia politica* [1932], in Id., *Le categorie del 'politico'*, cit., pp. 75-86). Sullo sfondo, lo vedremo, una diversa analisi del processo di secolarizzazione.

sottrazione sulla base di una lettura *sottrattiva*, evitando di evidenziare come quest'ultima sia stata in realtà un prodotto della propria *irruzione*, in cosa, precisamente è possibile cogliere la differenza tra i due momenti, dato che da tale narrazione, come da ogni narrazione, conseguono effetti concreti? La cornice dell'identità moderna, lo si è detto, è fondata sulla schermatura, sulla disciplina e sull' individualità²⁰²; sulla costruzione di uno «spazio immanente autosufficiente», caratterizzato dall'esclusione della prospettiva «soprannaturale»²⁰³; incentrata su di un ordinamento, morale e giuridico, in cui sparisce ogni riferimento ad una natura che non sia meramente parte della progettualità umana, della realizzazione dell'uomo e della sua razionalità, al tempo stesso insofferente, in linea di principio, alla gerarchia e alle differenze e, dunque, essenzialmente tesa alla realizzazione dell'uguaglianza²⁰⁴. Sulla base di tali considerazioni, l'osservazione di Taylor, secondo cui di fronte alle prospettive religiose e, dunque alla dimensione della trascendenza, possiamo assumere due posizioni - una di apertura e l'altra di chiusura²⁰⁵ - e ancora di più l'idea secondo cui l'impostazione radicalmente immanentistica rappresenti una sorta di *illusione* derivante proprio dalla lettura sottrattivista²⁰⁶, è indice quantomeno di un percorso concettuale impervio ed accidentato.

Ciò che risulta difficile individuare è effettivamente il *momento* di cesura, tutto interno al processo di secolarizzazione: se, ad. es., è piuttosto facile leggere nei *momenti* del deismo provvidenzialistico e del diritto naturale moderno, così come, per certi versi, della comparsa dell'ordine *impersonale*, della nuova concezione dell'individualità e quindi dell'ordine morale moderno teso alla realizzazione della collaborazione comunitaria attraverso il *codice* dell'uguaglianza, la presenza di una soggettività senz'altro *schermata* ma comunque ancora 'disponibile' alla trascendenza, e, in forza di ciò, declinabile secondo un'ottica religiosa ma pur sempre *pienamente* secolarizzata, lo stesso non può dirsi certamente della svolta antropocentrica e, ancor di più, dell'idea di

²⁰² C. Taylor, *L'età secolare*, cit., p. 679.

²⁰³ *Ibid.*, p. 681.

²⁰⁴ *Ibid.*, p. 683 e ss. e p. 689.

²⁰⁵ *Ibid.*, p. 689.

²⁰⁶ *Ibid.*, p. 699 e ss.

una ‘religione della natura’, perlomeno per come le intende Taylor, il quale le identifica apertamente, e senza alcuna mediazione, con l’idea, compiutamente immanentistica, della piena autosufficienza, etica, morale e politica dell’essere umano e delle sue possibilità operative. Più in fondo, occorre sottolineare come *tutti* gli elementi in questione, seppur con differenti sfaccettature, siano effettivamente collocati dallo stesso Taylor al *crocevia* della trasformazione *esclusivista*. Una questione sulla quale occorre indugiare un altro poco.

Nel concludere la descrizione dell’*immanent frame*, Taylor fa riferimento alle prospettive che, operando al suo interno, fanno propendere per la chiusura²⁰⁷ nei confronti della trascendenza e, dunque, del sacro e della religione; a suo giudizio, quella che sinteticamente definisce SMC (Struttura del Mondo Chiuso), deve essere affrontata sul piano epistemologico²⁰⁸. A tal proposito, il filosofo canadese sottolinea che «la nostra comprensione del mondo non consiste semplicemente nel fatto di possedere delle rappresentazioni interne della realtà esterna [...], ma esse hanno per noi senso solamente perché sono prodotte nel corso di una continua attività di commercio (*Umgang*) con il mondo, come esseri corporei, sociali e culturali»; è pertanto implicito «che questa attività di commercio di aver-a-che-fare, e la comprensione che la abita, non sia primariamente farina del nostro sacco in quanto individui», vale a dire che «a livello primordiale, [...] noi siamo parte dell’azione sociale»; infine «in questo aver-a-che-fare, le cose con cui siamo alle prese non sono anzitutto e perlopiù oggetti, ma [...] *pragmata*, cose che sono i punti focali dei nostri commerci col mondo e che hanno perciò per noi rilevanza, significato e pregnanza», alcune delle quali «godono di uno status più elevato, [...] strutturano tutto il nostro modo di vita [...] secondo quattro assi: la terra, il cielo; i mortali e i divini»²⁰⁹. Sicché, ciò che consegue da queste considerazioni è la contestazione della stessa «immagine epistemologica» secondo la quale, posto il primato della rappresentazione soggettiva, inteso quale esito del processo di “schermatura”,

²⁰⁷ *Ibid.*, p. 699 e ss.

²⁰⁸ *Ibid.*, p. 701.

²⁰⁹ *Ibid.*, p. 702. Il riferimento, decisamente esplicito, è all’approccio di Martin Heidegger. Si veda, a tal proposito, M. Heidegger, *Essere e tempo* [1927], Longanesi, Milano 1976, soprattutto pp. 88-147, dedicate al «concetto di mondo».

ogni acquisizione di conoscenza deriva sostanzialmente da una riflessione operata sulla percezione e da null'altro²¹⁰. Per questo motivo, dunque, «tutti i suoi padri fondatori, Cartesio, Locke e Hume erano convinti semplicemente di riferire ciò che risulta ovvio una volta che si esamini l'esperienza stessa in un atteggiamento riflessivo»²¹¹. Di contro, Taylor assume il punto di vista della decostruzione, rispetto al quale tale prospettiva risulta gravata da «un gravissimo autoaccecamento», dal momento che essa, lungi dell'essere *ovvia e naturale*, rappresenta il prodotto di «un profondo rimaneggiamento da parte di una teoria [...] in cui viene postulato il primato dell'individuo, del neutrale, dell'intramentale quale luogo della certezza», mentre i «valori» che reggono tale teoria sono «quelli del soggetto indipendente, distaccato, che controlla riflessivamente i propri processi di pensiero», vale a dire, del soggetto 'schermato'²¹². Sul piano più strettamente etico, è qui in gioco «un'etica dell'indipendenza, dell'autocontrollo, dell'autoresponsabilità, di un distacco che comporta un controllo; una posizione che richiede coraggio, il rifiuto dei facili conforti della conformità all'autorità, delle consolazioni di un mondo incantato, della resa alle sollecitazioni dei sensi»²¹³. Sicché, si tratta di una «immagine» epistemologica tutt'altro che *neutra*, «intrisa di "valori"» ben precisi, per nulla derivante da un «esame attento, oggettivo e privo di presupposti» e che, invece, in modo sostanzialmente arbitrario, viene «presentata [...] come qualcosa che era lì fin dall'inizio, a guidare l'intero processo della "scoperta"» dell'umanesimo esclusivo²¹⁴.

²¹⁰ *Ibid.*, p. 703. Si tratta di quella che Heidegger aveva già definito «l'epoca dell'immagine del mondo» (cfr. M. Heidegger, *Sentieri interrotti* [1972], La Nuova Italia, Firenze 1984, pp. 71-101).

²¹¹ C. Taylor, *L'età secolare*, cit., p. 703. I riferimenti sono principalmente a R. Cartesio, *Meditazioni metafisiche* [1641], Bompiani, Milano 2001; D. Hume, *Ricerca sull'intelletto umano* [1748], Laterza, Roma-Bari 2011 e J. Locke, *Saggio sull'intelletto umano* [1690], Fabbri Editori, Milano 1996, cui aggiungiamo volentieri G. Berkeley, *Saggio su una nuova teoria della visione* [1709] e *Trattato sui principi della conoscenza umana* [1710], Bompiani, Milano 2017 (i due saggi sono attualmente pubblicati insieme in versione italiani). Avremo modo di tornare su questi autori della galassia empiristico-razionalista nel corso dell'ultimo capitolo della trattazione.

²¹² C. Taylor, *L'età secolare*, cit., p. 703.

²¹³ *Ibid.*

²¹⁴ *Ibid.* Il medesimo equivoco guiderebbe la prospettiva secondo cui «la morte di Dio» rappresenta un *fatto ineluttabile* e il non il prodotto di rappresentazioni storiche e culturali

La SMC si fonda dunque sulla *naturalizzazione* del processo di strutturazione dell'identità moderna e ciò, per certi versi, spiega le ragioni per cui coloro che in tale 'struttura' *abitano* non riescano facilmente a prospettare un'apertura nei confronti della trascendenza e della dimensione religiosa. Se infatti la 'schermatura' del soggetto moderno è utilizzata allo scopo di individuare le possibilità espressive di questo stesso soggetto, ci troviamo inevitabilmente ad un *impasse* del pensiero; in altri termini: tutti i passaggi che hanno contribuito alla costruzione del soggetto moderno, anche quelli rappresentati dalla svolta 'esclusivista', altro non hanno comportato in realtà che la collocazione di quest'ultimo sul piano di una immanenza 'problematica', un'immanenza che senz'altro *spiega* ma non *giustifica* in modo ineluttabile le ragioni per cui l'opzione *trascendente* appare sempre più difficile, se non *impossibile*. Assumendo dunque una prospettiva più schiettamente teoretica, Taylor sta apertamente sostenendo che il *distinguo* di cui andiamo alla ricerca in merito alla collocazione dell'antropocentrismo e dell'immanentismo moderno, nonché, per certi versi, sebbene a vario titolo e livello, delle altre figure che abbiamo *rincorso* in questa nostra ricostruzione - vale a dire fino a che punto essi/esse debbano essere considerati/e espressione dell'identità moderna e fino a che punto appartengano, piuttosto, in modo specifico alla svolta 'esclusivista' dell'umanesimo esclusivo (pur sempre moderno, si intende) -, non debba essere individuato in una dimensione sostanziale ma, piuttosto, in un *atteggiamento* e, precisamente, nell'atteggiamento secondo cui tali elementi - certamente e, al di là di ogni ragionevole dubbio, dominanti nel mondo occidentale contemporaneo - *prendono* ad essere intesi come un *fatto* e non come un *prodotto*, essendo, al tempo stesso, pensata come un *dato* e non come esito di un processo l'epistemologia *schermata* che li ha prodotti. Considerata in questa seconda accezione, questa la conclusione, la piega immanentistica ed antropocentrica assunta dall'*autorappresentazione* dell'uomo moderno non dovrebbe rappresentare un ostacolo insormontabile alla possibilità di declinare le

tutt'altro che fondate sull'evidenza, ma piuttosto derivanti da una lettura che mette tra parentesi proprio le *condizioni* che hanno reso possibile, nel corso della storia, *l'irruzione*, tutt'altro che inevitabile, dell'umanesimo esclusivo (*ibid.*, p. 704 e ss.).

trasformazioni determinate dalla secolarizzazione nell'ottica di una qualche apertura alla trascendenza e, quindi, alla dimensione religiosa: in ciò sta la *sottile* differenza tracciata tra una prospettiva epistemologica tesa ad assecondare pienamente le trasformazioni della modernità fino ad identificarsi ineluttabilmente con esse ed un'altra che ne consideri, per così dire, dall'esterno, le possibilità²¹⁵; il che significa però anche dire, con espressione decisamente audace ma a nostro giudizio efficace, che le rappresentazioni antropocentrico-immanentistiche devono a *loro stesse* la propria esistenza e che, in conclusione, anche Taylor, come altri interpreti della modernità filosofica, sta cercando di uscire dal «cerchio magico della rappresentazione»²¹⁶, cerchio che, nelle sue considerazioni, appare tutt'uno con l'umanesimo esclusivo e la mentalità antireligiosa.

Venendo invece al piano più strettamente giuridico e politico e, dunque, specificamente, al controverso rapporto tra l'ordine morale moderno ed il pensiero religioso *aperto* alla trascendenza (entrambe, ribadiamo, da collocarsi

²¹⁵ Si potrebbe addirittura sostenere che la possibilità della trascendenza si apre allorché si guarda all'immanenza come ad un oggetto che *trascende* il nostro stesso atteggiamento *naturalizzato* che, proprio in virtù di ciò, dovrebbe in qualche modo essere messo 'tra parentesi'. A nostro giudizio, e del tutto indipendentemente dalle considerazioni di Taylor, in una tale prospettiva, ci troveremmo di fronte all'applicazione del metodo fenomenologico. Si veda, a proposito dell'*epochè* che il fenomenologo è chiamato ad esercitare nei confronti dell'atteggiamento 'naturale' e, in un secondo momento, di quello 'naturalistico' - di cui, l'approccio epistemologico descritto rappresenterebbe un chiaro esempio -, E. Husserl *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica* [Husserliana III/I - 1976], Volume I, Libro primo: *Introduzione generale alla fenomenologia pura*, Torino 2000, p. 3 e ss., pp. 61-63 e ss., pp. 55-56 e ss. e p. 67 e ss. Si veda anche, E. Husserl, *I Problemi fondamentali della fenomenologia. Lezioni sul concetto naturale di mondo* [Husserliana XIII - 1973], Macerata, 2008, pp. 5-6 e ss. Senonché, assecondando la prospettiva di Taylor, tale concezione si collocherebbe comunque all'interno del paradigma epistemologico moderno che Questi desidera decostruire, dal momento che l'approccio fenomenologico - Taylor cita espressamente Husserl - si fonda sostanzialmente sul primato della riflessione e del controllo autoresponsabile (C. Taylor, *L'età secolare*, cit., p. 703). Sul tema avremo modo di tornare; per il momento occorre chiarire come, a nostro giudizio, tale considerazione dimostra come Taylor, allo stesso modo di Böckenförde, conduca il suo ragionamento in un vicolo cieco: come si può, infatti, giustificare una operazione decostruttiva se non 'schermando' in qualche modo il soggetto responsabile di tale operazione nei confronti di ciò che si vuole decostruire? D'altro canto, come ridurre, lo diremo in seguito facendo riferimento ad Heidegger, la presenza di tale 'schermo' ad un mero elemento epistemologico e concettuale, privandolo di quella effettività, storicità e concretezza che proprio la ricostruzione di Taylor sembra attribuirgli?

²¹⁶ P. Ricoeur, *Percorsi del riconoscimento* [2004], Cortina Editore, Milano 2005 p. 67.

all'*interno* dell'età secolare), Taylor si chiede in conclusione se, premesso che, come visto, «le pietre miliari del nuovo ordine sono quattro», vale a dire «la libertà [...] finalizzata ad una liberazione, il potere [...] finalizzato [...] alla valorizzazione dell'azione individuale, il reciproco beneficio [...] fulcro della società e la ragione [...] che deve stabilire se la libertà, il potere, il bene comune sono stati realizzati»²¹⁷, ciò debba necessariamente essere posto in contrasto con le prospettive religiose, posta l'apertura di queste ultime ad una dimensione trascendente, *cifra* esplicita ed evidente della negazione dell'autosufficienza del soggetto umano e delle sue possibilità operative. A suo giudizio, senza dubbio «i valori dell'”illuminismo”» - che di questo si tratta - sono sorti da un contrasto con le regole del mondo precedente che operava sostanzialmente considerando «le strutture e le regole un bene in sé, perché basate [...] sull'ordine cosmico, o sulle reali differenze tra i gruppi, le razze, i generi», basandosi sull'idea «che esista qualcosa di superiore, di più importante del beneficio reciproco» e sulla condanna esplicita di alcuni aspetti della natura umana²¹⁸. Ora, ed è questa la tesi di Taylor, il primo e l'ultimo *momento* non rappresentano, a suo giudizio, degli elementi necessariamente rilevanti per il pensiero religioso moderno, vale a dire, più generalmente, per un pensiero che voglia, ad un tempo, collocarsi all'*interno* della modernità secolarizzata conservando però una certa *apertura* nei confronti della trascendenza, proprio perché si tratta di elementi il cui superamento è riconducibile ad una trasformazione di carattere storico, antropologico e culturale; al contrario, il secondo *momento*, vera e propria *cifra* della sensibilità religiosa e dell'apertura al *trascendente*, ne rappresenta un elemento ineludibile²¹⁹.

Tali considerazioni, a nostro giudizio, non risultano prive di complicazioni concettuali. In primo luogo, è perlomeno lecito domandarsi in che modo, restando all'interno delle riflessioni di Taylor, sia possibile *slegare* la prospettiva epistemologica 'schermata' che, ci sembra di capire, proprio in quanto esito della 'schermatura' determinata dalla secolarizzazione,

²¹⁷ C. Taylor, *L'età secolare*, cit., p. 727.

²¹⁸ *Ibid.*

²¹⁹ *Ibid.*, pp. 727-728.

inevitabilmente caratterizza l'età secolare, dagli esiti immanentistici di tipo antropocentrico che lo studioso canadese non manca di indicare quale causa della rappresentazione claustrofobica ed autoreferenziale della stessa moderna soggettività, se non altro per la radicalità con cui Questi descrive e prospetta tale legame. Non è ben chiaro, infatti, se l'immanentismo sia l'esito inevitabile dell'epistemologia schermata, rappresentandone a tutti gli effetti l'*apriori* concettuale o se, piuttosto, sia possibile superare *effettivamente* la *rappresentazione* immanentistica giungendo ad una apertura nei confronti della trascendenza - che si caratterizzi, come detto, quale apertura alla realizzazione di una vita piena – pur restando all'interno della 'schermatura' post-secolare; non è chiaro, cioè, ad essere più precisi, se il superamento del paradigma epistemologico della mera *rappresentazione* debba muoversi *all'esterno* o, piuttosto, all'*interno* della dimensione schermata, vale a dire se sia quest'ultima a dover essere superata o se, piuttosto, sia possibile declinarla in relazione ad una apertura nei confronti della trascendenza. Nella prima ipotesi, si rischia di ritrovarsi di fronte ad una impossibile e generale negazione delle trasformazioni del moderno mentre, nella seconda – quella verso cui sembrano condurre i ragionamenti dello stesso Taylor – si rischia effettivamente di nullificare l'intera operazione, restando di fatto tale *superamento* pienamente all'interno del *cerchio* dell'immanenza²²⁰. Ponendo infatti la questione sul piano

²²⁰ Da questo punto di vista, è, ad esempio, evidente la differenza che passa tra la ricostruzione heideggeriana e quella proposta da Taylor, che pure ad Heidegger, come visto, si rifà, dal momento che, per quest'ultimo, non si tratta certamente di aprire un varco ad una trascendenza che si presenti in continuità col pensiero pre-secolare, radicandosi, a suo giudizio, sin dal principio, la genesi del primato della *rappresentazione* e dell'*immagine* nelle stesse pieghe della metafisica occidentale (si veda, a tal proposito, M. Heidegger, *Poscritto a «Che cos'è la metafisica»* [1943], e Id., *Introduzione a «Che cos'è la metafisica»* [1949], entrambe in Id., M. Heidegger, *Che cos'è la metafisica*, Adelphi, Milano 2001, pp. 69-86 e pp. 88-117). Come è noto, infatti, secondo Heidegger, ci resta «come unica possibilità, quella di preparare (*Vorbereiten*) nel pensare e nel poetare, una disponibilità (*Bereitschaft*) all'apparizione del Dio o dell'assenza del Dio nel tramonto», dal momento che «ormai solo un Dio ci può salvare», un Dio che «noi non possiamo avvicinare col pensiero» e del quale «siamo tuttalpiù in grado di risvegliare la disponibilità dell'attesa». Se, infatti, il compito del pensiero altro non è che «far capire» che «il mondo non può essere ciò che è e come è, grazie all'uomo, ma neppure senza l'uomo» e che «l'«essere» ha bisogno dell'uomo per la sua rivelazione, custodia e configurazione», ad esso non può essere chiesto nulla di più di ciò perché, sotto questo punto di vista, «la filosofia è alla fine» (M. Heidegger, *Ormai solo un Dio ci può salvare. Intervista con lo Spiegel* [1976], Ugo Guanda Editore, Parma 1987, pp. 136-137). In conclusione, dunque, a

dell'*atteggiamento*, Taylor rende assai difficile la separazione della 'schermatura' del soggetto moderno dagli esiti immanentistici che pure lamenta, dal momento che questi ultimi dovrebbero essere messi in discussione prendendo le mosse dalla considerazione per cui l'*atteggiamento* che li ha determinati rappresenterebbe il frutto di un processo da *decostruire* e non di un *fatto*; un'operazione di decostruzione che, come è facile intendere, dovrebbe comunque essere esercitata sul piano dell'immanenza schermata, vale a dire dall'*interno* della stessa schermatura da cui si cerca, in qualche modo, di uscire.

Sotto questo punto di vista, ci sembra di poter capire, l'idea della realizzazione di una *vita piena*, ciò che Taylor identifica nell'apertura alla dimensione, religiosa, della trascendenza, continuerebbe a muoversi dal lato

questo Dio Heidegger non richiede null'altro - per esprimerci nel linguaggio di Taylor - che lo *sconvolgimento* dell'identità *schermata* e non la possibilità di aspirare alla realizzazione di una vita piena ed aperta alla trascendenza, a meno di non voler privare quest'ultimo riferimento di qualunque connotazione seriamente teoretica e concettuale, cosa che risulterebbe senz'altro ingiusta nei confronti dello stesso Taylor. Sotto questo punto di vista, infatti, la riflessione heideggeriana mette l'accento sull'impossibilità di realizzare *effettivamente* un varco che vada oltre l'immanenza schermata restando all'interno del paradigma umanistico occidentale (che poi è ciò di cui parla Taylor, pur negandone gli esiti antropocentrici), dal momento che «la parola umanesimo [...] ha perduto il suo senso, [...] lo ha perduto perché si è capito che l'essenza dell'umanesimo è metafisica, e ciò significa ora che la metafisica non solo non pone la questione della verità dell'essere, ma se la preclude, in quanto la metafisica persiste nell'oblio dell'essere» (M. Heidegger, *Lettere sull'«umanesimo»* [1946], Adelphi, Milano 1995, p. 77); si tratta piuttosto, secondo Heidegger, «di restituire alla parola [...] un senso storico (*geschichtlich*) [...] più antico del suo senso [...] storiografico (*historisch*)», dal momento che «restituirle un senso può significare solo rideterminare il senso della parola», portando alla luce «un "umanesimo" che va contro ogni umanesimo finora esistito» (*ibid.*, pp. 77-78). In quest'ottica, l'oblio dell'essere è dunque legato alla *radice* metafisica dell'Occidente, nella cui *storicità* deve essere rintracciato un rinnovato significato di quell'umanesimo che, in seno allo sviluppo di quest'ultima, ha smarrito la propria *autenticità*. L'identificazione tra 'antico' e 'moderno' (tra pre-secolare e post-secolare) non potrebbe essere più chiara e, al tempo stesso, la differenza rispetto a chi, come Taylor, ipotizza di reindirizzare l'*umanesimo moderno* verso la trascendenza, ricorrendo alla nozione di 'vita piena', la cui dimensione inconsapevolmente 'soggettiva' e pienamente 'rappresentativa' (e questo del tutto indipendentemente dalla prospettiva heideggeriana che non incontra la nostra sensibilità filosofica), proprio in virtù dei riferimenti all'«epoca dell'immagine del mondo» che lo stesso Taylor trae da Heidegger, ci sembra evidente. Sicché, a nostro giudizio, posta la volontà di 'salvare' gli elementi portanti della modernità giuridico-filosofica riconoscendo esplicitamente le trasformazioni che hanno contribuito a produrli, la questione non può essere posta nel senso di 'superare' il primato della rappresentazione e del soggetto, pena l'impossibilità di uscire dall'*impasse* filosofico se non coinvolgendo in tale superamento la stessa modernità nella sua interezza (cosa piuttosto chiara nella riflessione di Heidegger), ma semmai, come avremo modo di vedere, di approfondire ed interpretare il *significato* ed il *valore* di tale 'primato'.

sbagliato dello 'schermo': in cosa, precisamente l'atteggiamento - che di questo, come detto, si discute - di apertura ad una trascendenza così intesa si dimostrerebbe poi tanto differente dall'atteggiamento di chi trovi tale realizzazione nella *pura* immanenza, posto che entrambe collocano il loro progetto all'interno dello 'schermo'? Non sarebbe forse necessario, allo scopo di uscire dal «cerchio magico della rappresentazione»²²¹, individuare un punto di vista completamente differente? Analogamente, le osservazioni relative alla gerarchia e alla condanna di alcuni aspetti della natura umana secondo cui queste ultime caratteristiche non risulterebbero in alcun modo fondamentali per la prospettiva religiosa moderna e contemporanea, pur presentando, anche sul piano della semplice descrizione storica e sociale, dei tratti particolarmente efficaci e senz'altro corrispondenti al vero, restano comunque a nostro giudizio condizionate alla realizzazione, da parte dei sostenitori di tale prospettiva, di una *sostanziale* rivisitazione sugli elementi concettuali che generalmente li legano alla *storia* del pensiero religioso 'antico', tanto più necessarie quanto più si assume con decisione la giustissima premessa per cui quest'ultima *condivide* con l'immanentismo antropocentrico le medesime trasformazioni e la medesima condizione secolarizzata²²².

Le due questioni, a nostro giudizio, si legano assai bene e vanno, entrambe, ben oltre la semplice necessità di garantire uno spazio espressivo a coloro che si muovono all'interno della prospettiva religiosa, dal momento che investono le trasformazioni della modernità secolarizzata nel suo complesso: se la prima rimanda alla necessità di riflettere sulle trasformazioni concettuali che hanno segnato il tramonto della metafisica, del realismo e dell'ontologia, la seconda rimanda ad una definizione della natura che sembra aver posto *fuori gioco* il *soprannaturale* e, con esso, la stessa nozione di *peccato*. In entrambi i casi, a nostro giudizio, si tratta di determinare se sussiste la possibilità di definire

²²¹ P. Ricoeur, *Percorsi del riconoscimento*, cit., p. 67.

²²² Vale a dire, come già accennato, che la prospettiva religiosa deve riconoscere come determinate trasformazioni *precedano* la svolta esclusivista, rinunciando, anch'essa, ad una lettura *sottrattiva* del fenomeno che vi scorge unicamente una *perdita*. L'esempio più chiaro di tale concezione è senz'altro rappresentato dalla ricostruzione storico-filosofica di Del Noce, alla quale, proprio per questo, abbiamo deciso di dedicare il prossimo paragrafo.

l'evoluzione degli ordinamenti moderni, fondati, come detto, sull'uomo *in quanto uomo*, secondo un'ottica che non sia quella della *mera immanenza*, fornendo in tal modo una risposta positiva al teorema di Böckenförde e leggendo quindi nelle pieghe del processo di secolarizzazione non la mera *sottrazione* del diritto naturale cristiano, ma, piuttosto, gli esiti di una trasformazione che, pur in presenza delle antinomie che abbiamo evidenziato al principio di questo nostro lavoro, possa configurarsi secondo il paradigma della trascendenza.

§ II. L'«ESPANSIONE» DELL'ATEISMO E LA SCOMPARSA DEL SOPRANNATURALE

Nel 1970, introducendo una raccolta di saggi significativamente intitolata *L'epoca della secolarizzazione*²²³, il filosofo italiano Augusto Del Noce, prendendo le mosse da un suo lavoro del '64 interamente dedicato ad una lettura della storia della modernità filosofica intesa ed interpretata quale espansione dell'ateismo²²⁴, scriveva che quest'ultimo «non può che presentarsi come risultato di quell'irreversibile processo della storia, inteso come processo di secolarizzazione», dal momento che, derivando dal «rifiuto di ogni trascendenza intesa in senso verticale», tende a presentarsi come l'«unica posizione pratica capace di realizzare effettivamente l'universalità umana» e come «l'unica prova teoretica» di tale processo²²⁵. Una prova, a suo giudizio, duplicemente impossibile, in quanto fondata sul carattere interamente *negativo* e *contraddittorio* dell'ateismo, ma dalla cui impossibilità usciva rafforzata la tesi secondo la quale il *secolarismo* sarebbe intrinsecamente «incapace di dar vita a nuovi ideali» in quanto fondato sulla necessità di indicare come “nuovo valore”

²²³ A. Del Noce, *L'epoca della secolarizzazione*, Giuffrè, Milano 1970.

²²⁴ Id., *Il problema dell'ateismo* [1964], Il Mulino, Bologna 1990. Augusto Del Noce rappresenta senz'ombra di dubbio il filosofo italiano che maggiormente ha riflettuto sui legami tra l'ateismo e la storia del pensiero filosofico e politico moderno e contemporaneo, assumendo una prospettiva concettuale che ben si adatta a ciò che intendiamo chiarire in questo paragrafo.

²²⁵ Id., *L'epoca della secolarizzazione*, cit., p. 3.

ciò che per sua natura è [...] *anassiologico*», ciò che, cioè, «non può *direttamente* fondare valori», ma solo assumerli «mediatamente»²²⁶.

In queste nette e significative parole che, sebbene pronunciate cinquant'anni orsono, contengono degli elementi di grande interesse per il nostro discorso, il processo di secolarizzazione è sostanzialmente identificato con la perdita della credenza nella trascendenza 'verticale' ed il *medium* concettuale - che è anche un *medium* dissolutore in quanto ad un tempo capace di dissolvere tale credenza ed incapace di dar vita a nuove prospettive, valori o ideali - che determina tale identificazione è rappresentato dell'ateismo. Il carattere di *irreversibilità* che Del Noce attribuisce a tale dissoluzione è ad un tempo considerato storicamente *effettivo* ma, sul piano concettuale, *ingiustificabile*, dal momento che esso appare tale *unicamente* a chi nel corso storico non scorga *nient'altro* che lo stesso processo di secolarizzazione²²⁷; il che, ovviamente, non

²²⁶ *Ibid.*, p. 4. Con queste parole, Del Noce si riferisce alla «scienza nella sua connessione con la tecnica» e alla «primitività o vitalità [...], due utopie, che già presenti ai suoi inizi, percorrono l'intera età moderna» e che «in passato potevano assumere una sembianza di validità perché associate ad altri valori», mentre «oggi si presentano allo stato puro» (*ibid.*). Come avremo modo di chiarire nel corso della trattazione, il riferimento all'utopia 'tecnica' rimanda all'approccio scienziato e positivistico nella sua coniugazione contemporanea, mentre l'utopia 'primitivistica' e quella 'vitalistica' rimandano rispettivamente al marxismo (erede del pensiero di Rousseau nella sua evoluzione nel socialismo) e all'irrazionalismo di Nietzsche, vale a dire a quelli che, come vedremo, Del Noce considera in qualche modo i *momenti* fondamentali dell'ateismo a lui contemporaneo. Più in generale, ci sembra di leggere in queste parole l'idea che il pensiero secolare, inteso quale espressione dell'ateismo, sia giunto al punto di *non ritorno*, rivelando la propria originale incapacità di *giustificare* la produzione di qualsivoglia valore se non assumendolo in modo *surrettizio* dai residui del passato e finendo, in conseguenza di ciò, per determinare una «singolare unione tra il massimo perfezionamento dei mezzi e la massima confusione dei fini» (*ibid.*). Sulla ricostruzione del pensiero moderno e sul suo rapporto con l'ateismo torneremo a breve.

²²⁷ Tale convinzione si fonda infatti «sulla persuasione che gli ideali tradizionali [...] siano ormai definitivamente oltrepassati e tramontati, [...] ma questa idea del loro oltrepassamento è in realtà [...] legata al modo in cui l'epoca della secolarizzazione definisce se stessa», una concezione che, secondo Del Noce, «conosce oggi la sua massima crisi» (*ibid.*, p. 6), alla quale deve essere invece contrapposto il ritorno a quei «valori permanenti» indissolubilmente legati all'esperienza della «metafisica classica» (*ibid.*, p. 17). Vale la pena di sottolineare che con ciò non si intende suggerire «il sogno del ritorno ad una determinata epoca storica» ma, piuttosto, la ricerca di «posizioni nuove», il cui valore dovrebbe consistere in un'«esplicazione di virtualità della tradizione» (*ibid.*, p. 7). Si vedano, a tal proposito, G. F. Lami, *La tradizione in Augusto Del Noce*, Franco Angeli, Milano 2009 e L. Del Pozzo, *Filosofia cristiana e politica in Augusto Del Noce*, I libri del Borghese, Roma 2019. Per certi versi, dunque, il ragionamento di Del Noce è affine a quello di Taylor, perché chiama in causa l'autorappresentazione del *moderno*, solo che tale autorappresentazione è indice della stessa

impedisce al filosofo italiano di suggerire come «tale epoca non possa essere criticata che nella sua totalità»²²⁸. L'ateismo assiologicamente *avalutativo* sarebbe dunque la *cifra* interpretativa del processo di secolarizzazione, dal quale risulta decisamente impossibile «scevrare i motivi progressivi»²²⁹, in virtù della completa identificazione tra ateismo, secolarizzazione, smarrimento del senso della trascendenza e prospettiva anassiologica²³⁰.

Per cogliere meglio il senso e la genesi di queste considerazioni dobbiamo tornare allo scritto di qualche anno prima e da noi poc'anzi citato, nelle cui pagine il percorso del pensiero occidentale moderno era già effettivamente presentato alla luce di tale identificazione, significativamente individuata quale prodotto evolutivo del *razionalismo* filosofico. Ma è opportuno procedere per tappe.

Innanzitutto, dell'ateismo Del Noce individuava «tre forme essenziali e irriducibili: l'ateismo negativo o nichilistico, l'ateismo positivo o politico e l'ateismo tragico, che ha per conclusione la “follia filosofica”»²³¹. Prima di chiarire il valore ed il significato di questa *tripartizione* e prima ancora di spiegare a quali correnti di pensiero faccia riferimento, è opportuno precisare come, per Del Noce, essa possa essere ravvisata unicamente nelle pieghe del pensiero filosofico e politico moderno e contemporaneo, dal momento che, sempre a Suo giudizio, «nessuna delle grandi direzioni del pensiero antico conclude nell'ateismo [...], né si può parlare, a stretto rigore, di ateismo

secolarizzazione e, dunque, ad essa, differentemente da quanto sostiene Taylor, non può che essere contrapposta una rivisitazione della metafisica classica ed una condanna decisamente radicale del percorso scelto dalla modernità. Sotto quest'ultimo punto di vista, dunque, la ricostruzione di Del Noce, come vedremo, si confermerà *sottrattiva*, dal momento che il moderno *prenderebbe* le mosse dalla negazione della trascendenza, sebbene la piena manifestazione di tale prospettiva non si riveli che nel corso del tempo storico.

²²⁸ *Ibid.*, p. 7. Sebbene Del Noce aggiunga «*dal punto di vista del pensiero religioso*», ci sembra che il Suo sia un giudizio dalla portata generale, considerando come l'opzione religiosa sia, nella Sua prospettiva, decisiva, fondante e non meramente accessoria. Il corsivo è nostro.

²²⁹ *Ibid.*

²³⁰ Si vedano, a tal proposito, N. Villani, *Marxismo, ateismo, secolarizzazione. Dialogo aperto con Augusto del Noce*, Editoriale Scientifica, Napoli 2003 e S. Fumagalli, *Gnosi moderna e secolarizzazione nell'analisi di Emanuele Samek Lodovici ed Augusto Del Noce*, PUSC, 2005.

²³¹ A. Del Noce, *Il problema dell'ateismo*, cit., p. 14.

medievale»²³². Si tratta di una precisazione assai rilevante, soprattutto perché non sembra essere suffragata da particolari e dettagliate motivazioni di carattere ricostruttivo ma, piuttosto, appare legata alle premesse concettuali del discorso stesso²³³, e questo per due ordini di motivi. In primo luogo, perché, secondo Del Noce, «il vero ateismo può presentarsi soltanto come momento terminale di una direzione di pensiero *in quanto* negazione di ogni *virtualità* teistica che si trovi in essa»²³⁴ ma, soprattutto, perché «non può esserci ateismo completo che *dopo* il cristianesimo»²³⁵. Le due affermazioni, apparentemente scollegate, si legano e si giustificano reciprocamente, in quanto, sia detto con le stesse parole di Del Noce, «l'ateismo è caratterizzato da un rifiuto *iniziale* del soprannaturale, che è tutt'altra cosa da quel rifiuto della mentalità mitica o magica che i filosofi o anche i cosiddetti atei dell'antichità hanno operato»²³⁶.

Dunque, in primo luogo, si deve parlare di ateismo in presenza di una filosofia che – volendo utilizzare un'espressione fenomenologica - contenga per *essenza* la *negazione* del divino²³⁷ e non di qualsivoglia produzione concettuale

²³² *Ibid.*, p. 347. Sotto questo punto di vista, l'osservazione di Del Noce rappresenta senz'altro la *traduzione* filosofica delle considerazioni antropologiche di Taylor in merito all'*indiscutibilità* della dimensione religiosa nella società e mentalità pre-secolare.

²³³ Ed infatti, dopo aver negato l'esistenza «di un ateismo ellenico» e dopo aver chiarito come la questione filosofica dell'esistenza di Dio nel Medioevo si muovesse, pur prevedendo la «possibilità logica» dell'ateismo, sempre e comunque «all'interno di una concezione sacrale», Del Noce precisa che non intende sostenere «che il dubbio ateo, come dubbio, non sia sempre esistito [...], ma che soltanto nell'età moderna l'ateismo ha potuto presentarsi come conclusione rigorosa di una direzione di pensiero; e che perciò, da un punto di vista di periodizzazione della storia della filosofia, può esser detta *età moderna quella in cui si manifesta il fenomeno dell'ateismo*» (*ibid.*). Anche sotto questo punto di vista, si ravvisa qualche affinità con l'ottica di Taylor, secondo il quale effettivamente l'ateismo rappresenta una specificità del *moderno*, sebbene quest'ultimo non si *risolva*, a suo giudizio, nell'ateismo.

²³⁴ *Ibid.*, pp. 346-347. Il corsivo è nostro.

²³⁵ *Ibid.*, p. 346.

²³⁶ *Ibid.*

²³⁷ Del resto, il riferimento alla negazione della «*virtualità* teistica» si presta assai bene al metodo della variazione d'essenza, applicato, in questa circostanza, all'ateismo, il cui campo di 'estensione' concettuale, prendendo Del Noce le mosse da determinate formulazioni filosofiche della modernità (e dunque dal piano empirico della storicità), viene infine ad essere individuato non solo nella *negazione* dell'esistenza della divinità, ma, piuttosto, nella *negazione* della *possibilità* che ad essa si possa solo far riferimento, una negazione che dunque rappresenta in qualche modo il nucleo di senso *essenziale* dell'ateismo stesso, ciò che residua in modo *invariabile* da ogni sua espressione storica, vale a dire – parafrasando l'A. – l'accettazione totale e definitiva della *virtualità a-teistica*. Si veda, a proposito del metodo della variazione d'essenza, E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, cit., p. 15 e ss.

che a tale conclusione giunga in modo secondario, derivato o parziale; in secondo luogo, il divino di cui si sta parlando non è rappresentato dal *sacro* o dalla religione genericamente intese, ma proprio dalla nozione del *soprannaturale* cristiano. Ed è a questo punto che l'analisi filosofica incontra in modo esplicito il piano storico, in quelli che Del Noce identifica quali «*momenti ateistici nella storia della filosofia*»²³⁸: inteso quale «negazione del soprannaturale», l'ateismo non può infatti che prodursi quale «*momento terminale* di ognuna delle tre fondamentali direzioni moderne che affermano «l'oltrepasamento della religione nella filosofia»²³⁹, vale a dire, del «libertinismo»²⁴⁰, dell'«illuminismo» e della «filosofia classica tedesca con le

²³⁸ A. Del Noce, *Il problema dell'ateismo*, cit., p. 346. Il corsivo è dell'autore.

²³⁹ *Ibid.*, p. 348. Come osserva il curatore dell'introduzione, si tratta di una terminologia senz'altro hegeliana, il cui valore però deve essere *rovesciato* (*ibid.*, pp. XIX-XX), dal momento che l'interesse di Del Noce è quello di porre quale «questione “teoreticamente” prima quella della [...] storia della filosofia» (*ibid.*) e non di giustificarne razionalmente l'evoluzione: in una parola, di affrontare la relazione tra «il problema dell'ateismo e la storia della filosofia come problema», proponendo un riletture critica culminante in un'interpretazione dell'ateismo inteso quale elemento portante ma, appunto, filosoficamente problematico (*ibid.*, pp. 9-10). Il senso di tale *rovesciamento* è dunque quello di passare da una lettura per cui l'*oltrepasamento* della religione (prima nella filosofia e poi, vedremo, nel suo *dissolvimento*) rappresenta un fatto incontrovertibile ed ineluttabile ad una lettura che, problematicamente inserita all'interno del pensiero filosofico moderno, metta in luce l'*impossibilità* concettuale e pratica di tale *oltrepasamento*, in tal modo mostrando l'intrinseca contraddittorietà dell'opzione *ateistica*. Per quanto di nostro interesse, tale legame tra storia della filosofia moderna e ateismo – impostato in termini concettuali prima ancora che storici – non può che concludersi, lo abbiamo detto, in una lettura della storia del pensiero occidentale – e dell'occidente *tout court*, a dire il vero – quale secolarizzazione e, di conseguenza, in una lettura *sottrattiva* di quest'ultima, sebbene, collocando il problema dell'ateismo all'inizio della modernità filosofica, essa presenti di fatto anche una *pars construens* che dovrebbe fondarsi su di una risposta filosoficamente adeguata ad una questione, quella dell'ateismo, *effettivamente* esistente. In altri termini, Del Noce sostiene che la piega secolarizzata sarebbe (stata) evitabile assumendo il *problema* dell'ateismo quale elemento *paradigmatico* del moderno. Si vedano, a tal proposito, le pp. 377-551, dedicate al pensiero di Pascal e alla sua attualità. La questione è senza dubbio interessante ma esula dai nostri interessi, principalmente volti ad analizzare la *genesì* dell'ateismo. In merito alle questioni affrontate, è possibile fare riferimento a P. Armellini, *Razionalità e storia in Augusto Del Noce*, Aracne editrice, Roma 2015 e a M. Borghesi, *Augusto Del Noce. La legittimazione critica del moderno*, Marietti 1820, Genova-Milano 2011.

²⁴⁰ «Visto naturalmente in quell'aspetto superiore che è il *libertinage érudit* del '600» (*ibid.*, p. 348). Il riferimento al libertinismo quale momento fondamentale dell'*ateismo* è presente anche in É. Gilson, *L'ateismo difficile* [1979], Vita e Pensiero, Milano 1983, p. 19, un libello che, come vedremo, presenta delle interessanti affinità con la riflessione di Del Noce. A proposito del libertinismo, si veda T. Gregory, *Il libertinismo nella prima metà del '600: stato attuale degli studi e prospettive di ricerca*, in T. Gregory - G. Paganini – G. Canziani – O. Pompeo Caracovi – D. Pastine (a cura di), *Ricerche su letteratura libertina e letteratura*

due forme assolutamente opposte e inconciliabili di Marx e Nietzsche» che ne rappresentano l'ultima evoluzione e che dimostrano come, nella storia del pensiero, si diano «due posizioni *essenziali* di ateismo, l'ateismo negativo, o quel che suol dirsi nichilismo che consiste nella dichiarazione della fine di un mondo sovrasensibile che abbia potere di obbligazione» ed «un ateismo positivo che vuole appunto essere la critica più rigorosa di questo nichilismo»²⁴¹. Possiamo dunque ad analizzare, una per una, le direzioni dell'ateismo moderno.

Il fatto che Del Noce indichi il pensiero libertino tra le direzioni fondamentali dell'ateismo moderno rappresenta senz'altro uno degli aspetti più originali, e invero più difficili, della Sua riflessione e si fonda sull'idea per la quale in esso si manifesta in modo esplicito il *tratto* identificativo dell'ateismo *negativo* o *nichilistico*, vale a dire quella perfetta identificazione tra la *negazione* di Dio e la negazione della *possibilità* di una morale e di una scienza politica fondate solamente sull'uomo. Il pensiero libertino, dunque, deve essere assunto «nella sua espressione più rigorosa» e non semplicemente confuso con «un atteggiamento pratico», né con un semplice materialismo²⁴². Più in generale, secondo Del Noce, nelle pieghe della sua evoluzione è possibile ravvisare alcuni dei temi della «miscredenza» rinascimentale; sebbene, infatti, il '500 sia stato

clandestina nel '600. Atti del convegno studio di Genova (30 Ottobre - 1 Novembre 1981), La Nuova Italia, Firenze 1981, pp. 3-47.

²⁴¹ A. Del Noce, *Il problema dell'ateismo*, cit., p. 348. Curiosamente, Gilson definisce 'positivo' l'ateismo nichilistico che culminerebbe nella concezione nietzscheana, in quanto fondato sulla dogmatica «certezza [...] che nulla che risponda alla parola "dio" esiste in realtà» (É. Gilson, *L'ateismo difficile*, cit., p. 13). Si tratta, per Gilson, dell'«ateismo filosofico» (*ibid.*, pp. 15-22), al quale devono comunque essere affiancati «l'ateismo scienziato» (*ibid.*, pp. 31-33), «l'ateismo di indifferenza» (*ibid.*, pp. 23-25) e «l'ateismo proletario» (*ibid.*, pp. 34-38). Alla natura *positiva* del primo e del secondo (*positiva* perché, sebbene dogmatica, comunque speculativa) si affianca la natura meramente *pratica* degli altri due.

²⁴² A. Del Noce, *Il problema dell'ateismo*, cit., p. 23. Tale espressione può essere individuata nella figura del barone De Sade «la cui opera è l'enciclopedia più completa dei motivi dell'ateismo libertino nella sua forma settecentesca, in cui c'è certamente qualcosa da trarre dal punto di vista filosofico, ma come chiarimento dell'impossibilità di congiungere l'ateismo negativo, giunto alle sue conclusioni ultime, con una morale umanitaria» (*ibid.*, p. 30). Detto in altri termini, «il punto essenziale del suo pensiero è [...] la complementarità tra la negazione di Dio, visto come il *colpevole originale*, e la negazione dell'altro» (*ibid.*). A proposito di de Sade, si vedano P. Salatino, *Sade. L'ultimo dei libertini*, Castelvechio, Roma 2011, incentrata su di una ricostruzione biografico-concettuale dei temi ricorrenti nelle opere di de Sade e, relativamente al problema del rapporto con la divinità, P. Sollers, *Sade contre l'Être suprême. Sade dans le Temps*, Gallimard, Paris 2014 (2 ed.).

«un secolo complessivamente cristianissimo», in esso si ritrovano «i germi che portano alla sintesi bruniana e al successivo ateismo libertino»²⁴³. Il riferimento ad un certo naturalismo ed anti-miracolo rinascimentale è piuttosto chiaro, sebbene sottinteso²⁴⁴; più interessante, invece, e senz'altro più intricato, il riferimento a Giordano Bruno. Secondo Del Noce, infatti, Questi avrebbe effettivamente esercitato una vera e propria «sotterranea influenza [...] sull'irreligione», e dunque *esattamente* sul pensiero libertino «del '600 e del primo '700»²⁴⁵, principalmente per aver *ribaltato* il significato concettuale e religioso della *caduta* e del *peccato originale*, salutati quali momenti «necessari» e «salutari», stabilendo in conclusione che «la moralità dell'uomo non è innocenza, ma conoscenza del bene e del male», in tal modo aprendo le porte ad una concezione per la quale di tale processo conoscitivo la narrazione biblica sarebbe in fondo rappresentazione - conclusione cui arriverà Spinoza che riprenderà i temi del brunismo in chiave razionalistica depurandoli proprio dal libertinismo – meramente *allegorica*²⁴⁶. Volendo, dunque, sintetizzare, il pensiero libertino, nella sua forma *compiuta*, si presenta quale esplicita espunzione del divino e del soprannaturale dalla natura umana e tale espunzione - che finisce per investire il piano della morale rendendone qualsiasi formulazione - sembra essere determinata propria dalla negazione della nozione, *cristianissima*, di peccato, sebbene tale negazione, in un primo momento, abbia inteso liberare la natura umana da un *ardello* teologico di così ampia portata. Il sotteso di questa ricostruzione, e avremo modo di chiarirlo, consiste nell'identificare la *negazione* del *soprannaturale* con la negazione del carattere *negativo* del *peccato originale* ed il merito - se così si può dire - del pensiero libertino consisterebbe nel mostrare chiaramente come da tale duplice (triplice?)

²⁴³ A. Del Noce, *Il problema dell'ateismo*, cit., pp. 28-29.

²⁴⁴ Esempio fra tutti, la filosofia di Pomponazzi, in modo particolare nel notissimo testo *De Incantationibus* in cui Questi, in esplicita contrapposizione al pensiero di San Tommaso, si propose di individuare delle spiegazioni razionali ai presunti eventi miracolosi (P. Pomponazzi, *Le incantazioni* [1556], a cura di V. Verrone Compagni, Scuola Normale Superiore, Pisa 2014).

²⁴⁵ A. Del Noce, *Il problema dell'ateismo*, cit., pp. 22-23.

²⁴⁶ *Ibid.*, pp. 22-26. Il riferimento è a B. Spinoza, *Tractatus theologicus politicus. Trattato teologico-politico* [1670], a cura di P. Totaro, Bibliopolis, Napoli 2007; l'opera più significativa di Bruno, cui evidentemente fa riferimento Del Noce, è invece G. Bruno, *Lo spaccio della bestia trionfante* [1584], a cura di M. Ciliberto, Fabbri, Milano 1996.

negazione consegua inevitabilmente la negazione di qualsiasi *momento* di positività che pure, in principio, si intendeva ravvisarvi²⁴⁷.

Il «carattere peculiare» dell'Illuminismo, invece, è che in esso «si trovano associati tre momenti di pensiero che nella prima metà del '600 apparivano contrastanti, la critica libertina della tradizione, gli indirizzi della religione e del diritto naturale – che a contatto di tale critica trapassano dalla tendenza conciliativa alla rivoluzionaria – e lo spirito della nuova scienza»²⁴⁸. Sotto questo punto di vista, dunque, il pensiero illuministico realizzerebbe un'inedita sintesi dei momenti *negativi* dell'ateismo, ravvisabili nel libertinismo; dei momenti *positivi* dell'ateismo, ravvisabili, pur con qualche semplificazione che siamo necessariamente costretti ad operare, nell'umanitarismo di cui

²⁴⁷ In termini ancora più radicali, potremmo dire che il *libertinismo* dimostrerebbe come dalla negazione del *sovranaturale* deriverebbe inevitabilmente anche la negazione del *naturale*, con tutte le implicazioni etiche, morali e filosofiche che ne conseguono, l'ateismo negativo confermando che non c'è possibilità coerente di assumere la nozione di natura umana e dunque la formulazione di una *qualsiasi* morale che ad essa faccia riferimento, prendendo le mosse dalla negazione della caduta originaria e, cosa ancora più rilevante, dalla *negazione* del valore *negativo* di quest'ultima. Perciò, in conclusione, nessun «*oltrepassamento* della religione nella filosofia» (*ibid.*, p. 348) è *coerentemente* possibile. Sul tema, che si è solo accennato, avremo modo di tornare. È infine degno di nota come, secondo Del Noce, il vero maestro degli scrittori libertini sia stato Machiavelli, vero punto di partenza dell'*ateismo* in politica (*ibid.*, p. 353) e che, a suo giudizio, «non c'è ateismo, in senso proprio [...] prima di Machiavelli [...] e poco importa se Machiavelli sia stato o no ateo; il machiavellismo lo è» (*ibid.*, p. 347). In buona sostanza, e prescindendo dalle considerazioni relative all'ateismo politico che non abbiamo modo di affrontare, ciò che accade al pensiero libertino è di affermare la consustanzialità dell'*assenza* del divino, del sovranaturale e della morale sia nella natura che nella politica. In merito al pensiero politico di Machiavelli, in questa sede, si può solo fare riferimento all'imprecindibile lavoro di G. Sasso, *Niccolò Macchiavelli* [1958], Vol 1: *Il pensiero politico*, Vol. 2: *La storiografia*, Il Mulino, Bologna 1993.

²⁴⁸ A. Del Noce, *Il problema dell'ateismo*, p. 348. Tale 'trapasso' del diritto naturale è senz'altro rappresentato dal passaggio, di cui si è detto, dal giusrazionalismo moderno al giusnaturalismo *illuministico*, con particolare riferimento alla declinazione *rivoluzionaria* di Rousseau; se vogliamo, tale 'trapasso', può anche essere considerato analogo al passaggio dal diritto naturale moderno quale strumento di *legittimazione* dell'ordine sociale e politico al diritto naturale quale strumento di *costruzione* di un *nuovo* ordine di cui parla Taylor, sebbene Questi si riferisca al pensiero di Locke, che, come vedremo, Del Noce associa semplicemente all'immanentismo empirista e sebbene l'orientamento del filosofo inglese sia completamente diverso da quello del pensatore ginevrino.

Rousseau, col suo ritorno alla natura originaria, è rappresentante privilegiato²⁴⁹ e dei momenti *scientifici* legati alla scoperta del metodo sperimentale²⁵⁰.

Con il riferimento a Rousseau ci troviamo di fronte ad un *momento* chiarificatore dell'ateismo di grande rilevanza dal momento che, nel suo pensiero, la negazione del peccato originale si lega «all'idea della possibilità di un ordine nuovo secondo natura» e non, come nelle considerazioni precedenti, ad una semplice lettura positiva o allegorica della colpa²⁵¹. Sotto questo punto di vista, dunque, il pensiero di Rousseau manifesta uno dei significati più pregnanti della nozione di «Rivoluzione», cui Del Noce assegna un ruolo fondamentale nello sviluppo e manifestazione dell'ateismo moderno, in questo caso letta quale «categoria ideale a cui si giunge attraverso un processo filosofico» e non semplicemente quale «rivolta», sovvertimento dell'ordine «giuridico-politico» o momento «etico-politico» di «sorgimento»²⁵². Tale processo, infatti, si propone null'altro che «la liberazione, per via politica, dell'uomo dall'“alienazione” a cui si trova costretto dagli ordini sociali finora realizzati e che ha la sua radice soltanto nella struttura di tali ordini»; ciò determina «la sostituzione della politica alla religione, nella liberazione dell'uomo, dato che il male è conseguenza della società, diventata oggetto di imputabilità, e non di un peccato originale»²⁵³. Pertanto, Rousseau, tentando

²⁴⁹ *Ibid.*, p. 361 e ss. Il riferimento di Del Noce al ritorno ad una natura 'originaria' è senz'altro analogo a ciò che Taylor definisce l'idea di una «prima religione della specie umana» (C. Taylor, *L'età secolare*, cit., p. 374). Il riferimento, dunque, è principalmente a Jean-J. Rousseau, *Discorso sull'origine e i fondamenti della diseguaglianza fra gli uomini* [1755], in Id., *Scritti politici I*, Laterza, Roma-Bari, 2009 e a Jean-J. Rousseau, *Il contratto sociale* [1762], Laterza, Roma-Bari 2019.

²⁵⁰ Di tale *momento* di pensiero, diremo meglio in seguito: per ora basta indicare come Del Noce non dedichi ad esso un ruolo filosoficamente specifico, limitandosi a chiarire come il metodo scientifico, nella sua origine, implichi soltanto «un ateismo metodico che per sé ha il significato di spiegazione dei fenomeni senza intervento di cause trascendenti, e non affatto di negazione di Dio» (A. Del Noce, *Il problema dell'ateismo*, cit., p. 345). Differente sarà, come avremo modo di vedere, l'applicazione *positivistica* di tale metodo, nella sua associazione con lo *scetticismo* e l'*agnosticismo*.

²⁵¹ *Ibid.*, p. 362.

²⁵² *Ibid.*, pp. 360-361.

²⁵³ *Ibid.*, pp. 361-362.

l'«oltrepassamento della religione nella filosofia»²⁵⁴, dimostra la «*correlazione tra l'elevazione della politica a religione e la negazione del soprannaturale*»²⁵⁵.

Lo strumento di tale trasformazione è rappresentato dall'«idea del ritorno allo stato di natura», presentato come privo di quel peccato che non una caduta originaria, ma piuttosto la società politica, avrebbe in realtà determinato²⁵⁶; libera dall'idea di peccato, la «natura si confonde con un istinto divino che opera la distinzione infallibile del bene e del male, che insegna che la giustizia è immutabile ed eterna, che tutto non finisce con la vita, e che l'immortalità dell'anima, ristabilendo l'ordine, giustifica la Provvidenza; che l'uomo non è soltanto un essere sensitivo e passivo, ma attivo e intelligente, che non è l'accidente di una natura cieca, ma il centro privilegiato di un mondo che è stato fatto per lui»²⁵⁷. Senonché, tali considerazioni, che contengono degli elementi di forte religiosità, si infrangono nella premessa che postula la negazione del peccato: sicché, ciò che di esse *permane* altro non è che la sostituzione della «liberazione politica» alla «liberazione religiosa»²⁵⁸, vero e proprio indice dell'ateismo *positivo*, destinato ad evolversi in forma compiuta nel marxismo, in seguito alla ricezione e al *ribaltamento* della dialettica hegeliana²⁵⁹. Detto in termini *teologici*, attraverso la mediazione del pensiero di Rousseau, «i dogmi della Caduta e della Redenzione vengono trasferiti sul piano dell'esperienza storica»²⁶⁰.

²⁵⁴ *Ibid.*, p. 348.

²⁵⁵ *Ibid.*, p. 362. Il corsivo è dell'autore.

²⁵⁶ *Ibid.*, p. 363.

²⁵⁷ *Ibid.* Tali considerazioni vanno effettivamente nel senso dell'idea di Taylor secondo cui l'ateismo immanentista ed antropocentrico si radica *profondamente* nella trasformazione secolare dell'atteggiamento religioso, ponendo in quest'ultimo le sue basi, ad un tempo ottimistiche e paradossali.

²⁵⁸ *Ibid.*, p. 364.

²⁵⁹ *Ibid.*, pp. 363-364.

²⁶⁰ *Ibid.* La negazione del soprannaturale e del peccato originale, dunque, in questo caso *trasferiscono* la duplicità della natura umana – teologicamente determinata dalla caduta originaria, per come la presentava il racconto biblico - sul piano *immanente* della storia, assegnando alla politica il compito di far 'quadrare i conti'. Sotto questo punto di vista, è particolarmente interessante il duro trattamento riservato da Maritain a Rousseau, considerato uno dei «Tre Riformatori» che avrebbero dato vita al pensiero moderno; il filosofo francese riassume infatti così le riflessioni giuridico-filosofiche del pensatore ginevrino in merito al rapporto tra natura, libertà e uguaglianza: «*La natura è lo stato primitivo delle cose, al quale esse devono fermarsi, o che esse devono restituire per soddisfare alla propria essenza*; o anche

la natura è l'esigenza essenziale, divinamente deposta nelle cose, d'un certo stato primitivo o di pre-cultura, che le cose son fatte per realizzare» e proprio «da questo mito della natura uscirà logicamente il dogma della Bontà naturale [...]; lo stato di libertà [...] è lo stato primitivo di cui l'essenza dell'uomo e la divina disposizione esigono il mantenimento» ed essendo «la Libertà [...] un'esigenza assoluta della Natura, qualsiasi soggezione all'autorità di un qualsiasi uomo è contraria alla Natura» [...]; la Natura chiede che l'uguaglianza più stretta sia instaurata tra gli uomini, di modo che in ogni stato politico [...] una uguaglianza sociale assoluta debba [...] compensare le ineguaglianze naturali» (J. Maritain, *Tre riformatori. Lutero – Cartesio – Rousseau* [1937], Morcelliana, Brescia 1990, pp. 163-165). Se i miti moderni dell'uguaglianza e della libertà derivano dunque direttamente dall'idea della bontà naturale, la quale a Maritain nell'altro appare se non la santificazione «del rifiuto della grazia» (*ibid.*, p. 150), la loro realizzazione nel «contratto sociale» e nella «volontà generale» non potrà che essere formulata «in maniera interamente ed assurdamente utopistica», attraverso una legge che «emanerà non più dalla ragione, ma dal numero», frutto di una sovranità popolare che si esprimerà attraverso «un legislatore [...] superuomo che guida la Volontà generale» (*ibid.*, pp. 167-173). Sicché, ciò che deriva dalla parabola di una natura considerata intrinsecamente buona, altro non è che è la negazione della naturale socievolezza dell'essere umano, dal momento che il compito principale della volontà politica consisterà proprio nel ricreare tale socialità, allo scopo di emendarla dalle perversioni che ad essa, nel tempo, si sono sovrapposte e che rappresentano un ostacolo alla realizzazione dei principi dell'uguaglianza e della libertà (*ibid.*, pp. 173-174). Per questo motivo, dice Maritain, Rousseau si presenta a tutti gli effetti come un «Santo della natura» (*ibid.*, p. 129) il quale, operando sulla base di una fortissima sensibilità religiosa, non può che condurre inevitabilmente alla corruzione dello spirito cristiano (*ibid.*, p. 174 e ss.). Per quanto di nostro interesse, in queste parole ci sembra di poter cogliere come una tale negazione della socialità naturale - che peraltro Maritain imputa anche al giusrazionalismo di Grozio in quanto fondata sulla negazione di quel «consensus ammesso dagli antichi all'origine delle società umane» (*ibid.*, p. 168) - e la conseguente idea di una sua riedificazione per via politica non sia poi così diversa dall'idea di Taylor secondo cui, alle soglie del '700, ci troviamo di fronte, alla progettazione di una nuova socialità; né ci sembra di ravvisare grandi differenze con la prospettiva di Del Noce il quale sottolinea come tale perversione del Cristianesimo, in fondo, altro non rappresenti che il desiderio rivoluzionario - impossibile da realizzare - di tenere insieme politicamente due nature, negando la condizione decaduta della natura umana e conservando, questo il punto dirimente, l'aspirazione al suo perfezionamento. Sicché, per Maritain, come già accennato nel capitolo precedente, nel giusnaturalismo illuministico si determina effettivamente il capovolgimento dei principi del diritto naturale cristiano sul piano della pura immanenza ma, al tempo stesso, tale capovolgimento, posta la concezione filosoficamente contraddittoria su cui intende fondarsi, si mostra al tempo stesso in tutta la sua impossibilità ed incompiutezza. La conseguenza importante di tale considerazione, tuttavia, è che, proprio nelle pieghe di tale lettura della modernità filosofica, come avremo modo di sottolineare in seguito, risiedono le ragioni per cui, nella prospettiva di Maritain, non risulterà affatto necessario respingere in assoluto l'uguaglianza e la libertà dei moderni e, più in generale, tutti i principi della modernità giuridica, in primis i diritti dell'uomo, restando di fatto aperto uno spazio per una loro declinazione nell'ottica di un «umanesimo teocentrico [...] veramente cristiano» (J. Maritain, *Umanesimo integrale*, [1936], Borla Editore, Torino 1962, p. 81). Come vedremo, la critica di Del Noce, pur attribuendo alle premesse da cui prende le mosse l'ateismo moderno il medesimo grado di contraddittorietà, assumerà forme più radicali. Sul tema, decisamente delicato, del passaggio del pensatore francese da una posizione di intransigenza verso la modernità ad una prospettiva di apertura, si veda F. Yves, *Pour une restauration du politique. Maritain l'intransigeant, de la Contre-Révolution à la démocratie*, Têqui, Paris 1999.

In conseguenza di ciò, particolarmente significativa appare la lettura dell'idealismo hegeliano che a Del Noce si presenta come «una purificazione dell'idea di Dio» intesa quale «passaggio dal Dio trascendente al divino immanente»²⁶¹, tesa a risolvere «il cristianesimo nella storia dello spirito mondiale»²⁶². Tale purificazione è però in realtà *dissoluzione*, perché prende anch'essa le mosse dalla negazione della *negatività* della peccato originale e, soprattutto, della caduta che ne consegue; per Hegel, infatti, «la grandezza del cristianesimo è evidentemente di dare al mondo la nozione di questa sfida del primo uomo, ma la sua debolezza è di vedervi una colpa», laddove essa deve invece essere considerata in prospettiva dialettica ed evolutiva, quale momento di *conoscenza* attraverso il quale l'uomo, affrancandosi dalla *natura*, si rende consapevole della propria condizione effettivamente *divina*, null'altro rappresentando il racconto biblico che il «mito eterno attraverso cui [questi] diventa veramente uomo»²⁶³. Sicché, essendo quello della caduta un *mito*, è nel momento della Creazione che deve essere individuato, vale a dire nel momento in cui l'Idea di Dio si mostra, staticamente, come Natura, mentre l'aspirazione di Adamo a diventare «simile a Dio» viene a rappresentare null'altro che «il ricordo della sua origine divina»²⁶⁴. Ciò che Hegel in tal modo tenta è «un oltrepassamento del cristianesimo che non sia annullamento» ma piuttosto *inveramento*²⁶⁵; un inveramento che assume le forme della «dissoluzione nel pensiero della realtà del finito», da cogliersi secondo la prospettiva razionale e dialettica del filosofo, colui che appare in grado di «porsi dal punto di vista dell'essere considerato nella sua totalità»²⁶⁶.

Tuttavia, il valore di tale dissoluzione, secondo Del Noce, non può in alcun modo essere *effettivamente* conservativo; al contrario, contribuisce a rendere ancora più manifesto il piano storicamente *inclinato* dell'ateismo. Prendendo in prestito le parole di Kojève, Del Noce sottolinea come lo spirito di

²⁶¹ A. Del Noce, *Il problema dell'ateismo*, cit., p. 352.

²⁶² *Ibid.*, p. 36.

²⁶³ *Ibid.*, p. 25.

²⁶⁴ *Ibid.*, pp. 25-26.

²⁶⁵ *Ibid.*, p. 26.

²⁶⁶ *Ibid.*, p. 357. Si veda, a tal proposito, S. Fumagalli, *Gnosi moderna e secolarizzazione nell'analisi di Emanuele Samek Lodovici ed Augusto Del Noce*, cit.

cui parla Hegel non rappresenti neanche lontanamente il *riflesso* di un Dio trascendente ma, piuttosto, «l'Uomo nel mondo», mostrando in tal modo la «differenza irriducibile col pensiero cristiano», riconducibile al fatto che per quest'ultimo «lo spirito [...] è eterno ed infinito, mentre lo Spirito di cui parla Hegel è essenzialmente finito e mortale». Se c'è, infatti, qualcosa che caratterizza dal profondo la dialettica hegeliana, non è la risoluzione del *finito nell'infinito*, secondo la celeberrima definizione, ma piuttosto «l'introduzione dell'idea della morte» nella teologia, cosa che determina la sua inevitabile trasformazione in «antropologia». In altri termini, Hegel «vuole operare il trasferimento in filosofia dell'unica tradizione veramente antropologica, quella giudaico-cristiana», per realizzare una filosofia che spieghi «come e perché l'Essere si realizzi non solamente come Natura e Mondo naturale, ma anche come Uomo e mondo storico». A tale natura, che dunque diventa ostacolo, peccato originale, sintomo mitologico di caduta, l'Uomo deve e può opporsi per cercare di costruire un mondo realmente umano che sia, appunto un mondo storico²⁶⁷. Secondo Del Noce, dunque, Hegel opererebbe «*la sostituzione dell'agonismo con la natura all'agonismo contro il peccato*»²⁶⁸: applicando infatti «la nozione giudaico-cristiana dell'individualità libera e storica, ignota all'antichità pagana», Hegel intese cogliere l'intrinseca contraddittorietà della concezione cristiana tradizionale che postula l'esistenza di uno spirito infinito ed eterno, dal momento che «l'Essere infinito è di necessità l'essere statico-dato "naturale" eternamente identico a sé; e l'essere dinamico "creato o creatore", ossia "storico" e "spirituale" è necessariamente limitato nel tempo, cioè essenzialmente mortale». Sicché, assumendo il rapporto tra infinito e finito in chiave razionale e mondana e non teologico-soprannaturale, ne conseguiva inevitabilmente che «l'uomo può essere un individuo storico solo a patto di essere *mortale* nel senso proprio e pieno del termine, ossia finito e cosciente della propria finitezza»; il che implicava la necessità di negare qualsiasi possibilità di esistenza umana al di là della stessa natura, del tempo e della storia.

²⁶⁷ Cfr. A. Kojève, *La dialettica e l'idea della morte in Hegel* [1947], Einaudi, Torino 1948, p. 154 e ss., p. 201 e ss. e p. 246 e ss.

²⁶⁸ A. Del Noce, *Il problema dell'ateismo*, cit., p. 357. Il corsivo è dell'autore.

In conclusione, per Hegel, e qui finisce il lungo riferimento a Kojève, «non c'è Spirito fuori dell'Uomo, vivente nel mondo» e «la filosofia “dialettica” o antropologica di Hegel» è, in ultima analisi, «una filosofia della morte»²⁶⁹.

Questa lettura ateistica di Hegel, che lo stesso Del Noce definisce «storicamente discutibile», possiede, a suo giudizio, tuttavia il grande merito di orientare il lettore ad intendere «in tutta la pienezza del suo significato il passaggio dal razionalismo teologico hegeliano all'ateismo radicale» del pensiero marxista²⁷⁰. Ciò che stiamo per affrontare.

²⁶⁹ Cfr. A. Kojève, *La dialettica e l'idea della morte in Hegel*, cit., pp. 156-157.

²⁷⁰ A. Del Noce, *Il problema dell'ateismo*, cit., p. 358. Una lettura che inverte volutamente il *senso* della «storia del mondo» secondo Hegel, la quale si rivela quale «superamento della condizionatezza storica nel Sapere dello Spirito assoluto», nella cui «Verità [...] la Ragione è per sé libera», essendo «la Necessità e la Natura e la Storia [...] al servizio della rivelazione dello Spirito Assoluto» (G.W. F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio* [1830], Bompiani, Milano 2000, p. 867, p. 877 e p. 879). Spirito Assoluto che si dimostra tale nell'«elevazione [...] fino a Dio» (*ibid.*, p. 879) e che si realizza attraverso le forme dell'Arte, della Religione e della Filosofia (*ibid.*, pp. 897-941), proprio perché «l'Idea eterna essente-in-sé-e-per-sé si attiva, si produce e gode di se stessa eternamente come spirito assoluto» (*ibid.*, p. 941), tracciando, quindi, i contorni di una dialettica dell'*eternità*. Tuttavia, è senz'altro vero che, in tale dialettica, la mortalità (e la sua accettazione, perlomeno se confrontata con la prospettiva, soprannaturalistica, di Del Noce) pure gioca un ruolo essenziale. Si veda quanto scrive Hegel a conclusione della *Fenomenologia dello Spirito*: «La Storia [...] è il farsi che si attua nel sapere e media se stesso, - è lo spirito alienato nel tempo; ma questa alienazione è altrettanto alienazione di se stessa; il negativo è il negativo di se stessa. Questo farsi presenta un torpido movimento e una successione di spiriti, una galleria di immagini, ciascuna delle quali, provveduta della completa ricchezza dello spirito, si muove con tanto torpore proprio perché il Sé ha da penetrare e da digerire tutta questa ricchezza della sua sostanza» (G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito* [1807], La Nuova casa Editrice, Firenze 1996, pp. 495-496). Se, infatti, «il sapere non conosce soltanto sé, ma anche il negativo di se stesso o il suo limite», e conoscere quest'ultimo «vuol dire sapersi sacrificare [e] questo sacrificio è l'alienazione, in cui lo spirito presenta il suo farsi spirito nella forma del *libero, accidentale accadere*, intuendo fuori di lui il suo puro Sé come il tempo» (*ibid.*, p. 495), allora, nel farsi storico del sapere che accompagna il corso della storia del mondo, si compie e si supera al tempo stesso l'alienazione della finitudine, ma ci troviamo di fronte ad un superamento che si presenta nelle forme, esplicite, del *sacrificio* di quella stessa *inseità* che assume forma storico-temporale. Prosegue infatti Hegel: «Il regno degli spiriti che in questo mondo si è foggiato nell'esserci, costituisce una successione in cui uno spirito ha sostituito l'altro e ciascuno ha preso in consegna dal precedente il regno del mondo. La meta di questa successione è la rivelazione del profondo; e questa rivelazione è il *concetto assoluto*; questa rivelazione è quindi il togliere dalla profondità del concetto [...] la negatività di quest'Io in se stessa, la quale è la sua alienazione [...], ed anche il suo *tempo* - il tempo per cui quest'alienazione si aliena in se stessa e [...] nel *Se*. La *meta*, il sapere assoluto o lo spirito che si sa come spirito, ha a sua via la memoria degli spiriti come essi sono in loro stessi [...]. La loro conservazione secondo il lato del *libero esserci* apparente nella forma dell'*accidentalità*, è la storia; ma secondo il lato della loro organizzazione concettuale, è la *scienza del sapere apparente*; tutti e due insieme [...] costituiscono la commemorazione ed il

Il marxismo e la sua evoluzione storico-politica si presentano a Del Noce come i prosecutori del pensiero rivoluzionario cui l'illuminismo, segnatamente attraverso le idee di Rousseau, aveva aperto le porte, ponendo come centrale la questione della costruzione di un mondo *nuovo* in cui fosse restaurata la purezza originaria della natura. Senonché, il marxismo e il comunismo, come già accennato, di tale idea rappresentano la forma compiuta, in quanto, recependo la prospettiva dialettica proposta dall'hegelismo, eliminano l'idea di un ritorno alle origini, collocando piuttosto la propria prospettiva rivoluzionaria sul piano *dell'immanenza storica futura*²⁷¹. D'altro canto, appare assai dirimente la critica che Marx opera del pensiero di Hegel, *rovesciandone* le categorie teologiche. Questi, infatti, si «accorda con Hegel nell'assunto fondamentale del suo pensiero, “la riconciliazione con la realtà”, nel suo significato teoretico come in quello storico culturale [...], ma si domanda se non sia contraddittorio intendere tale riconciliazione nella forma della “comprensione”»: se, dunque, «nel suo significato teoretico l'assunto hegeliano è il risultato della critica di ogni teologizzazione del finito, [...] onde la sua critica dell'infinito separato, reso finito nella sua opposizione al finito, critica che è la condizione del passaggio alla riconciliazione con la realtà, dell'assumere l'hegelismo aspetto di filosofia mondana», è pur sempre vero che «la conclusione hegeliana della filosofia e della storia è conseguenza del permanere in Hegel della figura dell'idealismo – ossia della riconciliazione cercata nell'*umanizzazione* del divino con la conseguente figura dell'uomo “autocoscienza” - o della conservazione, implicita

calvario dello spirito assoluto, l'effettualità, la verità e la certezza del suo trono, senza del quale esso sarebbe l'inerte solitudine; soltanto [...] dal calice di questo regno degli spiriti/sale a lui spumeggiando la sua infinità» (*ibid.*, p. 496). Se ciò che preme a Del Noce è la conservazione della relazione e distinzione tra Uomo e Dio nell'ottica del progetto soprannaturale di salvezza, non c'è dubbio che qui non ve ne è che traccia alcuna, dal momento che, come dice lo stesso Hegel, «la considerazione esoterica di Dio e dell'identità, come pure della conoscenza e dei concetti, [...] è la Filosofia stessa» (G.W. F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, p. 937), il che, al di là di ogni ragionevole dubbio, esclude qualsiasi apertura verso la *trascendenza* e giustifica, nell'equazione instaurata da Del Noce tra la perdita di quest'ultima e l'ateismo, la definizione della dialettica hegeliana come «dialettica della morte». Come avremo modo di vedere, si tratta di una 'dialettica' assai affine a quella che emerge dal *detto* di Anassimandro, posta naturalmente la sottovalutazione degli elementi teologico-progressivi dell'hegelismo che, lo si sarà capito, a Del Noce appaiono nulla di più che una *mistificazione* del cristianesimo

²⁷¹ *Ibid.*, p. 363.

nel superamento dialettico della religione nella filosofia, del “cristianesimo moderno»²⁷². Pertanto, «con lo Spirito si introduce necessariamente l'*in te ipsum rede* con le sue conseguenze: l'ascetica della conoscenza, ossia il soggetto finito per “comprendere” deve “elevarsi” ad una tale universalità che gli diventi indifferente la sua esistenza o meno nella realtà finita, e in virtù di questa ascesi l'immanenza del razionale nel reale diventa la teologizzazione della realtà storica», arrivando «al senso della riconciliazione con la realtà sancito nella celebre prefazione *alla Filosofia del Diritto*»²⁷³. In sintesi, «il risultato della filosofia di Hegel contraddice il suo punto di partenza; si era raggiunta l'immanenza sulla base della critica della teologizzazione del finito; mercé lo Spirito e il “Dio immanente” l'immanenza diventa teologizzazione di una realtà empirica»²⁷⁴. Pertanto il marxismo, collocando il processo dialettico sul piano storico ed immanente della finitudine e, soprattutto, del riconoscimento non mistificato di quest'ultima, si pone *esplicitamente* quale filosofia *atea* fondata sulla negazione della caduta e del peccato originale, in tal modo *spostando* sul piano della storia futura la costruzione di quel mondo nuovo del quale, a-dialetticamente, parlava già Rousseau e che può a buona ragione essere considerata l'*eco* – storica, atea ed immanente – della natura umana *prima* della caduta²⁷⁵.

²⁷² *Ibid.*, pp. 239-240.

²⁷³ *Ibid.*, p. 240. «Ciò che è razionale è reale; ciò che è reale è razionale» (G. W. F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, cit., p. 14). In tale ricostruzione del pensiero marxiano e della relazione di quest'ultimo, Del Noce ha certamente presenti K. Marx, *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel* [1843], Editori Riuniti Univ. Press, Roma 2021, manoscritto rinvenuto e pubblicato postumo dai ricercatori sovietici nel 1927 in cui è forte la vicinanza di Marx a Rousseau e Id., *Manoscritti economico-filosofici del 1844* [1844], Einaudi, Torino 2004, nonché, naturalmente, Id., *La sacra famiglia* [1845], Editori Riuniti, Roma 1972.

²⁷⁴ A. Del Noce, *Il problema dell'ateismo*, cit., p. 240.

²⁷⁵ Al tempo stesso, e a questo Del Noce dedica particolare attenzione, il marxismo si presenta come una filosofia della prassi e dell'azione, intrinsecamente ancorato alla necessità di dover portare, quale prova della propria validità, non una teoria ma la stessa realizzazione storica e pratica del proprio scopo. Una logica che non può che *autocontraddirsi*, caratterizzandosi il marxismo quale «non filosofia», interamente tesa nello sforzo di giustificare storicamente (e, dunque, positivamente) l'opzione ateistica, non potendo i fatti che contraddire tale prospettiva (si vedano a tal proposito, soprattutto le pp. 213-292). Una dinamica, quella relativa al marxismo ed alla sua evoluzione, cui Del Noce ha dedicato uno dei suoi lavori più importanti, significativamente intitolato, *Il Suicidio della rivoluzione*, Rusconi, Milano 1978, sul quale ci è purtroppo impossibile soffermarci se non sottolineando come l'*oltrepassamento* della religione in filosofia, giunto a questo stadio, si cimenta nell'*uccisione* della stessa filosofia. Solo che tale

Venendo a Nietzsche, secondo Del Noce, Questi è erede del pensiero pessimistico di Schopenhauer - anch' egli erede, seppur per contrapposizione, dell'idealismo tedesco – e ne sviluppa, radicalizzandola, la dimensione *negativa*, volta cioè a presentare l'*ateismo* come nichilismo. Sennonché al tempo stesso, ed è questione dirimente, proponendo la creazione di nuovi valori che si pongano *al di là del bene e del male*, si presenta piuttosto come portatore del momento «tragico del pensiero laico», vale a dire, non semplicemente come colui che ne accetta il momento *negativo* o *nichilistico* teso a negare la possibilità di giustificare un mondo morale, né come colui che tale momento *oltrepassa* dimostrandone la contraddittorietà, ma piuttosto come colui che ne compie il

omicidio resta una pretesa: ciò che realmente accade è appunto il *suicidio* del momento rivoluzionario che ha attraversato l'Occidente per tre secoli: «*Il compimento della rivoluzione coincide con il suo suicidio* [...]». Per quale necessità esso avviene? L'idea rivoluzionaria comporta l'unità di due momenti, il negativo come devalorizzazione dell'ordine tradizionale dei valori, e il positivo come instaurazione di un ordine nuovo. Avviene il suicidio se nel processo della realizzazione i due momenti si scindono, e [...] devono necessariamente farlo. Allora, anziché il passaggio al nuovo ordine, abbiamo la ricaduta nel vecchio ordine, ma completamente sconosciuto. Troviamo qui il senso di due termini di vasta circolazione, nichilismo e totalitarismo» (*ibid.*, p. 6). Del Noce sta qui sostenendo che il superamento della religione in filosofia, e poi in politica 'attiva', comporti inevitabilmente la ricaduta della rivoluzione in mera gestione totalitaria del potere, ciò che, a suo giudizio, sarebbe effettivamente accaduto nell'esperienza sovietica e, per certi versi, quale conseguenza reattiva, nell'esperienza del nazi-fascismo: «In una forma approssimativa direi che il nazismo è l'unica risposta possibile, sul piano politico, alla sfida comunista entro l'orizzonte storico del [...] pensiero tedesco mondano e immanentistico. Invece il contesto ideale che bisogna illuminare per intendere il fascismo, è quello dell'inveramento del marxismo [...]. E si tratta di due soluzioni egualmente rovinose [...]. La prima porta [...] a uno degli elementi finali del dramma filosofico in Germania, il nazismo; la seconda, la sua subordinazione all'altro, il comunismo» (*ibid.* p. 356). Si vedano, a tal proposito, anche le pp. 343-356. Il riferimento alla tradizione filosofica tedesca chiama implicitamente in causa il pensiero di Nietzsche, mentre il riferimento al nichilismo vuole essere indice dell'assenza di quella sacralità che caratterizzava l'ordine sociale tradizionale che, a questo punto dell'evoluzione storica, cessa anche di essere accompagnata dal quel momento *utopico* che aveva animato lo spirito originario del pensiero rivoluzionario. Relativamente al marxismo, una ricostruzione affine è rintracciabile in É. Gilson, *L'ateismo difficile*, cit., pp. 34-42, dal momento che, secondo il giudizio del filosofo francese, si tratta in fondo di un movimento di pensiero decisamente privo di carattere teoretico-speculativo. Si veda, a proposito dei temi affrontati, A. Riili, *Augusto Del Noce interprete del Marxismo. L'ateismo, la gnosi, il "dialogo" con Galvano Della Volpe e con Lucien Goldmann*, Il prato, Saponara (PD) 2018 e P. Ratto, *Ipotesi sul fondamento dell'essenza dissolutiva del marxismo e del fascismo*, in Id., *Boscoceduo. La rivoluzione comincia dal principio*, EBK Edizioni, Sanremo 2017, pp. 61-68, nonché il già citato N. Villani, *Marxismo, ateismo, secolarizzazione. Dialogo aperto con Augusto del Noce*.

destino intrinsecamente contraddittorio²⁷⁶. Giunto all'esperienza del nichilismo tragico, l'ateismo si mostra esplicitamente come quel pensiero che mette in discussione il valore di qualsiasi «criterio di verità»²⁷⁷ e tale ultima evoluzione

²⁷⁶ A. Del Noce, *Il problema dell'ateismo*, cit., p. 344 e ss. Per questa sua tragicità, il pensiero di Nietzsche appare irriducibilmente contrapposto al marxismo. Una polarizzazione concettuale che porta «in Marx, alla fondazione della città ideale, nell'unificazione di due posizioni tradizionalmente opposte, il massimo dell'utopia, e il massimo del realismo storico politico; in Nietzsche, a una nuova sorgente dei valori nella volontà di potenza» (*ibid.*, p. 348). Si tratta, come accennato, di una contrapposizione che, nel '900, ha assunto forme politiche. A proposito del «problema Nietzsche», si vedano anche le pp. 177-197 e, in seconda battuta, p. 12 e ss., p. 27 e ss., p. 80 e ss., p. 91 e ss. e p. 126 e ss. (soprattutto i punti in cui si esplicita l'irriducibile contrapposizione col marxismo). Sarebbero decisamente troppi i riferimenti alle opere che Del Noce ha presente nella sua analisi; ci limiteremo a fare riferimento a F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno* [1883-1885], Adelphi, Milano 1976; Id., *Al di là del bene e del male. Preludio di una filosofia dell'avvenire* [1886], Adelphi, Milano 1968 e Id. *Genealogia della morale. Uno scritto polemico* [1887], Adelphi, Milano 1984, dal momento che si tratta dei testi in cui emergono le questioni cui Del Noce appare maggiormente legato, vale a dire il problema dell'ateismo e la trasvalutazione della morale tradizionale.

²⁷⁷ Si confronti tale prospettiva con la diagnosi di Jünger, secondo il quale «in Nietzsche troviamo l'idea che il nichilismo è l'espressione della svalutazione dei valori supremi [...] cristiani» (E. Jünger – M. Heidegger, *Oltre la linea* [1976], Adelphi, Milano 1989, pp. 57-58), una svalutazione in virtù della quale «è diventato impossibile il rapporto con l'assoluto» (*ibid.*, p. 57). Una ricostruzione che presenta degli elementi distintivi che l'allontanano, e non di poco, nonostante quanto appena citato, da quella di Del Noce e degli autori a Questi affini. In primo luogo, il pensatore tedesco sottolinea come il *nichilismo* non debba essere confuso né col caos, né con la malattia, né con il male: non è caos, sebbene possa anche comportare quale conseguenza il caos, perché «può armonizzarsi con sistemi d'ordine di estese dimensioni e [...], per diventare attivo su larga scala, deve addirittura ricorrere ad esse», dal momento che «l'ordine è per il nichilismo un terreno fertile, che esso rimodella per i propri fini» (*ibid.*, p. 64 e p. 61); non è malattia perché, come osserva Nietzsche, «il nichilismo è una condizione normale che diventa patologica solo se lo si confronta con valori non più o non ancora validi» e, dunque, «in quanto tale, esso abbraccia [...] il sano ed il malato» (*ibid.*, p. 71); non è infine da intendersi quale accettazione del male morale in quanto, «quando il nichilismo diventa una condizione normale, all'individuo non rimane che la scelta tra modi diversi di ingiustizia» (*ibid.*, p. 73). Jünger sta dunque sostenendo che il nichilismo non implica l'assenza dell'ordine sociale (anzi, in linea di massima, lo esige), che assumerne la declinazione nell'ottica della 'patologia' significherebbe in fondo oscurarne la condizione *normale*, una condizione determinata *proprio* dal tramonto dei valori cristiani e che, nell'ostinazione a voler restare al loro interno, è possibile individuare un che di patologico; il che, infine, assunto sul piano morale, corrisponde, sostanzialmente, alla necessità di *superare* l'antica declinazione cristiana della giustizia. Sicché, il riferimento al tramonto dei *valori cristiani* quale espressione del nichilismo non deve essere inteso nel senso dell'impossibilità di giustificare la costruzione di un *qualsiasi* «criterio di verità», come dice Del Noce, ma piuttosto nel senso che *proprio* il riferimento a tale impossibilità è indice di un processo ben diverso e ben più articolato della semplice *sottrazione* della trascendenza e del soprannaturale e che, invece, è stato rappresentato, in primo luogo, dall'«incapacità di produrre, o anche solo di concepire, tipi superiori», un'incapacità destinata a sfociare «nel pessimismo» che «si trasforma in nichilismo quando l'ordine gerarchico [...] viene guardato con odio e rigettato», lasciando in piedi «solo i valori regolativi, dunque critici»,

dimostra, ad un tempo, l'ultimo esito del tentato *oltrepassamento* della religione nella filosofia e, dunque, il suo fallimento²⁷⁸.

senz'altro capaci di spezzare «i più deboli» ma che «i più forti [...] superano», procedendo «oltre» (*ibid.*, p. 58). Questi brevi cenni tratteggiano in fondo il passaggio (di cui si è detto) dalla società cristiana pre-secolare alla cultura post-illuministica, attraversando l'inevitabile superamento delle gerarchie pre-secolari e producendo l'altrettanto inevitabile *slittamento* dai principi della *metafisica* ai *valori* regolativi del pensiero critico, valori incapaci di reggere concretamente il peso di un tramonto davvero epocale, essendo, in fondo, «il nichilismo [...] espressione dell'inutilità dell'altro mondo, non certo dell'esistenza in generale» (*ibid.*, p. 58), procedendo la sua parabola «dal dubbio al pessimismo, da questo all'azione in uno spazio privo di valori e di déi, e infine a nuove realizzazioni» (*ibid.*, pp. 58-59). Per quanto di nostro interesse, in tale prospettiva risultano essenziali due elementi: il primo consiste nell'individuare uno dei momenti chiave della *secolarizzazione* nel passaggio dall'ordine gerarchico, basato sul riconoscimento di una realtà *metafisica*, ad una società *egualitaria*, fondata su valori *critici* e *regolativi*; il secondo consiste nel fatto che l'intera ricostruzione (la quale, coerentemente con la prospettiva di Nietzsche, assegna al nichilismo la dimensione *positiva* di favorire un'apertura verso nuove realizzazioni), intendendo collocarsi, come diagnosi del presente, «al di qua della linea» del nichilismo, si rende al tempo stesso disponibile al suo *oltrepassamento* (*ibid.*, p. 82 e ss.). Il che, a sua volta, implica due conseguenze: la prima è che, se a tale condizione ci hanno condotto «un secolo di progresso e due secoli di illuminismo», allora il superamento delle idee messe in circolo da questi ultimi, con tutto ciò che comporta, appare quantomeno opportuno; la seconda è che, relativamente ai valori cristiani, ci troviamo in buona sostanza di fronte a due possibilità: da un lato, è possibile ritenere che il riferimento al loro *oblio* altro non sia che un altro e diverso modo di parlare della *morte di Dio*, una prospettiva che, come osservato assai acutamente da Gilson, cadrebbe comunque vittima della stessa trasmutazione del piano dell'*Essere* sul piano del *valore* morale, assumendo, qui il problema, quest'ultimo passaggio sul piano *ontologico* e non meramente fenomenologico e chiudendosi dunque paradossalmente all'interno di un *cerchio magico* dell'immanenza (É. Gilson, *L'ateismo difficile*, cit., p. 13); dall'altro lato è possibile invece leggere il passaggio dall'«essere» ai «valori» quale momento «critico» del processo di secolarizzazione destinato a far emergere una *nuova* trascendenza. Nel primo caso, l'*oltrepassamento* del nichilismo rappresenterebbe una mera illusione, o perlomeno richiederebbe di chiamare in causa l'intero processo della metafisica occidentale (è questa, e non a caso, la risposta di Heidegger a Jünger, *ibid.*, pp. 109-167); nel secondo si tratterebbe senz'altro dell'apertura alla possibilità di un *oltrepassamento* che, tuttavia, a nostro personale giudizio, non potrebbe in alcun modo conciliarsi con una considerazione così *negativa* della modernità illuministica e delle sue trasformazioni e che, come avremo modo di vedere, necessita piuttosto di un *approfondimento* degli effetti determinati da queste ultime. In merito a questa seconda possibilità avremo modo di tornare a proposito del pensiero di Carl Schmitt.

²⁷⁸ A. Del Noce, *Il problema dell'ateismo*, cit., p. 366 e ss. Sotto questo punto di vista, anche nelle considerazioni di un pensatore cristiano come De Lubac, il *nichilismo* di Nietzsche appare l'esito coerente ma ingiustificabile di un umanesimo inevitabilmente ateo *in quanto* antropocentrico. Una ricostruzione, quella di De Lubac, che non distingue però le linee direttive dell'ateismo positivo e di quello negativo, tanto da assumere il pensiero di Nietzsche in continuità con l'ateismo di Feuerbach, il cui pensiero Del Noce considera invece quale «*unità di umanesimo ateo e illuminismo*» e, dunque, espressione non terminale dell'ateismo positivo (*ibid.*, p. 132), in tal modo sottointendendo l'idea per cui all'ateismo *positivo* debba inevitabilmente seguire - perlomeno sul piano *logico* - l'ateismo *negativo* (H. De Lubac *Il dramma dell'umanesimo ateo. L'uomo davanti a Dio* [1943], Jaca Book, Milano 1992, pp. 37-61 e pp.

63-109). Tuttavia, a nostro giudizio, se assunta sul piano sostanziale (vale a dire indipendentemente dalla puntuale ricostruzione storico-filosofica), tale concezione, confermando che «l'umanesimo ateo non poteva concludersi se non in un fallimento», dal momento che, sul piano *ontologico*, «l'uomo è se stesso solo perché il suo volto è illuminato da un raggio divino», non si discosta poi tanto da quella di Del Noce: se, infatti, «basta distruggere in tutto ciò che accade nel nostro mondo sublunare il rapporto con l'eternità, per distruggere nello stesso tempo ogni profondità e ogni contenuto reale di questo mondo», ciò implica che l'ateismo *positivo* (che, ci si passi la semplificazione, secondo Del Noce ha inteso *riaffermarsi* come umanesimo antropocentrico *proprio* in virtù della *morte di Dio* e che nella sua formulazione pre-marxista si presentava *già* come frutto della separazione tra grazia e natura e, dunque, come tentativo di *dissoluzione* della religione in filosofia) in qualche modo *prepara* quello negativo (che, in virtù del medesimo *evento*, afferma l'impossibilità di qualsiasi dimensione assiologica e la dissoluzione di qualsiasi criterio di verità, criterio che ne guida la linee direttiva sin dalla prima età moderna) e che, in buona sostanza, la *morte di Dio* annunciata da Nietzsche altro non rivela in realtà che la morte dell'umanesimo antropocentrico, di cui svela l'intrinseca debolezza (*ibid.*, pp. 56-57). Si vedano, a tal proposito, le pp. 37-61 e 63-109. Il passo relativo al legame instaurato da De Lubac tra ateismo positivo e ateismo negativo (e dunque tra umanesimo antropocentrico e nichilismo) è talmente chiaro da meritare di essere citato per intero. Parlando dei sostenitori dell'umanesimo antropocentrico e del suo fallimento, De Lubac scrive: «Se l'uomo si costruisce il proprio dio, può per qualche tempo nutrire l'illusione di elevarsi e di emanciparsi [...]. In realtà egli abbassa Dio e lui stesso non tarderà a sentirsi abbassato. Ben presto le antiche forze del Fato che il cristianesimo aveva allontanato, ricominciano a pesare su di lui. Continuino pure alcuni a sognare paradisi illimitati: altri, più perspicaci, non tarderanno a ricordare loro che questo Fato non può essere vinto, che esso è al principio e alla fine di tutto, e che la sola risorsa che resti all'uomo è di tentare di trasformarlo in un "pensiero esaltante", persuadendosi di esserne partecipi, e di sforzarsi di amarlo: *ego Fatum, amor Fati*» (*ibid.*, p. 57). Se quest'ultimo riferimento chiama in causa il passaggio dall'umanesimo antropocentrico al *nichilismo* di cui il pensiero di Nietzsche risulta emblematico, la prosecuzione del discorso è anche più interessante e coinvolge la speculazione di Martin Heidegger: «Siano pure inebriati da una vita la cui linfa appare loro onnipotente, pegno di vittorie ben più alte; ben presto *uno di loro*, dopo aver visto che "il nulla caratterizza l'essere umano nel suo fondo", mostrerà loro che disfatta è già iscritta nella loro essenza e che essi non sono altro che "esseri-per-la-morte"» (*ibid.*, pp. 57-58. Il corsivo è nostro). L'antiumanesimo di Heidegger, esattamente come l'annuncio di Nietzsche, altro non rappresenta dunque che l'atto conclusivo di un *dramma* che non rivela né la morte di Dio, né la morte dell'uomo ma solamente la morte dell'uomo *autoproclamatosi* Dio. Sotto questo punto di vista, la ricostruzione di De Lubac si colloca dunque a metà strada tra quella di Del Noce e quella di Maritain. Se col primo condivide, al di là delle differenze terminologiche, l'idea che il razionalismo umanista ed antropocentrico rappresenti un progetto contraddittorio ed impossibile in quanto fondato sulla negazione della grazia e del soprannaturale e che, come avremo modo di chiarire, lungi dal rappresentare un progresso, induce a ripercorrere, in modo nichilisticamente rafforzato, le antiche concezioni pagane del male e della storia, di Maritain condivide l'idea di fondo secondo cui un vero umanesimo non può essere che cristiano e teocentrico. Sicché, anche l'interpretazione che De Lubac fornisce della *modernità filosofica* si rivela sostanzialmente *sottrattiva*, dal momento che il nichilismo rappresenta l'inevitabile esito di un progetto fondato sulla negazione della trascendenza cristiana; al tempo stesso, tale progetto altro non è che frutto di un indebito *rivolgimento* – tutto interno alla modernità - del corretto rapporto tra umanità e divinità. Paragonata alla concezione di Del Noce, tale lettura appare più marcatamente sottrattiva, in quanto l'ateismo non è presentato quale *problema* del moderno (cui ha fatto seguito

Volendo dunque sintetizzare e tornando finalmente alla nostra questione iniziale, possiamo concludere che l'ateismo *positivo* e *politico* deriva dalla tradizione illuministica e, attraverso le vicissitudini del pensiero classico tedesco, si realizza, quale forma di *rovesciamento* dell'idealismo, nel marxismo, mentre l'ateismo *negativo* prende forma nel pensiero libertino del '600 e, sempre attraverso le vicissitudini del pensiero tedesco classico – anch'esse ereditarie problematica della tradizione illuministica – giunge ad una modulazione prima *nichilistica* e poi, *tragica*²⁷⁹. Questa la ragione per cui le posizioni dell'ateismo vengono presentate sia secondo una *tripartizione* che secondo una *bipartizione*, essendo l'ateismo *tragico* null'altro che l'esito dell'ateismo *negativo*; tali espressioni devono essere considerate *irriducibili* per il modo radicalmente diverso attraverso cui coniugano l'originaria opposizione al soprannaturale, opposizione che, naturalmente, le accomuna.

Particolarmente intricata e tutt'altro che risolutiva²⁸⁰, tale ricostruzione permette tuttavia di chiarire alcuni elementi. In primo luogo, i momenti

una *sottrazione*) ma semplicemente quale caratteristica della piega antropocentrica presa da quest'ultimo (vero è che De Lubac prende le mosse da quelli che del Noce considera momenti terminali dell'ateismo); al tempo stesso, con Maritain - e avremo modo di vederlo -, instaurando un nesso tra umanesimo, personalismo e cristianesimo, ritiene che «umanesimo positivista, umanesimo marxista, umanesimo nietzscheano» abbiano un «fondamento comune nel rifiuto di Dio», giungendo «ad esiti analoghi, il più importante dei quali è l'annientamento della persona umana» (*ibid.*, p. 12), lasciando intendere che ad essi debba essere contrapposto un umanesimo cristiano, considerazione effettivamente assente nella prospettiva di Del Noce. Non deve infine sfuggire il dato storico per cui le parole di De Lubac, esattamente come quelle di Maritain, sono rivolte ad un mondo devastato dalle violenze della II Guerra mondiale, mentre quelle di Del Noce si riferiscono ad un orizzonte storico altrettanto sorpassato ma certamente più vicino al nostro.

²⁷⁹ Non sfugge come, in questa ricostruzione, il *momento* in cui le due tendenze - quella positiva e quella negativa - si sono manifestate *insieme* sia rappresentato proprio dall'*Illuminismo*, all'interno del quale, come segnalato, lo stesso Del Noce individua anche l'esplicito sviluppo del metodo scientifico. Il che, come avremo modo di notare a proposito della lettura habermasiana dell'*Aufklärung* (decisamente differente da quella di Del Noce sotto ogni punto di vista, *tranne* questo), conferma come tale momento *storico-concettuale* debba davvero rappresentare la figura *chiave* del fenomeno della secolarizzazione.

²⁸⁰ Del Noce analizza in realtà altri filoni dell'ateismo, tra cui, ad es., quello esistenzialista, sui quali, per forza di cose, non possiamo soffermarci, dovendo limitarci ad evidenziare i momenti in cui, dell'«opzione ateistica» (significativamente indicato quale titolo di uno dei saggi della raccolta che stiamo commentando, A. Del Noce, *Il problema dell'ateismo*, cit., pp. 335-375) si ravvisano i tratti salienti. Per l'approfondimento di tali filoni si veda, in particolare, p. 31 e ss., per quanto l'intero testo risulti essere affastellato da una enorme quantità di esempi tratti dalla storia del pensiero, ognuno a sua volta assunto in più di una sfaccettatura,

emergenti e terminali dell'ateismo sembrano poter essere riassunti nell'opzione *negativa* secondo la quale è necessario ed ineluttabile riconoscere l'impossibilità della *trascendenza* e del *sovranaturale* e, di conseguenza, qualsiasi obbligazione di carattere etico, esistenziale politico o giuridico che potrebbe derivare da un loro eventuale riconoscimento - cosa che comporta un esito inevitabilmente *tragico* -, oppure nell'opzione *positiva* per la quale si tratta in qualche modo di 'costruire' tale trascendenza, creando - *utopicamente* - una *nuova natura* che si realizzi sul piano dell'immanenza storica, cosa che comporta un esito altrettanto impossibile e contraddittorio; in secondo luogo, tale ricostruzione ben chiarisce come tali momenti terminali rappresentino a tutti gli effetti qualcosa che si trovava *già* contenuto al principio dell'opzione di pensiero tesa a negare la presenza del *soprannaturale*²⁸¹. Sotto questo punto di vista, dunque, la tripartizione, o bipartizione, dei momenti terminali dell'ateismo assume un valore derivato e nient'affatto originario, principalmente per due ordini di motivi. In primo luogo, la distinzione tra ateismo *negativo* e ateismo *positivo* dimostra la sua 'secondarietà' nel momento in cui, nel mondo occidentale, si assiste «al passaggio necessario dell'ateismo dalla sua forma *scientista* a quella *postulatoria*»²⁸², necessità che si presenta allorché, ed andiamo finalmente ad introdurre la questione della radice filosofica del pensiero moderno, «dal razionalismo metafisico» si passa al «razionalismo scettico o al razionalismo storicista o all'irrazionalismo»²⁸³, vale a dire quando il razionalismo perviene al «punto estremo della sua coerenza, che è anche il punto della sua crisi»²⁸⁴; in secondo luogo perché l'elemento che caratterizza tale percorso e che si rende perfettamente esplicito nell'ateismo *postulatorio*, non è rappresentato semplicemente dalla negazione del sovranaturale e del trascendente, ma soprattutto, come già accennato in precedenza, dalla negazione

che enunciarli tutti sarebbe davvero impossibile, poco utile al nostro discorso e, soprattutto, estremamente faticoso.

²⁸¹ A conferma di ciò, è significativa la considerazione di Del Noce per la quale «non si può parlare in senso proprio di una storia dell'ateismo, perché non esiste, a parlare propriamente, un suo sviluppo (*ibid.*, p. 353), essendo, questo lo esplicitiamo noi, il suo punto di partenza coincidente con quello di arrivo.

²⁸² *Ibid.*, pp. 15-16.

²⁸³ *Ibid.*, p. 14.

²⁸⁴ *Ibid.*

dello «*status naturae lapsus*», dal momento che tutte le speculazioni giuridico-filosofiche della modernità che hanno seguito il percorso del *razionalismo* prendono di fatto le mosse dal «rifiuto della concezione biblica del peccato»²⁸⁵, il che implica una descrizione della natura *secolare* quale frutto di una *arbitraria* esclusione non solo della trascendenza verticale, ma anche della differenza, cara a tutta la tradizione cristiana, tra la condizione della natura e della ragione umana *prima* del peccato e la dimensione mondana di esse *in seguito* alla caduta e, in conseguenza di ciò, l'aspirazione dell'uomo ad una prospettiva *soprannaturale* di salvezza²⁸⁶. Ma andiamo ancora una volta per tappe.

Relativamente al razionalismo, secondo Del Noce, decisiva è la posizione assunta da quest'ultimo «nei confronti della religione» che «il razionalista accetta [...], purchè si tratti di una religione razionale, traducendo in un linguaggio simbolico le affermazioni della ragione, o limitandosi alla coscienza stessa che noi abbiamo della ragione»²⁸⁷. A suo giudizio, infatti, il razionalista «rifiuta ogni *trascendenza* [...], si chiude nell'*immanenza* perché pensa che la ragione, la nostra ragione, non si appoggia su nulla di altro, che essa

²⁸⁵ *Ibid.*, p. 24.

²⁸⁶ Occorre qui richiamarsi, per la seconda volta alla distinzione tomista della Legge che, come visto, si articola in quattro forme: la *lex aeterna*, la *lex naturalis*, la *lex humana* e la *lex divina*. Come abbiamo visto, se la prima rappresenta il piano razionale con il quale Dio governa tutte le cose e dunque, essendo eterno il pensiero divino, eterna è la legge che Lo rende esplicito, la seconda deriva dalla prima per *partecipazione* analogica e risiede nella capacità razionale insita nell'uomo in quanto creatura di Dio di rispecchiare il piano divino e di adeguarsi ad esso; se la terza ha a che fare con la dimensione positiva e storica delle leggi attraverso le quali l'uomo organizza la propria contingenza, la quarta risiede nelle leggi *positive* emanate direttamente da Dio, in forza della Sua rivelazione diretta, attraverso le Scritture di cui la Chiesa è custode ed interprete. Sicché, se la distinzione tra naturale e soprannaturale non ha luogo in relazione alla *lex aeterna* e si manifesta piuttosto nel rapporto tra quest'ultima, la *lex naturalis* (razionale) e la *lex humana* (razionale ma contingente), la *lex divina* è esplicitamente indice di quel progetto di salvezza *soprannaturale* di cui l'uomo ha bisogno per tornare alla sua origine divina, dalla quale si era sganciato in conseguenza del peccato originale (Tommaso d'Aquino, *Summa theologiae*, I^a-II^a, qu. 91, art. 1, art. 2, art. 3, art. 3 [resp. *e ad 3*], art. 4, art. 5, art. 5 [resp. *e ad 5*]). E, dunque, risulta effettivamente sensato il ragionamento di Del Noce secondo il quale l'abolizione di quest'ultima comporti inevitabilmente l'abolizione della prima, nonché la conservazione della sola legge naturale, poi interpretata in chiave meramente umana a partire dalla svolta illuministica (ciò che già abbiamo indicato quale parabola del moderno giusnaturalismo).

²⁸⁷ A. Del Noce, *Il problema dell'ateismo*, pp. 17-18. Del Noce qui prende in prestito le parole di J. Laporte, *Rationalism de Descartes*, P.U.F., Paris, 1945, p. XIX, ora in versione italiana, *Il razionalismo di Cartesio*, Morcelliana, Brescia 2016.

non ha bisogno di completarsi con nulla di altro, che essa non ha dunque a curarsi di alcun *al di là*»; in buona sostanza, «Egli non tollererà mai il *soprannaturale*»²⁸⁸. Anche in merito al razionalismo, la riflessione di Del Noce si muove effettivamente a cavallo tra la prospettiva storico-ricostruttiva e quella più schiettamente concettuale: bisogna, infatti, «distinguere tra la definizione vera del razionalismo, che non può venir formulata che per la sua opposizione nei riguardi del soprannaturale, e quella del razionalismo *entro* lo stesso razionalismo, che lo riduce ad una posizione gnoseologica [...] concludente nel dommatismo, all'inverso dell'empirismo concludente nello scetticismo»²⁸⁹. In conseguenza di ciò, da un lato, ritroviamo il razionalismo inteso quale «iniziale negazione del soprannaturale o, nel senso più ampio, del “miracolo”, ossia, ancora dei *tria mirabilia* che *fecit Deus, res ex nihilo, liberum arbitrium, Hominem Deum*, secondo l'iniziale intuizione cartesiana»²⁹⁰, dall'altro, il razionalismo inteso in senso storico che, dopo l'iniziale apertura cartesiana²⁹¹,

²⁸⁸ A. Del Noce, *Il problema dell'ateismo*, p.18. Sono sempre parole di Laporte.

²⁸⁹ *Ibid.*

²⁹⁰ *Ibid.*, p. 19.

²⁹¹ «Lo spazio per il razionalismo metafisico è aperto dalla filosofia di Cartesio la quale, «sotto un certo aspetto», rappresenta «lo stesso problema del razionalismo e dell'immanentismo della filosofia moderna» (*ibid.*); le sue *Meditazioni*, infatti, «devono essere lette come la prima opera classica di filosofia scritta contro gli atei» nell'ambito di un dibattito per il quale «l'ateismo si presentava [...] sotto forma di scetticismo, negatore, oltrechè della religione, della scienza e della morale», con la conseguenza che «l'alternativa veniva prospettata [...] tra l'affermazione di Dio e la totale afasia (l'ateo non potendo affermare né la verità della scienza, né quella del mondo esterno e neppure quella dell'esistenza di Dio)» (*ibid.*, p. 13). Pertanto, Cartesio avrebbe assunto al centro della sua speculazione il problema stesso dell'ateismo, un problema che, nel mondo contemporaneo, invece, «si presenta sotto forma di tesi che ha la sua prova nella storia [...] e pone quindi, come questione prima, non più il problema della realtà del mondo esterno, ma il problema della storia della filosofia» (*ibid.*, pp. 13-14). Secondo Del Noce, dunque «*la storia della filosofia come problema* sembra [...] essere [...] la formulazione presente del dubbio metodico» e quest'ultimo rappresenta in buona sostanza il punto di partenza della filosofia moderna in quanto apre le porte alle due possibili declinazioni dell'ateismo e della necessità di riconoscere la presenza della trascendenza (*ibid.*, p. 14). In buona sostanza, dunque, «l'insorgere dell'ateismo caratterizza [...] *problematicamente*» e non *strutturalmente* (ci sentiamo di aggiungere) «la filosofia moderna» (*ibid.*, p. 16). Si vedano, a proposito del pensiero di Cartesio, le pp. 402-406 in cui si affrontano i temi del *cogito* e del *dubbio metodico*; di contro, si veda la lettura di C. Fabbro, *Osservazioni critiche sulla nozione di «ateismo»*, in «Euntes Docete», 1963, secondo cui il pensiero cartesiano sarebbe inevitabilmente rivolto verso l'ateismo radicale. Sulla questione – o ‘le’ questioni - avremo modo di tornare nel corso della trattazione, anche perché il discorso dovrà coinvolgere le rilevanti e differenti interpretazioni di Jacques Maritain e di Étienne Gilson. Per adesso è importante ribadire come tale coloritura problematica è indice del

rappresenta il *luogo* dello svolgimento delle premesse *immanentistiche* del primo, uno svolgimento che, nel corso del tempo, esigerà la negazione della dimensione *metafisica* assunta da alcune fondamentali sue espressioni, vale a dire quelle propriamente definite come *razionalismo* filosofico.

L'evoluzione storico-filosofica del razionalismo è quindi descritta secondo un piano *inclinato* che prende forma in differenti e dislocate fasi del pensiero, tutte accomunate dal superamento della «struttura sistematica che rappresenta la “chiusura” dei sistemi metafisici in nome di una riconciliazione con la realtà e con l'orientamento delle scienze», vale a dire «con una realtà politica e sociale misurata dal machiavellismo nei libertini; con il progressismo delle “parti philosophique” nell'ateismo illuministico, con la realtà come divenire storico nel marxismo, con la vita in Nietzsche, riconciliazione che esige l'eliminazione degli elementi cristiani, presenti nella forma di una conservazione della religione nella filosofia, nelle forme metafisiche del razionalismo»²⁹². Il passo è certamente poco chiaro ma aiuta a chiarire come i momenti terminali dell'ateismo rappresentino, al tempo stesso, il *crocevia* nel quale si infrange quel tentativo di *oltrepassamento* della religione nella filosofia del quale Del Noce ha individuato le tre direzioni fondamentali, in tal modo determinando un processo di erosione storicamente non *lineare*: come il libertinismo aveva infranto la prospettiva ‘metafisica’ bruniana²⁹³; così l'ateismo illuministico aveva determinato il passaggio «del diritto naturale [...] dalla tendenza conciliativa alla rivoluzionaria»²⁹⁴; come Marx infrange l'«immanenza del divino» di Hegel²⁹⁵, così Nietzsche, in nome del *vitalismo*, volge il pensiero filosofico tedesco ad un esito *tragicamente* esplicito²⁹⁶. Al tempo stesso, occorre

fatto che la lettura fornita da Del Noce in merito alla genesi del moderno non si presenta in fondo attraverso forme *meramente* sottrattive, anche se, come già accennato, lo spazio per una *pars construens*, che su tale problematicità dovrebbe potersi edificare, non sembra poi così generoso nei confronti delle trasformazioni del moderno da giustificare la trattazione. Si veda, a tal proposito, il già citato M. Borghesi, *Augusto Del Noce. La legittimazione critica del moderno*.

²⁹² A. Del Noce, *Il problema dell'ateismo*, cit., p. 23.

²⁹³ «A che altro consegue l'ateismo libertino se non allo sfacelo del brunismo?» (*ibid.*, p. 22).

²⁹⁴ *Ibid.*, p. 348.

²⁹⁵ *Ibid.*, p. 239 e ss.

²⁹⁶ *Ibid.*, p. 349 e ss.

ricordare che «dopo il dissociarsi della sintesi che è la forma in cui l'illuminismo trova la sua fine, il libertinismo, continua «come decadentismo»²⁹⁷, esplicitando dunque la dimensione *nichilistica* dell'ateismo che assumerà, sulla scorta del pensiero di Schopenhauer, forma compiuta in Nietzsche; che il pensiero rivoluzionario dei filosofi illuministi termina nel marxismo²⁹⁸, forma compiuta dell'ateismo positivo; e che il pensiero scientifico, «lo spirito della nuova scienza, prosegue come positivismo»²⁹⁹.

Sicché, il tentativo di ridurre la religione a filosofia si infrange nell'orizzonte della triplice evoluzione che coglie il pensiero razionalista, destinato a mostrarsi quale «razionalismo scettico [...], razionalismo storicista [e] irrazionalismo», allorquando si *libera* della propria dimensione metafisica³⁰⁰. Se il secondo ed il terzo, nelle forme più coerentemente compiute, sono chiaramente rappresentate dal marxismo e dal pensiero di Nietzsche, il razionalismo *scettico* altro non è che il pensiero empiristico nella sua formulazione originaria, attualizzato in un primo momento dal positivismo ottocentesco e poi nel secolo XX, quale esito della sua *erosione*, dal neo-positivismo³⁰¹. In entrambi i casi, non può che presentarsi, rispetto al problema del soprannaturale, come *agnosticismo*, costruendosi sulla base del contrasto tra «scienza [...] teologia e metafisica»³⁰², pur conservando, nelle forme ottocentesche, una qualche eco della sensibilità religiosa, seppur interpretata in

²⁹⁷ *Ibid.*, p. 348.

²⁹⁸ *Ibid.*, p. 363.

²⁹⁹ *Ibid.*, p. 348.

³⁰⁰ *Ibid.*, p. 14.

³⁰¹ Secondo Del Noce, sul piano storico, *l'empirismo* è «una linea filosofica subordinata al razionalismo nell'opposizione» che, dunque, si contrappone, sul piano gnoseologico, al dogmatismo, avendo come «conseguenza, sempre rinascente», lo scetticismo, mentre, assumendola in una prospettiva concettuale più estesa, è una concezione che vuole «riaffermarsi oltre il razionalismo, ma dopo averne accettate le negazioni». In questo caso, «il termine più conveniente per designarlo è quello di *positivismo*» (*ibid.*, p. 19).

³⁰² In tale prospettiva «il verificabile è considerato come la sola realtà; il non verificabile come illusione soggettiva, di cui la psicologia del profondo e la sociologia daranno spiegazione, anche se un'ombra di agnosticismo non potrà mai venire eliminata dalla versione positivista dell'empirismo; il trascendente viene perciò negato non in sé ma nelle sue espressioni umane» (*ibid.*, p. 19).

chiave umanitaria ed immanentistica³⁰³. L'abbandono definitivo della metafisica si rende dunque necessario allo scopo di accordare le premesse immanentistiche del razionalismo con la *realtà*, «riconciliazione che esige l'eliminazione degli elementi cristiani, presenti nella forma di una conservazione della religione nella filosofia, nelle forme metafisiche del razionalismo». Pertanto, in buona sostanza, «in ogni forma di ateismo, la critica delle religioni trascendenti trova il suo argomento nella constatazione che il loro tempo storico è ormai finito»³⁰⁴, dal momento che la *dissoluzione* della metafisica, significativamente posta quale momento *secondo* e non *primo* dell'ateismo, altro non rivela che la natura intrinsecamente atea dello stesso razionalismo, in ogni sua forma, storica e concettuale. Al tempo stesso, occorre sottolineare come gli esiti *scettici*,

³⁰³ «Per un certo neopositivismo si tratta di bandire da tutti i giudizi, così teoretici come pratici, ogni riferimento al teismo o all'ateismo: presto la "questione inutile" sarà dimenticata: il fenomeno inesorabile della crescita porterà fatalmente all'eutanasia della religione». Se «l'impresa filosofica di August Comte era la ricerca di un uomo "senza traccia di Dio" [...], i suoi eredi più recenti pensano di cancellare anche la sua Religione dell'Umanità» (*ibid.*, pp. 297-298). Sicché anche il passaggio del positivismo al neo-positivismo in fondo è indice della radice 'ateistica' del razionalismo metafisico, sebbene non sia tecnicamente corretto attribuire quest'ultima definizione al primo positivismo, dal momento che la *permanenza* di elementi religiosi che Del Noce vi individua non è certo indice della presenza di elementi metafisici, a meno che di questi ultimi non si consideri espressamente l'idea del sistema chiuso che, in qualche modo, si adatta al pensiero di Comte così come ad altre espressioni del primo positivismo e non del positivismo del '900 (*ibid.*, p. 33 e ss.). Sull'ateismo 'scientista' si veda anche È Gilson, *L'ateismo difficile*, cit., pp. 31-33, il quale, tuttavia, come già accennato, mostra di considerare tale ateismo alla stregua di quello filosofico perché fondato sulla pretesa scientifica di dimostrare l'impossibilità dell'esistenza di Dio. Particolarmente affascinante invece la prospettiva di De Lubac in merito al positivismo di Comte il cui pensiero, a suo giudizio, altro non rappresenta che una poderosa trasposizione positivista del Cristianesimo e, ancor più, del Cattolicesimo (H. De Lubac, *Il dramma dell'umanesimo ateo*, cit., pp. 179-218). Sotto questo punto di vista, il pensatore francese assegna al positivismo (perlomeno nella variante comtiana) un ruolo fondamentale nel *capovolgimento* della prospettiva trascendente del cristianesimo; a differenza di Gilson, che si limita a sottolinearne la pretesa concettualmente illusoria e dello stesso Del Noce che considera il positivismo quale *epifenomeno* del razionalismo empiristico. Il riferimento esplicito al neo-positivismo citato in principio è invece a A. J. Ayer, *Language, Truth and Logic* [1936], Penguin Books, Harmondsworth 1977. Si tratta per la verità di un giudizio che si estende all'intera galassia del neo-positivismo, neoempirismo ed empirismo logico che, nel secolo XX, prese le mosse dal circolo di Vienna e diede poi vita alla filosofia analitica. Si vedano, a tal proposito e a titolo meramente esemplificativo, D. Antiseri, *Dal neo-positivismo alla filosofia analitica*, Ed. Abete, Roma 1966, F. Barone, *Il neo-positivismo logico*, Laterza, Roma-Bari 1977 e P. Parrini, *L'empirismo logico. Aspetti storici e prospettive teoriche*, Carocci, Roma 2002.

³⁰⁴ A. Del Noce, *Il problema dell'ateismo*, cit. p. 24.

irrazionalistici e *storicistici* del razionalismo finiscono per presentarsi essenzialmente come *non* filosofici.

Ed è proprio in questa transizione che, secondo Del Noce, perdendo ogni residuo metafisico, la negazione del sovrannaturale esprime di fatto, il suo carattere originariamente *postulatorio*. Tale carattere, infatti, si rivela nel passaggio ad una forma di ateismo il cui «tratto proprio [...] è di affermarsi *riconoscendo* questo carattere postulatorio»³⁰⁵: se, infatti, la forma scienziata dell'ateismo (e del razionalismo) si riassumeva nell'«ateismo metodico [...] proprio della scienza [...] che ha per sé il significato di spiegazione dei fenomeni senza intervento di cause trascendenti»³⁰⁶, la formula postulatoria sostiene, al contrario, che *proprio* «la negazione di Dio è necessaria per la possibilità di una morale, di una scienza e di una politica veramente rigorose»³⁰⁷. Il riferimento

³⁰⁵ *Ibid.*, p. 17.

³⁰⁶ *Ibid.*, p. 345.

³⁰⁷ «Come negazione del fondamento teologico della scienza, della morale e della politica, l'ateismo di oggi nega innanzitutto ciò che per la cultura filosofica dell'800 era indiscusso (che Dio sia un *valore*) e inibisce perciò quel processo del valore di Dio alla sua esistenza, tipico, in diverse forme, del pensiero ottocentesco» (*ibid.*). Sotto questo punto di vista è però particolarmente interessante la considerazione di Gilson, cui si è già fatto cenno, secondo il quale il problema risiede *esattamente* nella considerazione di Dio come 'valore' e non come 'Essere'. Discutendo infatti della morte di Dio, il filosofo francese sottolinea acutamente come l'ateismo di Nietzsche (ciò che qui Del Noce definisce come *irrazionalismo*) sia sostanzialmente morale nel senso che esso prenderebbe le mosse dalla negazione del 'valore' morale dell'Idea di Dio, cosa ben diversa dall'impossibile dimostrazione dell'inesistenza dell'esistenza di Dio. L'equivoco nietzscheano, fondandosi sull'idea sbagliata secondo cui Dio sia un'idea, si muove dunque *a latere* della riflessione teologica e, pertanto, si dimostra, sul piano filosofico, «dogmatica», vale a dire, in piena assonanza con la concezione di Del Noce, *postulatoria*. Una caratteristica, quella del dogmatismo, che comunque accomuna anche l'ateismo marxista (che qui Del Noce definisce storicista) e l'ateismo scientifico (che qui Del Noce definisce *scettico*). Si veda, a tal proposito É. Gilson, *L'ateismo difficile*, cit., p. 13, pp. 15-22 e pp. 31-38. La posizione di Gilson, rispetto a quelle citate, si caratterizza per una maggiore sensibilità teoretica e muove dal presupposto che l'equivoco dell'ateismo derivi dal fatto che i sostenitori di quest'ultima dottrina vadano alla ricerca di qualcosa di introvabile, dal momento che «se si fosse sicuri che Dio non esiste, non si perderebbe tanto tempo [...] per dimostrarlo» e proprio una tale ostinatezza tradisce «la presenza di una oscura credenza» che Dio *effettivamente esista* (*ibid.*, pp. 38-39). Fatto salvo il caso dell'ateismo «pratico, ossia l'empietà, forse la forma di ateismo più diffusa, che la religione considera la minaccia più insidiosa per la coscienza degli stessi credenti, e che consiste nel vivere come se Dio non fosse» (*ibid.*, p. 14), la vera radice dell'ateismo filosofico (che comunque, seppure a vario titolo, investe pure il marxismo e il positivismo, al di là delle definizioni presentate) consiste nell'idea secondo cui la stessa esistenza di Dio debba essere sottoposta all'onere della prova quando, piuttosto, tale esistenza rappresenta semmai una certezza che tale prova può tutt'al più rafforzare e confermare, giammai *dimostrare*

alla dimensione *scienista* dell'ateismo, che senz'altro rischia di indurre confusione, altro non vuole significare che la domanda relativa alla possibile conciliazione tra la «generalmente riconosciuta aspirazione verso Dio» e la possibilità che a quest'ultima «corrisponda una realtà» o, altrimenti detto, la domanda relativa alla possibilità di «una conciliazione tra i bisogni dell'anima e il rigore della conoscenza»³⁰⁸. A tale domanda, il pensiero razionalistico, nelle principali espressioni dei secoli XVIII e XIX, ha dato risposte differenti, giungendo, in quella che possiamo identificare quale risposta propria dello scientismo *comunemente inteso*, alla conclusione dell'«inconciliabilità tra l'esistenza di Dio e il corso del reale, giudicando come inferiore, soggettivo e non critico il punto di vista del “cuore” connesso con la desiderabilità dell'esistenza di Dio»³⁰⁹. Sicché, relativamente all'ateismo *postulatorio* o

partendo dal problema dell'ateismo. È dunque quest'ultimo e l'idea della «non esistenza di Dio che fa il problema» (*ibid.*, p. 13 e ss.) mentre, al tempo stesso, sul piano teoretico, tale posizione appare ingiustificabile perché fondata su premesse filosofiche sbagliate, vuoi perché, come visto, prendono di mira il 'valore' di Dio e non la sua esistenza, vuoi perché vengono condotte sul piano di una filosofia teoreticamente errata (*ibid.*, p. 43 e ss.) la quale rimanda alle trasformazioni del pensiero moderno. Su quest'ultimo avremo modo di tornare; per ora anticipiamo come, secondo Gilson, anche quest'ultima prospettiva si presenterà *postulatoria* e non dimostrativa. Rispetto a Del Noce, dunque, la posizione di Gilson si presenta meno sensibile ad assumere la questione dell'ateismo quale problema della modernità, se non considerandolo quale prodotto di una precisa concezione filosofica, il che, come vedremo, lo accomuna a Maritain. Giova infine considerare come la posizione di Gilson sulla indubitabilità dell'esistenza di Dio sia perfettamente collocabile nel contesto del mondo pre-secolare di cui parla Taylor, la sua 'dubitabilità' quale indice dell'*immanent frame* e, infine, la sua trasformazione in *valore* quale definizione piuttosto aderente alla prospettiva sostenuta dello stesso Taylor (cos'è l'idea di apertura ad una *vita piena* se non un valore?).

³⁰⁸ A. Del Noce, *il problema dell'ateismo*, pp. 344-345.

³⁰⁹ *Ibid.*, p. 345. Occorre, per amore di verità, precisare che tale ricostruzione non implica assolutamente che forme *esplicite* di ateismo postulatorio non si siano affermate anche *prima* del '900. Il caso di de Sade è paradigmatico, come lo è quello di Marx che però Del Noce considera, in forza del grande successo riscosso dal marxismo nel secolo XX, quale filosofo post-ottocentesco. D'altro canto, come visto, sia primo positivismo che l'umanitarismo di Rousseau, ma anche l'*ateismo* di Schopenhauer, si prestano alla conservazione di elementi religiosi, pur essendo, a rigore, pensieri post-metafisici, o comunque *indici* del passaggio di cui si è detto. Il che, volendo proprio essere pignoli, significa che il passaggio dall'«ateismo scienista all'ateismo postulatorio» *segue* e *accompagna* sostanzialmente il passaggio dal «razionalismo metafisico» a quello antimetafisico, ma con esso non si *identifica*, dal momento che alcune delle espressioni del secondo conservano - e il caso di Schopenhauer o di Feuerbach, ma pure di Rousseau (il caso di Comte, lo si è detto, è particolare, fondandosi il *positivismo* su premesse empiristiche e non metafisiche) - degli elementi religiosi. Si veda, a tal proposito p. 345 e ss.

opzionale, occorre domandarsi se «rappresenti il sorgere di una nuova specie del genere ateismo o se sia invece la *dichiarazione dell'essenza dell'ateismo stesso*»; occorre cioè capire «se ci sia, insomma, un ateismo che ha la sua radice in una scelta pratica e un altro ateismo che si presenta come conseguente a una pura ricerca razionale, disinteressata, sulla natura dell'essere, o se invece la presentazione in termini di scientismo non dissimuli sempre una scelta pratica originaria, che è poi quella dichiarata dall'ateismo postulatorio; o ancora se l'ateismo non sia sempre una risposta *diretta*, al problema del sacro, anziché un inferenza tratta dalla considerazione profana del mondo, anche se [...] cerchi nella forma scienziata la sua riconferma in prove che pretenderebbero essere razionali e costringenti»³¹⁰.

Occorre qui chiarire che, sebbene Del Noce ponga la questione in termini interlocutori, quanto da noi detto in precedenza rappresenta già parte dello svolgimento del Suo discorso che, dunque, non può essere letto che alla stregua di una risposta sostanzialmente positiva. Che l'ateismo contenga sin dal principio tale carattere e che, dunque l'elemento scientifico rappresenti una mera 'maschera' dell'atteggiamento *postulatorio* col quale – consapevolmente o inconsapevolmente – il razionalista inizia a filosofare si ricava anche dalla negazione del peccato originale operata dallo stesso pensatore razionalista, in qualunque veste Questi si presenti. Tale negazione, infatti, secondo Del Noce, «a null'altro può condurre che all'affermazione della *normalità* della situazione umana, vista questa sia in senso ottimistico sia in senso pessimistico»³¹¹. Come abbiamo visto, Del Noce è tanto persuaso di questo elemento da dedicare al tema della caduta e del peccato originale pagine molto pregnanti in cui emerge come

³¹⁰ *Ibid.*, p. 346.

³¹¹ «Condizionato da questa iniziale negazione del soprannaturale o, nel senso più ampio, del "miracolo", [...] il razionalismo a nient'altro può condurre che all'affermazione della *normalità* della situazione umana, vista questa sia in senso ottimistico ("la realtà è ciò che *deve* essere", la critica hegeliana del *Sollen*) sia in senso pessimistico (la realtà mondana è ciò che necessariamente è), con la possibilità che la vita spirituale venga proiettata come ricerca di liberazione orientata necessariamente verso il nulla oppure come accettazione della vita in una disposizione che si pone necessariamente "al di là del bene e del male"» (*ibid.*, pp. 18-19). Questa sintesi dei vari momenti dell'ateismo, ben più lucida e sintetica di quella che stiamo cercando di fornire, indipendentemente dal giudizio che le si voglia attribuire sul piano teoretico, occorre dirlo, è mirabile. Il corsivo, in nota e nel testo, è nostro.

il pensiero razionalista abbia in un primo momento ribaltato la concezione tradizionale, leggendovi un momento *positivo* – il peccato come origine della conoscenza -, incorporando, in un secondo momento, il linguaggio teologico per interpretarlo in chiave dialettica ed evolutiva invero interamente *immanente* -, per poi, una volta superata l'intrinseca contraddittorietà di quest'ultimo approccio³¹², presentarsi in termini inevitabilmente *negativi* quale «*esito ultimo della ricomprensione del cristianesimo nell'interpretazione del male già dichiarata nel frammento di Anassimandro*»³¹³, dal momento che, a suo avviso, «non esistono «che due fondamentali spiegazioni del problema del male, quella della Genesi e quella contenuta nel mito di Anassimandro»³¹⁴. Un processo involutivo, questo, sul quale «i pensatori del razionalismo metafisico o dell'ateismo non hanno generalmente, a parte Nietzsche, portato [...] particolare attenzione» e che dimostra come l'*ateismo* non rappresenti un mero ritorno alla concezione pagana, né la semplice negazione dello stesso cristianesimo, quanto

³¹² *Ibid.*, p. 24 e ss.

³¹³ *Ibid.*, p. 27. «I fattori da cui è la nascita per le cose che sono, sono anche quelli in cui si risolve la loro estinzione, secondo il dovuto, perché pagano l'uno all'altra, esse, giusta pena ed ammenda della loro ingiustizia secondo la disposizione del tempo» (Simplicio, *Commentario alla fisica di Aristotele*, 24, 13; Diels Kranz fr. 12 B 1, tr. it. in Alessandro Lami [a cura di], *I Presocratici. Testimonianze e frammenti da Talete a Empedocle*, Rizzoli, Milano 1991, p. 139). Questa la versione *filologica*. Per completezza citiamo la, notissima, traduzione fornita da Heidegger: «Da dove proviene il sorgere dell'ente che di volta in volta entra nella presenza, là si produce anche la sua scomparsa [...], corrispondendo alla necessità necessitante; infatti ogni ente che di volta in volta viene alla presenza dà egli stesso [...] il suo assenso, e ciascun ente concede considerazione [...] all'altro, [...] a partire dal superamento del dissenso, corrispondendo così all'assegnazione propria del maturare che avviene ad opera del tempo» (M. Heidegger, *Concetti fondamentali* [1981], Il Melangolo, 1996, p. 113). Non stupisce, data questa traduzione del passo che omette qualsiasi riferimento alla colpa e alla pena, nonché alla giustizia, il fatto che Del Noce definisca Heidegger «filosofo della grandezza tragica di una finitezza senza redenzione» (A. Del Noce, *Il problema dell'ateismo*, cit. p. 144), dal momento che questa lettura del frammento di Anassimandro non solo determina l'impossibilità di un'apertura al Cristianesimo ma, chiudendo il senso stesso del divenire all'interno della dimensione temporale attraverso cui l'essere si svela e si nasconde (e, dunque, a nostro personalissimo giudizio, restando vittima anch'essa del *cerchio magico* dell'immanenza), rende per giunta impossibile qualsiasi discorso sulla trascendenza e, soprattutto, sulla redenzione. Sul tema avremo modo di tornare brevemente nelle conclusioni a proposito della distinzione proposta da René Girard tra il *Logos* di Giovanni e il *Logos* di Eraclito (R. Girard, *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo* [1978], Adelphi 1983, pp. 328-348), una distinzione a proposito della quale, peraltro, l'antropologo francese chiama in causa lo stesso Heidegger.

³¹⁴ A. Del Noce, *Il problema dell'ateismo*, cit., p. 27.

piuttosto, come già accennato, un «tentativo di ricomprendere la *novità* cristiana in categorie antiche»³¹⁵.

Giunti a questo punto della ricostruzione, è possibile trarre qualche conclusione. In primo luogo, secondo Del Noce, l'opzione ateistica deriva dall'opzione razionalistica, duplicemente orientata alla negazione del soprannaturale e del peccato originale; tale opzione assume solo *apparentemente* un carattere scientifico fondato sulla possibilità di giustificare le nozioni legate al sacro e alla trascendenza mettendole in relazione col sapere profano e mondano o dissolvendole in esso; saltato ogni tentativo di mediazione, compreso il percorso dell'idealismo, interamente teso a racchiudere il soprannaturale sul piano dell'immanenza, forse il più grande tentativo di mediazione che il razionalismo abbia sperimentato, l'ateismo, smarrendo definitivamente anche la dimensione metafisica, non può che mostrare *apertamente* la propria natura *postulatoria*, la quale, per giustificare se stessa, in assenza della possibilità di qualsiasi paradigma dimostrativo, si mostra nelle forme dell'irrazionalismo *tragico* e dello storicismo *positivo* (il marxismo), il primo volto ad affermare l'intrinseca tragicità dell'opzione *negativa*, l'altra tesa a dimostrare per via storica la propria *positività*; entrambi i percorsi si dimostrano carichi di una insostenibile contraddittorietà, la cui radice ultima consiste sostanzialmente nella negazione del peccato originale e della caduta originaria e, dunque,

³¹⁵ *Ibid.* Un'operazione concettuale che, secondo Del Noce, si manifesta nel tentativo di porre in termini antitetici il pensiero greco e il cristianesimo: «Nella crisi libertina abbiamo la rottura dell'unità cattolica e umanistica dell'antico col cristiano; nel marxismo abbiamo la rottura di questa stessa unità nella forma che era stata affermata da Hegel» (*ibid.*, p. 354). Se dunque il pensiero libertino elimina dall'antichità classica quegli elementi che erano in continuità col cristianesimo, il marxismo sviluppa unilateralmente gli elementi biblici legati al dominio dell'uomo quale segno della sua trascendenza (*ibid.*). D'altro canto, questo duplice processo rivela i limiti dei tentativi di ricomprendere il cristianesimo nella filosofia, nel razionalismo metafisico che, come visto, ha la sua massima espressione nell'hegelismo (*ibid.*, p. 355). Sicché la vera domanda, su cui torneremo brevemente nelle conclusioni, dal momento che si lega alla questione del *detto* di Anassimandro, concerne la «revisione del difficilissimo problema del giusto rapporto tra pensiero greco e cristianesimo, facendo considerare inadeguati gli ordinari punti di vista della continuità e dell'opposizione» (*ibid.*). Sotto questo punto di vista, giova sottolineare come Nietzsche stesse certamente un passo avanti, dal momento che la sua ricostruzione del rapporto tra grecità e cristianesimo è, per certi versi, caratterizzata sia da una prospettiva *continuista* che da un'ottica *oppositiva*. Emblematico a tal proposito F. Nietzsche, *La nascita della tragedia* [1886], Adelphi, Milano 1978.

nell'espunzione della *duplice natura* dell'uomo dal campo del pensiero filosofico e dell'azione politica, nonché nel tentativo di superare storicamente e concettualmente l'esperienza cristiana senza tuttavia poterne *veramente* superare la prospettiva.

Sicché, ciò che in principio poteva apparire come il frutto di una riflessione concettuale, di fondo deve essere individuato nella natura squisitamente *pratica*³¹⁶ dell'opzione ateistica che, partendo dalla premessa della 'normalità' della condizione umana, produce la paradossale e contemporanea condizione di *desiderare* una duplice natura, negandone di fatto l'esistenza (ed è il caso del marxismo) o di affermare l'*unicità* della natura presentandola però inspiegabilmente in termini di un suo superamento tragico (ed è il caso di Nietzsche). Come è possibile agevolmente notare, è qui in gioco il tema stesso della secolarizzazione della natura umana che, letto quale tentativo di superare o archiviare il cristianesimo, si infrange, secondo Del Noce in contraddizioni insolubili. Di qui la domanda, sulla quale avremo modo di

³¹⁶ Tale concezione non deve essere confusa con quella espressa da Maritain dalla quale si discosta non poco. Per Maritain, infatti, il problema era di distinguere l'*ateismo pratico* dall'*ateismo assoluto*. Quest'ultimo era, a suo giudizio, un evento storico che caratterizza l'età contemporanea e doveva essere assunto più come *antiteismo* che come *ateismo*, rappresentando quella che Egli stessi definiva una sorta di «guerra contro Dio». Per questo motivo, Maritain preferiva considerarlo una replica all'ateismo pratico, vale a dire l'ateismo di chi, pur credendo di credere in Dio, ne nega in concreto l'esistenza con le sue azioni (J. Maritain, *La signification de l'athéisme contemporain*, Paris, Desclee 1949, p. 9 e ss., ora in versione italiana, *Il significato dell'ateismo contemporaneo*, Morcelliana, Brescia 2000). Secondo Maritain, infatti, «un uomo non diventa un ateo in assoluto in conseguenza di una qualche inchiesta sul problema di Dio condotta dalla ragione speculativa [...] ma in virtù di un atto interno di libertà, nella produzione del quale egli impegna la sua personalità intera»; pertanto, «il punto di partenza dell'ateismo assoluto è [...] un atto fondamentale di scelta morale, una libera determinazione cruciale [...], un atto di fede rovesciato, il cui contenuto non è adesione al Dio trascendente, ma presa di posizione contro questo stesso Dio trascendente» (*ibid.*, pp. 12-15). Del Noce, al contrario, riconosce che «a fondamento dell'ateismo assoluto c'è un'opzione, cioè una considerazione di valori, prima di una considerazione di realtà», ma identifica tale elemento nel «problema del *valore della verità* nel senso nietzscheano» (A. Del Noce, *Il problema dell'ateismo*, p. 343). Il senso dell'opzione pratica e postulatoria dell'ateismo investe dunque a suo giudizio *immediatamente* il piano *teoretico* del pensiero, sebbene sorga sul piano *pratico*. A nostro giudizio, tale osservazione non tiene particolarmente in conto il fatto che Maritain, indipendentemente dalla specificità della tesi che presenta senz'altro un discreto grado di ingenuità, abbia diretto la sua riflessione sulle *ragioni* che spingono all'ateismo e non sulle dinamiche *concettuali* che, rendendolo concettualmente possibile, ne accompagnano l'evoluzione. In gioco c'è, e avremo modo di notarlo, una differente modo di guardare alle trasformazioni della modernità.

tornare, seppur brevemente, nelle conclusioni, a proposito del rapporto tra il detto di Anassimandro, il racconto biblico e la concezione cristiana della caduta e della Redenzione.

Per concludere questa nostra ricognizione relativa alla «problematizzazione dell'ateismo»³¹⁷, resta da chiarire a cosa si riferisce precisamente Del Noce quando parla dell'evoluzione *scettica* del razionalismo, una evoluzione collocabile nell'ambito della esplicitazione del carattere *postulatorio* dell'ateismo e che, come abbiamo detto, deve essere tenuta accuratamente distinta dall'opzione, pur sempre scettica se si pensa al rapporto del positivismo ottocentesco con la religione, dello scetticismo scienziato. Qui le riflessioni di Del Noce incontrano il piano dell'«irreligiosità occidentale» ed assumono particolare attualità dal momento che, archiviato - questo sì - ormai da tempo il percorso aperto dal marxismo e, considerata la natura sostanzialmente *elitaria* dell'ateismo negativo³¹⁸, sembrano, per certi versi, ben descrivere la situazione della religiosità attuale.

Del Noce considera il rapporto tra la società occidentale del suo tempo con il sacro alla stregua di una sorta di «irreligiosità naturale», intendendo con questo termine «la diffusione di qualcos'altro *del tutto diverso* dall'ateismo, cioè [...] la perdita, l'eclissi del sacro»³¹⁹. Tale prospettiva si distacca dall'ateismo in quanto in quest'ultimo è pur sempre presente «un momento mistico, sia pure di

³¹⁷ «La problematizzazione del fenomeno dell'ateismo, come dato primo dell'attualità storica, problematizzazione resa necessaria così dalla forma problematica (postulatoria), in cui l'ateismo di oggi è costretto a presentarsi» (*ibid.*, p. 9). Questo l'*incipit* del lavoro che stiamo commentando e che abbiamo preferito, perché se ne cogliessero il senso ed il valore, esplicitare in conclusione. Si veda a tal proposito il già citato P. Armellini, *Razionalità e storia in Augusto Del Noce*.

³¹⁸ A. Del Noce, *Il problema dell'ateismo*, cit., p. 353.

³¹⁹ *Ibid.*, pp. 293-294. Col termine «irreligione naturale», Del Noce intende «esattamente il contrario della “religione naturale” del '600», il che «si inquadra nell'idea [...] del pensiero irreligioso contemporaneo, come completa inversione del pensiero religioso del '600» (*ibid.*, p. 294) che poi sarebbe, aggiungiamo noi, anche l'ultima e *compiuta* espressione della religiosità pre-secolare. Il riferimento è alla *religio abdita* di Campanella, vale a dire all'idea di una religiosità intesa quale 'segno' della presenza e reminiscenza dell'infinito divino nelle pieghe della finitudine dell'animo umano e di per sé tutt'altro che contrapposta alle stesse religioni 'positive'. Due soli riferimenti: T. Campanella, *Universalis philosophiae seu metaphysicarum rerum iuxta propria dogmata. Liber 1°*, a cura di P. Ponzio, Levante, Bari 1994 e Id., *Universalis philosophiae seu metaphysicarum rerum iuxta propria dogmata. Liber 14°*, a cura di T. Rinaldi, Levante, Bari 2000.

natura rovesciata»³²⁰, mentre tale prospettiva si fonda direttamente ed immediatamente su elementi «costituzionalmente» agnostici, in ragione dei quali «non soltanto la conoscenza, ma anche la morale e la politica potrebbero organizzarsi indipendentemente da qualsiasi “ipotesi” sulla realtà sovrasensibile»³²¹. La radice di questa «irreligione naturale» non si trova nel razionalismo, ma piuttosto nell’empirismo, caratterizzato, come già detto, «essenzialmente dalla distinzione tra il verificabile e l’inverificabile»³²². Sicché, di fronte al problema della caduta, l’approccio empiristico, che è anche un approccio *scettico*, rappresenta una terza via rispetto a quelle del razionalismo e del pensiero religioso, dal momento che, semplicemente, si rifiuta di prendere alcuna posizione a tal proposito, così come si rifiuta di prendere qualsiasi posizione in merito alla questione di Dio, essendo «l’affermazione della sua esistenza [...] logicamente senza senso» e questo non in virtù di una sua contraddittorietà, ma in virtù della contraddittorietà della stessa domanda³²³. In precedenza abbiamo indicato tale prospettiva come neo-positivistica ed è significativo che Del Noce veda nel momento storico a lui contemporaneo «quello in cui le due linee tradizionali della filosofia moderna, il razionalismo e l’empirismo, arrivano alle loro conseguenze ultime, cancellando ogni tentativo di conciliazione con la religione»³²⁴. Sicché, a Suo giudizio, «l’irreligiosità naturale indica un livello di empietà maggior di quello dell’ateismo *in ciò che*

³²⁰ A. Del Noce, *Il problema dell’ateismo*, pp. 294-295.

³²¹ *Ibid.*

³²² *Ibid.*, p. 294.

³²³ *Ibid.*, p. 294 e ss. e p. 297 e ss.

³²⁴ *Ibid.*, p. 295. Una prospettiva ben rappresentata dallo strutturalismo di Claude Lévi-Strauss di cui un pensatore ‘religioso’ come Lévinas ebbe a dire: «L’ateismo moderno non è la negazione di Dio, è l’indifferentismo assoluto di *Tristi tropici*. Io penso che non esista un libro più ateo tra quelli scritti nel nostro tempo, né un libro più disorientato e più disorientante» (E. Lévinas, *Difficile liberté* [1963], Paris, Albin Michel 1976, p. 280). La traduzione è nostra e il riferimento, naturalmente, a C. Lévi-Strauss, *Tristi tropici* [1955], Il Saggiatore, Milano 2015. Più ironica, ma non per questo meno incisiva (anzi!), l’osservazione di Gilson il quale, commentando una dichiarazione pubblica dello strutturalista francese in cui Questi affermava di non essersi «mai trovato a confronto con la nozione di Dio», osservava come «essere un docente di antropologia sociale, aver sfidato fatiche e pericoli per studiare i superstiti di alcune tribù selvagge in Amazzonia, portare il nome della tribù di Lévi e non essersi mai trovato a confronto con il Dio di Abramo, d’Isacco e di Giacobbe», doveva proprio rappresentare «il colmo della sfortuna» (É. Gilson, *L’ateismo difficile*, cit., p. 26).

*rifiuta la stessa idea di religione»*³²⁵. Sotto questo punto di vista, dunque, il rifiuto opzionale e postulatorio del soprannaturale ha come conseguenza quello di trascinare con sé qualsiasi idea di sensibilità religiosa, dando vita ad una società, che Del Noce definisce «opulenta» perché fondata sul benessere, sui consumi e sulla fiducia assoluta nello sviluppo della tecnica³²⁶. Con ciò, volgendo al termine di questa nostra ricostruzione, siamo tornati al principio, dal momento che quanto descritto come «irreligiosità naturale» altro non è che il fondamento di quella prospettiva «anassologica», caratterizzata dalla confusione dei mezzi e dei fini, costitutivamente incapace di fondare alcun valore³²⁷.

Volendo tornare brevemente al nostro problema iniziale, è senz'altro possibile affermare come, nell'ottica di Del Noce, una società che intenda fondarsi, dal punto di vista giuridico-politico, «sull'uomo *in quanto* uomo»³²⁸ si dimostri strutturalmente ed inevitabilmente *contraddittoria*, quando non evidentemente *ingiusta*; ci troviamo infatti di fronte ad una critica decisamente radicale dell'esperienza filosofica della modernità, una critica che non può non essere estesa, sul piano più specificamente giuridico, ai diritti dell'uomo, considerando non solo, come è di per sé intuitivo, il loro riconoscimento secondo la Dichiarazione del 1789, ma anche nell'ottica in cui ad essi si è fatto e si fa riferimento negli ordinamenti contemporanei a partire dal secondo dopoguerra, essendo questi ultimi senz'altro strettamente connessi - sebbene secondo una ricca pluralità di orientamenti filosofici, ideologici e religiosi - all'evoluzione del pensiero moderno nelle cui pieghe, questo il punto a nostro giudizio importante, Del Noce non individua alcun elemento di autentica *positività* ma, piuttosto, sempre e comunque solo la *sottrazione*, peraltro postulatoria, della *tradizione cristiana* che precedeva la svolta e le trasformazioni dettate dalla stessa modernità filosofica. In tal modo, il *passaggio* dal diritto naturale cristiano

³²⁵ A. Del Noce, *Il problema dell'ateismo*, cit., p. 298. Il corsivo è dell'autore. Analogamente, É. Gilson, *L'ateismo difficile*, cit., p. 14.

³²⁶ A. Del Noce, *Il problema dell'ateismo*, cit., p. 301 e ss.

³²⁷ A. Del Noce, *L'epoca della secolarizzazione*, cit. p. 3.

³²⁸ E. W. Böckenförde, *La nascita dello stato come processo di secolarizzazione*, cit., p. 48.

ai diritti dell'uomo, cui abbiamo fatto riferimento al principio di questo nostro lavoro, è sostanzialmente letto secondo il paradigma della riduzione all'*immanenza*, non individuando Del Noce in alcun modo la possibilità che da tale passaggio possa aver preso forma una società giuridicamente ispirata ad un diverso principio di giustizia, che si mostri senz'altro *trasfigurato* in forza dell'agire del tempo e della trasformazioni da quest'ultimo determinate, ma non per questo inevitabilmente *sfigurato*, descrizione quest'ultima che invece, stante la dimensione anassologica che caratterizzerebbe, inevitabilmente, il mondo post-secolare, ci sembra ben delineare la prospettiva filosofica di Del Noce.

Tale concezione pone dunque a nostro giudizio alcune questioni centrali: la prima riguarda il rapporto tra la dimensione naturale e la prospettiva soprannaturale attraverso cui il Cristianesimo ha declinato la propria visione cosmologico-giuridica e conduce, inevitabilmente, ad interrogarsi sulle ragioni che hanno portato la società occidentale al rifiuto di quest'ultima con tutto ciò che da questo è potuto conseguire; la seconda impone di riflettere sulla relazione tra il processo di secolarizzazione e l'esito «anassologico» che, secondo Del Noce, inevitabilmente, ne deriverebbe. Relativamente alla prima questione, è senz'altro ineludibile la considerazione del filosofo italiano secondo cui l'esigenza di tale prospettiva soprannaturale *sopravviva*, in qualche modo, nelle pieghe del pensiero filosofico occidentale; al tempo stesso, come già accennato, ci sembra insoddisfacente il fatto che, dell'opzione *postulatoria* che conduce all'ateismo, siano illustrate accuratamente le dinamiche ma non altrettanto indagate a fondo le *ragioni*: sotto questo punto di vista, infatti, ci sembra di cogliere come, per Del Noce, tale opzione ateistica debba in fondo *a se stessa* la propria esistenza, esattamente come all'atteggiamento immanentistico e 'schermato' proprio della moderna epistemologia si deve la costruzione dell'umanesimo 'esclusivo' secondo Taylor. Una prospettiva che senz'altro presenta non poche difficoltà, soprattutto se accompagnata, come è inevitabile che sia, dal desiderio esplicito di andare oltre il piano meramente descrittivo: se, infatti, illuminante è la considerazione di Del Noce in virtù della quale un discorso sulla secolarizzazione debba inevitabilmente prendere le mosse dall'opzione fondamentale in merito al soprannaturale e, dunque, dalla

soppressione (filosofico-politica) del valore *negativo* del peccato originale, altrettanto necessario è cercare di individuare nelle pieghe di tale processo le *ragioni* di una *trasformazione* e non una mera *sottrazione*; vale a dire delle *ragioni* che, immanenti al processo di secolarizzazione, rendano possibile interpretarne le conseguenze secondo il *paradigma* dell'apertura ad una trascendenza da declinarsi secondo forme in qualche modo differenti da quelle tradizionali; una lettura del processo di secolarizzazione che, e veniamo al secondo punto, si mostri al tempo stesso capace di ribattere, concretamente e non sul piano meramente *deontologico*, all'idea secondo cui l'esito di tale processo non può che essere individuato in una deriva nichilistica di tipo anassilogico.

Prima di affrontare queste questioni, è però opportuno dedicare qualche parola ad un ultimo fondamentale paradigma dell'immanenza, per come emerge, a nostro giudizio, dalle riflessioni di Carl Schmitt³²⁹.

§III. DALLA 'COSA' AL 'VALORE' (FORZA, BENE E VALORE)

Nel fortunato *libello* dedicato alla *tirannia* dei valori³³⁰, Carl Schmitt, rivolgendosi ai giuristi della Repubblica federale tedesca, li esortava a non

³²⁹ Questo nostro intervento sul pensiero di Carl Schmitt vuole rappresentare un'*incursione* critica e non una interpretazione esaustiva dei lavori del giurista tedesco in merito al tema della secolarizzazione. Come ampiamente noto, infatti, ci troviamo di fronte ad un autore sul quale esiste una bibliografia critica praticamente sterminata. Ad essa abbiamo attinto nel corso del lavoro ma, per esigenze di spazio e di tempo, piuttosto che indicare volta per volta i riferimenti, ci limitiamo in questa sede a rimandare al sito <https://carl-schmitt-studien.blogspot.com/2015/05/bibliografia-su-carl-schmitt-apparsa-in.html#sez4>, nel quale è possibile individuare tutti i riferimenti necessari.

³³⁰ Come lo stesso Schmitt chiarisce, il riferimento alla *tirannia* è tratto dalla seguente considerazione di Hartmann: «Ogni valore [...] ha la tendenza di ergersi a tiranno esclusivo dell'intero *ethos* umano, ed invero alle spese di altri valori, anche di quelli che non gli sono diametralmente opposti. Questa tendenza per verità non tocca i valori come tali nella loro sfera ontica ideale, bensì come forze determinanti (o selezionanti) nel senso umano del valore [...]. Una tale tirannia [...] si mostra già nei tipi universali delle morali vigenti, nella ben nota intolleranza [...] di fronte alla morale estranea; ancor più nell'essere individualmente presa una persona da un singolo valore. Vi è allora un fanatismo della giustizia [...] che [...] offende [...] assolutamente tutti i valori più elevati» (N. Hartmann, *Etica* [1926], 3 voll., Guida, Napoli 1969-1972, vol. 3: *Metafisica dei costumi*, p. 408). Si tratta di una considerazione che, al di là dello

spunto originario, si differenzia non poco da quella del giurista tedesco perché, come afferma lo stesso Schmitt, «dal punto di vista pratico, che ci riguarda [...] in quanto giuristi, non fa differenza se la tirannia dei valori sia inevitabile in termini psicologici o in se stessa, in termini essenziali, se cioè sopravvenga soltanto per via dell'umano, soggettivo senso del valore – come sostiene Hartmann – oppure se, come attestano le nostre esperienze, inerisce già alla struttura del pensare per valori» (C. Schmitt, *La tirannia dei valori*, cit., p. 62). Come vedremo, per Schmitt, il problema non è quello di distinguere il piano 'psicologico' da quello 'ontologico', ma piuttosto di mostrare come la logica del 'valore', incuneandosi in tale distinzione (una distinzione in fondo di per sé già secolare), rappresenti proprio un «surrogato [...] del metafisico» (*ibid.*, p. 49. Il corsivo è nostro). Il riferimento, esplicito, è ad Heidegger e vale la pena di citarlo per intero: «È nel secolo XIX che il parlare di valori diviene abituale e il pensare per valori normale. Ma con la diffusione delle opere di Nietzsche il fenomeno è addirittura diventato popolare. Si parla di valori vitali, di valori culturali, di valori di eternità, di rango di valori, di valori spirituali [...]. Si costruiscono sistemi di valori, e l'etica studia le stratificazioni dei valori. Anche la teologia cristiana definisce Dio il *summum ens qua summum bonum*, cioè come supremo valore [...]. Il valore e ciò che ha valore divengono un surrogato positivistic del "metafisico" (M. Heidegger, *La sentenza di Nietzsche «Dio è morto»*, in *Sentieri interrotti*, cit., p. 207). Una convergenza, quella con Heidegger, di cui ci parla il curatore dell'edizione italiana (F. Volpi, *Anatomia dei valori*, in C. Schmitt, *La tirannia dei valori*, cit., pp. 95-100) e che, tuttavia, come da Questi osservato, è in realtà meramente «strumentale» (o, ancora meglio, *diagnostica*), dal momento che «a Schmitt non interessa come a Heidegger, il superamento della metafisica in vista di un discorso sull'essere»; piuttosto, a suo giudizio - e lo vedremo - «neutralizzare i valori è un'impellenza che sfocia in una finalità [...] non filosofica, ma politico-giuridica» (*ibid.*, p. 100). Non sfugge, infatti, come, nel ragionamento di Heidegger, si dia una sostanziale continuità tra la metafisica ed il suo surrogato *assiologico*, esattamente come - lo si è notato anche in relazione alle considerazioni di Jünger sul nichilismo - si dà una sostanziale continuità tra i *valori* della metafisica e la loro trasvalutazione ad opera di Nietzsche, una continuità che traspare proprio dal fatto che il processo di surrogazione da *bonum* a *valore* si determina e realizza quale frutto della comune appartenenza di entrambi alla logica dell'*ens*, che poi sarebbe la logica della metafisica occidentale (prospettiva contro la quale, come visto, si è espresso Gilson, secondo il quale occorre ribadire che il 'valore' di Dio è cosa ben diversa dall'«Essere» di Dio e che la negazione del primo, restando sul piano dell'opzione *ateistica*, non comporta la negazione del secondo). Di contro, come sostiene opportunamente Volpi, Schmitt non instaura una continuità tra «l'antica interpretazione metafisica» e «l'interpretazione del mondo secondo valori» ma, piuttosto, suggerisce come quest'ultima, sorta quale «surrogato» della prima «per contrastare il disincanto moderno», si sia effettivamente «tradotta nella neutralizzazione di tutti i valori» (F. Volpi, *Anatomia dei valori*, cit., p. 103. Il corsivo è nostro). Avremo modo di chiarire quale sia il significato di tale 'neutralizzazione' e 'traduzione'; per ora è importante osservare come, secondo Schmitt, e qui è possibile individuare un'interessante analogia con Jünger, proprio il fatto di *porsi* nell'ottica del 'valore' favorisce la radicalizzazione del problema; allo stesso modo, infatti, per l'autore di *Tempeste d'acciaio*, nichilista (in senso 'patologico') è colui che rovista all'interno di vecchi schemi alla ricerca di una (impossibile, se si resta in tale prospettiva) via d'uscita dal *nichilismo*: in entrambi i casi, infatti, si tratta di rifiutare il ricorso a logiche di *surrogazione* allo scopo di andare direttamente incontro al problema, tutto interno al nichilismo, della *neutralizzazione*; un problema del quale la logica del 'valore' si mostra parte integrante, risultando da ultimo incapace di contrastare il *disincanto* del moderno (inteso quale scomparsa del metafisico) proprio *in ragione* della natura surrogata con cui si presenta. Detto in altri termini, il richiamo ai valori – esattamente come, secondo Jünger, le denunce di coloro che si propongono di superare il nichilismo ricorrendo a categorie da

«liquidare come una disputa meramente terminologica la questione della specifica logica dei valori»³³¹. Come già accennato in precedenza, con tale riflessione, Schmitt prendeva attivamente parte al dibattito relativo al ruolo da attribuire ai principi giuridici chiamati a guidare il neo-nato stato costituzionale e che, significativamente, proprio negli anni successivi all'immediato secondo dopoguerra, prendevano ad essere assunti alla stregua di 'valori' da portare a realizzazione e compimento, in tal modo comportando una «reinterpretazione mirata dei diritti fondamentali»³³², la cui nuova curvatura *assiologica* avrebbe – a suo giudizio ma non solo, trattandosi, come già chiarito, di una posizione in quegli anni condivisa, seppur da diverse angolazioni e differenti orientamenti teorici, da altri giuristi tedeschi - in qualche modo forzato la trasformazione del giurista in «attuatore immediato di valori»³³³, quando, al contrario, «all'interno di una comunità la cui Costituzione prevede un legislatore e delle leggi, è compito del legislatore e delle leggi da lui decretate stabilire la mediazione tramite regole misurabili ed applicabili e impedire il terrore dell'attuazione immediata e automatica dei valori»³³⁴. Il problema di fondo verteva, a suo giudizio, intorno al fatto che, indipendentemente dalle pur complesse questioni relative alla natura dei contenuti che qualsiasi riferimento ad uno o più sistemi di valori inevitabilmente comporta (sia in relazione ad una loro gerarchia interna che nel rapporto tra sistemi differenti ed alternativi)³³⁵, «il valore ha la sua logica»³³⁶ e di questa logica bisognerà pur tener conto, dal momento che essa mostrerà come per il 'valore' vale «in grado ancora maggiore quanto Goethe

quest'ultimo superate – non solo si dimostra *insufficiente*, ma contribuisce ad acuire il problema cui intende porre rimedio e, in quanto tale, rappresenta una vera e propria *patologia*. Sicché, la *neutralizzazione* dei valori è al tempo stesso indice del fallimento di tale tentativo ma, correttamente intesa, anche un possibile strumento di liberazione dal processo di neutralizzazione che, come vedremo, caratterizza, secondo Schmitt, gli ultimi secoli della società occidentale; il che, ancora una volta, accomuna il discorso di Schmitt a quello di Jünger, dal momento che entrambi cercano di *oltrepassare* la linea del nichilismo posizionandosi all'ombra dell'*orizzonte* da quest'ultima proiettato.

³³¹ C. Schmitt, *La tirannia dei valori*, cit., p. 17.

³³² *Ibid.*, p. 16.

³³³ *Ibid.*, p. 68.

³³⁴ *Ibid.*, p. 67.

³³⁵ *Ibid.*, p. 50 e ss.

³³⁶ *Ibid.*, p. 16. Come già accennato in precedenza, qui Schmitt sta citando le parole di E. Fortshoff, *Stato di diritto in trasformazione*, cit.

afferma dell'idea: si presenta come ospite straniero»³³⁷; se, infatti, «l'idea necessita della mediazione, e quando si presenta con nuda immediatezza [...] incute timore, e la sciagura è tremenda, [...] il valore ne ha bisogno ancor di più»³³⁸. Si tratta dunque di una *logica* filosofica che, «alla luce dell'attuazione della Costituzione secondo i principi dello Stato di diritto, [...] appare più evidente che mai»³³⁹ e che si sostanzia, come vedremo, proprio in questo ambiguo rapporto tra attuazione, immediatezza e mediazione.

Trattandosi di una logica filosofica, è nell'ambito del pensiero filosofico che devono esserne individuate le caratteristiche e precisamente nelle pieghe di quelle che, comunemente, vengono definite filosofie dei valori. La tesi di Schmitt è che la nascita e diffusione di queste ultime ha di fatto rappresentato «una reazione alla crisi nichilistica del XIX secolo», sorta nel «tentativo di individuare una via d'uscita dalla situazione critica in cui la pretesa scientificità delle scienze dello spirito era venuta a trovarsi a causa della pervasività dell'atteggiamento ispirato alle scienze della natura nell'Europa» di quegli anni³⁴⁰. In sostanza, le ragioni che ne hanno determinato la diffusione risiedevano nel fatto che «una scienza basata sulla legge di causalità, quindi avalutativa, minacciava la libertà dell'uomo e la sua responsabilità religiosa, etica e giuridica»³⁴¹. Sicché, «a questa sfida la filosofia dei valori ha risposto contrapponendo al regno di un essere determinato in modo esclusivamente

³³⁷ C. Schmitt, *La tirannia dei valori*, cit., p. 67: «Eine jede Idee tritt ein fremder Gast in die Erscheinung» (J. W. Goethe, *Maximen und Reflectionen*, in Id., *Werke. Hamburger Ausgabe in 14 Bänden*, vol. XII, München 1988, p. 431, n. 541; trad. it. di M. Bignani, *Massime e riflessioni* [1988], 2 voll., Theoria, Roma-Napoli 1983, vol. II, p. 187, n. 800).

³³⁸ C. Schmitt, *La tirannia dei valori*, cit., p. 67.

³³⁹ *Ibid.*, p. 45. Il problema, dunque, riguarda proprio la *logica* legata all'*attuazione* dei valori ed è, come sostiene Volpi, nonostante siano passati settant'anni, sorprendentemente attuale: «La critica dei valori di Schmitt (e di Heidegger) sembra essere rimasta lettera morta. Per quanto abusata, logora e strapazzata, questa categoria continua a proliferare nelle argomentazioni della filosofia, del diritto e della politica. I mille titoli sui valori che nel 1935 suscitavano l'ironia di Heidegger sono diventati nel frattempo decine di migliaia. Perché i valori rimangono indispensabili? Sono forse l'ultimo strumento di orientamento morale dell'uomo contemporaneo? O forse sono solo le formule con le quali si prende posizione nel *bellum omnium contra omnes*?» (*ibid.*, pp. 104-105).

³⁴⁰ C. Schmitt, *La tirannia dei valori*, cit., p. 33. In questa prospettiva, dunque, il *nichilismo* è presentato quale conseguenza della 'naturalizzazione' del mondo umano, etico e giuridico; vale a dire, più in generale, delle scienze dello spirito.

³⁴¹ *Ibid.*, p. 49.

causale un regno di valori come regno della validità ideale [...], un tentativo di affermare l'uomo come creatura libera e responsabile, non già in un *essere*, ma quantomeno nella validità di ciò che veniva chiamato valore»³⁴². Sotto questo punto di vista, come già accennato, secondo Schmitt, si tratta di un «tentativo [...] che può essere senz'altro definito un surrogato positivistico del metafisico»³⁴³.

Le linee direttive di tale tentativo sono state due, generalmente presentate secondo la contrapposizione tra «la dottrina puramente formale dei valori della filosofia neo-kantiana» e l'«etica materiale dei valori di matrice fenomenologica»³⁴⁴. Si tratta di due prospettive decisamente differenti, soprattutto se considerate in relazione alle rispettive ricadute giuridiche: le dottrine di tipo formalistico, infatti, pur rendendo l'opzione assiologica senz'altro autonoma dall'avalutatività metodologica delle discipline sperimentali, traducevano comunque tale opzione secondo una prospettiva sostanzialmente soggettivistica e relativistica, ben prestandosi in tal modo alla legittimazione del legalismo e del positivismo giuridico³⁴⁵; d'altro canto, le

³⁴² *Ibid.*, pp. 49-50. Il corsivo è nostro.

³⁴³ *Ibid.*, p. 50.

³⁴⁴ *Ibid.*, p. 30. Tra le principali opere dei rappresentanti della prima corrente: M. Weber, *Il metodo delle scienze storico-sociali*, cit.; Id., *La scienza come professione*, cit.; H. Rickert, *System der Philosophie*, Mohr, Tübingen 1921 e, sebbene non esplicitamente citata dal giurista tedesco, Id., *Die grenze der Naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften* [1896], Theclassics.us, Hildesheim 2007; a proposito della seconda corrente, si vedano invece N. Hartmann, *Etica*, cit. e M. Scheler, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori. Nuovo tentativo di un personalismo etico* [1913-1916], San Paolo, Cinisiello Balsamo 1996. Si veda, a proposito delle differenti e molteplici declinazioni delle filosofie dei valori, si veda A. Poliseo, *Valori e filosofie dei valori*, Armando Editore, Roma 2006, testo al quale si rimanda, oltre che per la particolare accuratezza e sistematicità con la quale viene affrontata la questione filosofica del 'valore', anche per la possibilità di rinvenirvi una completa ed articolata ricognizione bibliografica. In merito all'antropologia e alla filosofia dei valori di Max Scheler, è possibile fare riferimento a E. W. Orth – G. Pfafferoth (Hrsg.), *Studien zur Philosophie von Max Scheler*. K. Alber Verlag, Freiburg i.Br. 1994; G. Pfafferoth (Hrsg.), *Vom Umsturz der Werte in der modernen Gesellschaft. II. Internationales Kolloquium der Max Scheler Gesellschaft*, Bouvier Verlag, Bonn 1997 e G. Raulet (Hrsg.), *Max Scheler. L'anthropologie philosophique en Allemagne dans l'entre-deux-guerres – Philosophische Anthropologie in der Zwischenkriegszeit*. Éditions de la Maison des sciences de l'homme, Paris 2001. Dei riferimenti a proposito di Max Weber si è già detto in precedenza.

³⁴⁵ C. Schmitt, *La tirannia dei valori*, cit., p. 30 e ss. e p. 34 e ss. La considerazione di Schmitt in merito al positivismo giuridico è, in questo caso, da riferirsi specificamente alla dottrina di Weber ma, più in generale, alle dottrine dominanti nel panorama giusfilosofico del XVIII e XIX secolo che Schmitt considera effettivamente come orientate in senso

teorie che si richiamavano esplicitamente alla dimensione ‘materiale’ dei valori ben si prestavano allo scopo di «fornire ciò che si cercava, ovvero un sostituto scientifico per un diritto naturale che non prestava più alcuna legittimità»³⁴⁶. Sicché, considerate sul piano strettamente giuridico, queste ultime, segnatamente a partire dal secondo dopoguerra, hanno sostanzialmente mirato al superamento del carattere *avalutativo* del positivismo giuridico, in tal modo caratterizzandosi non semplicemente quale *surrogato* della metafisica, ma anche dello stesso diritto naturale e, dunque, presentandosi, in buona sostanza, come la *secolarizzazione* di quest’ultimo³⁴⁷. A tal proposito, la tesi di Schmitt è che,

normativistico. A tal proposito, occorre tuttavia rilevare come il positivismo giuridico, a suo giudizio, non si risolva interamente in tali concezioni, le quali in buona sostanza rappresentano ciò che lo stesso Schmitt, altrove, considera l’evoluzione del «*diritto razionale*» del XVIII secolo, il quale risolve «tutti gli ordinamenti naturali in norme e rapporti contrattuali individuali, finché, nel XIX secolo sbocca nel funzionalismo positivistic delle regole di una società di scambio di tipo individualistico borghese» (C. Schmitt, *I tre tipi di pensiero giuridico* [1934], in Id., *Le categorie del ‘politico’*, cit., p. 275). Sicché, col riferimento al positivismo normativista, Schmitt altro non vuole che alludere alla - dal suo punto di vista - coerente derivazione del positivismo contrattualistico dal moderno giusrazionalismo; al tempo stesso, quest’ultimo, come avremo modo di vedere, gli appare pur sempre una *surrogazione* del diritto naturale classico. Il che altro non significa, a nostro giudizio, che individuare nel *normativismo* l’indice e la *cifra* giuridica del processo di secolarizzazione, un processo rispetto al quale il richiamo alla pretesa oggettività dei valori che agli esiti relativistici di tale processo vuole contrapporsi (e che, come vedremo, si presenta a sua volta quale surrogato del diritto naturale classico) si dimostra non essere per nulla estraneo.

³⁴⁶ C. Schmitt, *La tirannia dei valori*, cit., p. 34.

³⁴⁷ Sotto questo punto di vista, la posizione di Schmitt è abbastanza chiara e significativa: «Il *diritto naturale* medievale, di impronta *aristotelico-tomistica* costituisce un’ordinata unità vivente, strutturata attraverso fasi successive di essenza e di esistenza e attraverso ordini inferiori e superiori, integrazioni e articolazioni. Oggi son venuti meno i fraintendimenti normativistici ai quali questo diritto naturale è stato esposto nel secolo scorso» (C. Schmitt, *I tre tipi di pensiero giuridico*, cit., p. 274). Ciò significa che la crisi del diritto naturale cristiano, per certi versi, è iniziata con l’intrusione al suo interno di elementi *normativistici*, vale a dire, come vedremo nel corso del paragrafo, con l’evoluzione di quei *diritti naturali* – significativamente declinati al plurale - legati alla formazione dello stato di diritto e destinati, non a caso, secondo Schmitt, ad evolversi nel normativismo positivistic rappresentato, nella sua forma compiuta, dalla dottrina giuridico-filosofica di Kelsen. Sicché si capisce bene perché la rinascita del diritto naturale del XX secolo (che, come detto, fu particolarmente forte nella Germania nel secondo dopoguerra), appaia a Schmitt, nella sua declinazione ‘assiologica’, quale mero *surrogato* dello spirito metafisico che animava il diritto naturale cristiano, sia perché quest’ultimo si fondava sulla *realtà* dell’essere e non sul dover essere, essendo «il diritto naturale-tomistico del Medioevo [...] un pensiero giuridico scientifico impostato» sull’ordinamento (*ibid.*, p. 247), sia perché il modello post-bellico, richiamandosi alla necessità di *realizzare* dei valori di cui predicava una presunta ‘oggettività’, finiva per declinarli in senso esplicitamente ‘normativistico’, vale a dire, ci sembra di poter inferire, *secolarizzato*. In merito

sebbene le due dottrine si dimostrino profondamente differenti³⁴⁸, ci troviamo alla fin fine di fronte ad una distinzione secondaria, dal momento che entrambe, accomunate dal richiamo al ‘valore’, finiscono inevitabilmente per essere *attratte* dalla sua logica, una logica che, scavalcando la distinzione tra *formale* e *materiale*, si snoda ed articola secondo due linee direttive.

La prima chiama in causa il rapporto tra ‘valore’ e ‘valori’ nell’ambito di un sistema gerarchico al cui interno questi ultimi sono chiamati ad assumere un ruolo e, dunque, a svolgere una precisa funzione. Sotto questo punto di vista, secondo Schmitt, si tratta di una sistemazione precaria ed apparente, dal momento che, inevitabilmente, «*tutti* i valori, dal più alto al più basso, si collocano sui binari del valore» e, in conseguenza di ciò, la loro «posizione nella gerarchia» e la determinazione di quest’ultima «sono di secondaria importanza»; in sostanza, cioè, «la logica del valore funziona anzitutto a partire dal valore in

alla rinascita del diritto naturale nella Germania nel secondo dopoguerra è possibile fare riferimento al famoso ed assai significativo lavoro di H. Welzel, *Diritto naturale e giustizia materiale* [1951], Giuffrè, Milano 1965.

³⁴⁸ Senza dubbio, ad esempio, «Max Weber non ha mai visto nel “valore” l’ultima parola o il decreto finale della saggezza»; piuttosto, «pensare per valori gli era congeniale poiché gli consentiva di sviluppare scientificamente le sue concezioni storiche e sociologiche nonostante gli ostacoli e i dubbi del pensiero puramente “causale”», essendo «per lui il “valore” [...] anzitutto un ausilio al suo lavoro scientifico, uno strumento che gli spianò la strada per i suoi “tipi ideali” C. Schmitt, *La tirannia dei valori*, cit., p. 31). In tale prospettiva, inoltre, «a porre i valori è [...] l’individuo umano nel suo totale libero arbitrio meramente soggettivo» (*ibid.*, p. 50), in tal modo sottraendosi «alla avalutatività assoluta del positivismo scientifico, contrapponendo a esso la sua visione del mondo libera, cioè soggettiva», una soggettività ed una libertà che, intese nello spirito del pluralismo e del politeismo assiologico, non possono naturalmente che condurre «ad un eterno conflitto dei valori e delle visioni del mondo,» rispetto al quale proprio l’adesione al positivismo giuridico rappresenta un argine ‘formale’ (*ibid.*, p. 50). A tali conseguenze relativistiche reagirono le teorie ‘materiali’ dei valori, tese a giustificarne, all’inverso, l’autonomia e l’oggettività (*ibid.*, p. 37 e ss. e p. 51 e ss.). Il passaggio dalle teorie di stampo neo-kantiano a quelle di tipo realistico-fenomenologico si dimostra significativo soprattutto in relazione alla questione dell’immediata attuazione dei valori, dal momento che, per certi versi, «l’accentuata soggettività e la relatività delle teorie puramente formali [...] suscitano [...] l’apparenza di una tolleranza illimitata», in quanto «un positivismo e un normativismo giuridici rigorosi escludono un’immediata attuazione dei valori che trasgredisca gli ordinamenti» (*ibid.*, p. 35), laddove il riferimento alla natura oggettiva ed autonoma di questi ultimi è di per sé abbastanza eloquente (dove c’è oggettività, di fatto scompare la mediazione). Senonché, come vedremo, si tratta di una differenza superficiale, dal momento che «finché vige la logica del valore la sua aggressività immanente è solamente spostata» (*ibid.*). Sulla questione della fenomenologia e del realismo avremo invece modo di tornare nel corso della trattazione.

sé, e solo secondariamente dal posto detenuto» dai valori³⁴⁹. Sebbene, dunque, i sostenitori delle filosofie dei valori ritengano possibile porre al vertice di tale gerarchia un qualche principio supremo - «Dio o l'umanità, la persona o la libertà, la massima felicità», etc. - si tratta di una convinzione vana, dal momento che, «una volta inserito in un sistema di valori, anche il valore supremo si converte in un valore cui viene assegnato un posto nel sistema di valori» e, dunque, «da ciò che è, o che è stato finora, esso si *trasforma* in un valore»³⁵⁰. Ciò significa, in buona sostanza e al di là dell'utilizzo di un linguaggio per certi versi ostico, che quella del 'valore' rappresenta una logica di tipo *commutativo* la quale, traendo origine dalla sfera dell'economia³⁵¹, opera «convertendo in valori anche i fondamenti dell'esistenza teologica, filosofica e giuridica», prospettando una sorta di «valorizzazione universale» che, a sua volta, può solo «accelerare il processo della neutralizzazione generale» di quegli stessi fondamenti che intende 'valorizzare'³⁵²; un processo che, correndo parallelamente allo sviluppo delle scienze esatte e della tecnica, contribuisce ad eliminare «tutti i contrasti tradizionali»³⁵³, riconducendoli ad una *scala* di commutazione fluidificata e priva di *sostanzialità*. Se, infatti, i sostenitori delle filosofie dei valori, nella declinazione fenomenologico-materiale, ritennero di porre un argine al relativismo etico e giuridico e, nella declinazione formalistico-neokantiana, di aprire un varco alla libertà e responsabilità del soggetto umano (e, dunque, giuridico), di fatto le loro valutazioni e valorizzazioni sfociarono «nella secolarizzazione generale», dal momento che «la conversione in valore altro non è che una trasposizione in un sistema di valori di posizione» che, in quanto tale, «rende possibili continui cambiamenti di valore, sia dei sistemi di valori sia all'interno di uno stesso sistema di valori, mediante continui spostamenti nella scala di valori»³⁵⁴.

³⁴⁹ *Ibid.*, pp. 26-27.

³⁵⁰ *Ibid.*, p. 27. Il corsivo è nostro. «Non importa, dunque, che i valori religiosi, spirituali e morali vengano posti come valori superiori nella scala di valori, e che i valori vitali – come li chiama Max Scheler – siano da considerarsi superiori solo rispetto ai valori materiali, mentre rispetto a ciò che attiene allo spirito occupano un posto inferiore» (*ibid.*, p. 26).

³⁵¹ *Ibid.*, p. 23.

³⁵² *Ibid.*, p. 28.

³⁵³ *Ibid.*

³⁵⁴ *Ibid.*, p. 26.

Da un punto di vista filosofico, ciò significa che la logica del ‘valore’, ponendosi sul piano della valorizzazione piuttosto che su quello dell’essere, ottiene «solo di accelerare la tendenza ad una scientificizzazione neutralizzante»³⁵⁵, ciò che a Schmitt appare la *cifra* della stessa secolarizzazione; da un punto di vista più strettamente giuridico, invece, ciò significa che il richiamo ai valori si rivela tutt’altro che funzionale alla realizzazione dei pur differenti ed articolati scopi che si prefiggeva, dal momento che «la logica del valore degenera non appena abbandona l’ambito a lei pertinente dell’economico [...] per valorizzare e convertire in valori beni, interessi, scopi e idee differenti da quelli economici»³⁵⁶. Accade dunque che «il valore superiore giustifica [...] pretese imprevedibili e dichiarazioni di inferiorità» e che «l’attuazione immediata dei valori distrugge l’attuazione giuridicamente assennata che ha luogo solo all’interno di ordinamenti concreti»³⁵⁷. Sicché, «è un errore fatale credere che i beni e gli interessi, gli scopi e gli ideali che sono qui in questione potrebbero essere salvati attraverso la loro *valorizzazione*, dalla avalutatività dell’atteggiamento tipico delle scienze naturali moderne»³⁵⁸, dal momento che «i valori e le teorie dei valori non sono in grado di creare legittimità; possono sempre e solo valorizzare»³⁵⁹. Il disincanto della modernità (e la relativa domanda di legittimità che ne consegue)³⁶⁰, dunque, non può in alcun modo ricevere risposta da un’operazione meramente *commutativa* e, pertanto, che si batta il tasto sulla dimensione soggettiva dei valori o su quella oggettiva, poco cambia, dal momento che, in entrambi i casi, ciò che si intende legittimare resta sostanzialmente *fuori gioco* e ciò spiega il motivo per cui il ‘valore’, come detto, si presenta, rispetto alla concretezza degli ordinamenti giuridici, alla stregua di un’ospite straniero, la cui intrusione, se assunta senza mediazione, rischia di creare catastrofi e sciagure³⁶¹.

³⁵⁵ *Ibid.*

³⁵⁶ *Ibid.*, p. 32.

³⁵⁷ *Ibid.*

³⁵⁸ *Ibid.*

³⁵⁹ *Ibid.*, pp. 32-33.

³⁶⁰ Si vedano, a tal proposito, C. Schmitt, *Legalità e legittimità* [1932] e Id., *Il problema della legalità* [1950], entrambi in Id., *Le categorie del ‘politico’*, cit., pp. 209-244 e pp. 278-292.

³⁶¹ «Nessuno può dunque sfuggire alla logica immanente del pensare per valori. Non importa che il valore sia soggettivo, formale o materiale: non appena appare, si attiva

Una considerazione, quest'ultima, che ci conduce direttamente alla seconda articolazione della logica del 'valore', in base alla quale l'unico criterio di distinzione in grado di sopravvivere a tale logica *commutativa* è rappresentato dalla svalutazione di *un* valore (o di un sistema assiologico intero) in un *non* valore, vale a dire nella sua *trasformazione* in un valore *negativo*³⁶². Sotto questo punto di vista, infatti, appare chiaro che «ogni valutazione compiuta fuori dal pertinente ambito economico diventa negativa nella sua impostazione, e precisamente in quanto discriminazione di ciò che ha minor valore, oppure in quanto dichiarazione di non-valore, ai fini dell'eliminazione e dell'annientamento del non-valore»³⁶³. Ed in effetti, citando Rickert, Schmitt scrive che «il rapporto con la negazione è il criterio con cui stabilire se qualcosa rientra nell'ambito dei valori»³⁶⁴ e, citando Scheler, che «in ultima analisi, anche ogni tesi positiva [...] implica sempre necessariamente il riferimento a un *non-valore*, cioè al non-essere di un valore positivo»³⁶⁵. La traduzione giuridica delle filosofie dei valori, formali o materiali che siano, dimostra dunque la sua *aggressività immanente*³⁶⁶.

inevitabilmente uno specifico meccanismo mentale, connaturato a ogni pensare per valori. Il carattere specifico del valore risiede infatti nell'avere non già un essere, ma soltanto una validità. Ne consegue che la posizione non è nulla se non si impone [...]. Chi dice valore vuole far valere e imporre. Le virtù si esercitano; le norme si applicano; gli ordini si eseguono; ma i valori vengono posti e imposti. Chi ne sostiene la validità deve farli valere. Chi dice che valgono senza che vi sia nessuno che li fa valere è un impostore» (C. Schmitt, *La tirannia dei valori*, cit., pp. 52-53). In ciò risiede il significato di quanto da noi precedentemente affermato, vale a dire che la logica del 'valore' si incunea nello spazio tra la dimensione 'psicologica' e quella 'ontologica' e, in quanto tale, non rappresenta alcunché di soggettivo o di oggettivo (quasi che, scindendone gli aspetti se ne potesse salvare la dimensione *non* tirannica, come sostiene Hartmann, il quale mirava a scorporare la rappresentazione soggettiva dall'elemento ontologico o, al contrario, salvaguardandone, weberianamente, la dimensione soggettiva, in quanto tale aperta ad una assiologia *politeistica*) ma piuttosto è l'indice di una operatività messa in atto proprio allo scopo di riempire il *vuoto* lasciato dal tramonto del mondo pre-secolare e, in conclusione, seguendo le nostre precedenti considerazioni, del sacro. È dunque senz'altro possibile leggere in tali parole l'eco delle preoccupazioni di Böckenförde relative alla declinazione *tirannica* dello stato di diritto, quale esito indiretto del suo sorgere sul *vuoto* lasciato dal sacro.

³⁶² *Ibid.*, p. 27 e ss.

³⁶³ *Ibid.*, p. 34.

³⁶⁴ H. Rickert, *System der Philosophie*, cit., p. 117 (qui p. 34).

³⁶⁵ M. Scheler, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, cit., p. 261 (qui p. 36).

³⁶⁶ C. Schmitt, *La tirannia dei valori*, cit. p. 36.

Il riferimento all'intrinseca ed immanente aggressività del 'valore' rappresenta proprio il fulcro del ragionamento di Schmitt: infatti, assumendo il «punto di vista esterno», ogni sistema assiologico che voglia organizzarsi gerarchicamente sul piano giuridico deve necessariamente ed inevitabilmente procedere all'attribuzione di un valore negativo a sistemi assiologici alternativi, questo allo scopo di legittimarsi quale portatore di valori superiori; al tempo stesso, assumendo il punto di vista «interno»³⁶⁷, ogni singolo 'valore' presente all'interno di un ordinamento giuridico tenderà a presentarsi in modo conflittuale e polemico rispetto agli altri, sfruttando l'intrinseca possibilità *commutativa* di affermarsi al di sopra di essi, svalutandoli infine alla stregua di *non* valori (in questo caso, il riferimento alla negazione rappresenta uno strumento di differenziazione e relativizzazione, quando cioè un valore si considera *più* valido di un altro e, in quanto tale, quest'ultimo si mostra, relativamente al primo, come *non* valore)³⁶⁸. Sicché, sul piano giuridico, il riferimento alla filosofia dei valori non può che rivelarsi tirannico e produrre conflitto (un conflitto *insano*), dal momento che la logica della commutazione, prendendo forma sin dall'interno di un singolo sistema assiologico e giungendo all'infinita possibilità di variare *fantasiosamente* il valore o il non-valore di qualsiasi sistema, non può che rivelarsi tirannica e arbitraria, a maggior ragione se spinta dal desiderio di realizzare un'attuazione immediata dei valori stessi e questo del tutto indipendentemente dal fatto che si discuta della loro dimensione materiale o meramente formale³⁶⁹. Come già chiarito, infatti, non ha alcuna rilevanza che tali valori siano assunti nell'ottica di una prospettiva oggettiva o materiale, vale a dire nel tentativo di rispondere al problema del relativismo e del soggettivismo, o nell'ottica criticista secondo cui il richiamo ai valori comporta la possibilità di formulare dei criteri soggettivi di *valutazione* in qualche modo soggiacenti alle scelte etico-giuridiche giuridiche: ciò che importa è che, in entrambi i casi, il

³⁶⁷ Abbiamo qui inteso prendere in prestito la nota distinzione hartiana tra punto di vista esterno e punto di vista interno. Si veda H.L.A. Hart, *Il concetto di diritto* [1961], Einaudi, Torino 1991, p. 121.

³⁶⁸ C. Schmitt, *La tirannia dei valori*, cit., pp. 53-68.

³⁶⁹ *Ibid.*

rimando ai valori si ponga inevitabilmente come «punto d'attacco»³⁷⁰ e, soprattutto, che la realizzazione di questi ultimi si presenti, inevitabilmente e (neanche troppo) paradossalmente, quale «distruttiva di valori»³⁷¹. Sicché, intesa quale parte integrante del processo di secolarizzazione e neutralizzazione (cui pure per paradosso intendeva porre rimedio), la «posizione dei valori (*Wertsetzung*) conduce [...] a un eterno conflitto dei valori e delle visioni del mondo, una guerra di tutti contro tutti, un perpetuo *bellum omnium contra omnes* e persino l'atroce stato di natura della filosofia politica di Thomas Hobbes sono autentici idilli»; in conseguenza di ciò, infatti «i vecchi déi risorgono dalle loro tombe e riprendono la loro antica battaglia, ma disincantati»³⁷².

Quanto detto significa che la logica del valore rischia di condurre le istituzioni giuridico-politiche ad una instabilità e ad una arbitrarietà tali che, a buona ragione, possono essere considerate la *cifra* assiologica attraverso cui, in queste pagine, Schmitt considera gli esiti giuridici della secolarizzazione; niente più della seguente considerazione, che rappresenta il prosieguo dell'*incipit*, da noi solo parzialmente citato, con cui Schmitt si era rivolto ai giuristi tedeschi, infatti, sembra riassumere il significato (verrebbe da dire, il *valore*) di ciò che si è tentato di descrivere: «Da giuristi pratici, capiranno presto che nel momento decisivo i contrasti più forti vengono combattuti come conflitto sui termini. Da giuristi teoretici, coglieranno la differenza tra *forza* di diritto, *bene* di diritto e *valore* di diritto [...]. Da conoscitori della storia del diritto, sapranno che la proprietà fu dapprima la *cosa* stessa (*rea mea est*), poi diventò un “*diritto materiale alla cosa*”, e ora deve dissolversi in un mero *valore*»³⁷³. Di fatto, un processo di *de-sostanzializzazione*, per cogliere il significato del quale è forse di qualche utilità fornire dei chiarimenti a proposito dell'utilizzo schmittiano di nozioni quali ‘metafisica’, ‘neutralizzazione’ e ‘secolarizzazione’ cui più volte, nel corso di questa nostra ricostruzione, abbiamo fatto riferimento.

È notissima la considerazione del giurista tedesco secondo cui «tutti i concetti della dottrina moderna dello Stato sono concetti teologici

³⁷⁰ *Ibid.* p. 53.

³⁷¹ *Ibid.*, p. 58.

³⁷² *Ibid.*, p. 50.

³⁷³ *Ibid.*, p. 18.

secolarizzati»³⁷⁴ e che, dunque, «l'idea del moderno stato di diritto si realizza con il deismo, con una teologia e una metafisica che esclude il miracolo dal mondo e che elimina la violazione delle leggi di natura, contenuta nel concetto di miracolo e produttiva, attraverso un intervento diretto, di una eccezione, allo stesso modo in cui esclude l'intervento diretto del sovrano sull'ordinamento giuridico vigente»³⁷⁵. In tale prospettiva, il passaggio dal modello assolutistico a quello dello stato di diritto - che avrà la sua più chiara espressione nel pensiero illuministico e sarà destinato a segnare profondamente e dall'interno la modernità giuridica per i due secoli successivi, concretizzandosi nella formulazione del modello democratico³⁷⁶ - si fonda sostanzialmente sul ripudio *razionalistico* del miracolo e sulla contrapposizione teologica tra *teismo* e *deismo*. Se, infatti, «la trascendenza di Dio nei confronti del mondo è propria del concetto di Dio del XVII e XVIII secolo, allo stesso modo in cui una trascendenza del sovrano nei confronti dello stato è propria della filosofia dello Stato di quegli stessi secoli», ben diversa è la mentalità del XIX secolo, in cui «tutto è dominato, in modo sempre più esteso, da concezioni immanentistiche»³⁷⁷. Emblematica, sotto questo punto di vista, «la dottrina di Kelsen dell'identità dello Stato con l'ordinamento giuridico, [...] identificazione, propria [...] dello stato di diritto»³⁷⁸, alla cui base «sta una metafisica che identifica legge di natura e legge normativa»³⁷⁹, un'identificazione che, di fatto, realizza, in modo parallelo, l'esclusione del *soprannaturale* dal cosmo e dalle istituzioni giuridico-politiche.

Sotto questo punto di vista, dunque, esattamente come Del Noce, Schmitt considera l'approccio del moderno razionalismo – in quanto teso a negare la presenza del soprannaturale – come inevitabilmente portatore di esiti immanentistici e relativistici, a loro volta identificabili con la negazione della

³⁷⁴ C. Schmitt, *Teologia politica* [1922], in Id., *Le categorie del 'politico'*, cit., p. 61.

³⁷⁵ *Ibid.*

³⁷⁶ Stato di diritto, giova ribadirlo, fondato sulla particolare relazione tra diritti dell'uomo e diritti del cittadino cui fa riferimento Böckenförde e che, per quanto di nostro interesse, come già chiarito, intende fondarsi sull'*uomo in quanto tale* e su null'altro.

³⁷⁷ *Ibid.*, pp. 71-72. Ed è effettivamente nel XIX secolo, come già osservava Böckenförde, che i principi del 1789 hanno dato i loro frutti più evidenti.

³⁷⁸ *Ibid.*, p. 72.

³⁷⁹ *Ibid.*, p. 65.

trascendenza³⁸⁰ ed, esattamente come Del Noce, riviene gli esiti di tale razionalismo nel corso dell'evoluzione storica, dal momento che il normativismo kelseniano e la sua dottrina giuridico politica hanno avuto formulazione nel XX secolo³⁸¹. A differenza di Del Noce e di Taylor, tuttavia,

³⁸⁰ «Nella misura in cui la filosofia dell'immanenza, che ha trovato la sua architettura più compiuta nella filosofia di Hegel, mantiene il concetto di Dio, essa introduce Dio nel mondo e fa derivare il diritto e lo Stato dall'immanenza dell'obbiettivo. Nei radicali estremisti divenne ben presto dominante un conseguente *ateismo*. Gli hegeliani di sinistra tedeschi furono particolarmente consapevoli di ciò; che l'umanità dovesse subentrare a Dio è stato da loro sostenuto in modo non meno deciso che da Proudhon. Marx ed Engels non hanno mai ignorato che questo ideale di un'umanità in procinto di divenire consapevole di se stessa doveva finire in una libertà di tipo anarchico» (*ibid.*, p. 72). Sicché, razionalismo (deismo), immanentismo ed ateismo si dimostrano, come nella riflessione di del Noce, elementi coincidenti, una coincidenza cui Schmitt, non senza intima coerenza, estende al fondo dello stato di diritto, dal momento che, a suo giudizio, «lo sviluppo della teoria dello Stato del XIX secolo mostra due momenti caratteristici: l'accantonamento di tutte le concezioni teistiche e trascendenti e la costruzione di un nuovo concetto di legittimità, [...] cioè al posto dell'idea monarchica di legittimità subentra quella democratica» (*ibid.*, p. 73). Forse, anzi, certamente, Del Noce non avrebbe sottoscritto l'affermazione secondo cui «l'essenza dello Stato come della religione è la paura dell'umanità di fronte a se stessa» (*ibid.*) che Schmitt trae da Engels (Fr. Engels, *Schriften aus des Frühzeit*, 1920, p. 281) ma, sostanzialmente, cos'altro tale frase vuole sottolineare se non l'identità dell'ordine giuridico-politico con l'idea della trascendenza e, nell'ottica di Schmitt, il conseguente smarrimento di un criterio che, dalla sottrazione di quest'ultima, ne deriverebbe? E cos'altro sostiene Del Noce se non l'identità tra ordine cosmologico-teologico e ordine assiologico-sociale (ciò che, naturalmente, Engels vuole sovvertire)? Si tratta chiaramente di una convergenza legata a quello che Del Noce definisce *ateismo positivo*, laddove quello *nichilistico*, che Del Noce associa, nella sua manifestazione terminale, al pensiero di Nietzsche, non è considerato da Schmitt, dal momento che le affinità segnalate tra quest'ultimo e la prospettiva di Jünger suggeriscono tutt'altra lettura del pensiero nietzscheano sulla quale è impossibile soffermarsi.

³⁸¹ «Il normativismo di Kelsen è considerato *paradigmatico* dello stato di diritto in quanto sintomatico di «una metafisica che improvvisamente cadde nel pathos dell'obbiettività», trasferendo «la critica di Hume e Kant al concetto di sostanza [...] alla dottrina dello stato, senza scorgere che il concetto di sostanza del pensiero scolastico è cosa diversa da quello del pensiero delle scienze matematiche e naturali» e, dunque, sottovalutando il fatto che la dissoluzione di tale concetto operato dalle scienze sperimentali e giustificato dalla filosofia moderna non può essere applicato alla dottrina dello stato (C. Schmitt, *Teologia politica*, cit., p. 65), per concludere che, «nella fondazione che Kelsen dà alla sua concezione democrazia, si manifesta apertamente il genere costituzionalmente matematico-naturalistico del suo pensiero: la democrazia è l'espressione di un relativismo politico e di una scientificità liberata da miracoli e dogmi e fondata [...] sul dubbio critico (*ibid.*, pp. 65-66). Si veda, a tal proposito, H. Kelsen, *Essenza e valore della democrazia* [1929], in Id., *La democrazia*, Il Mulino, Bologna 1998, pp. 40-152. Significativo quanto Quest'ultimo scrive a proposito dell'inscindibile legame tra relativismo e democrazia e tra assolutismo e metafisica: «Esiste [...] una certa affinità [...] tra la teoria politica e altre parti della filosofia, come l'epistemologia o teoria della conoscenza e la teoria dei valori. [...] L'antagonismo tra assolutismo e relativismo filosofico trova il suo posto tra l'epistemologia e la teoria dei valori ed è analogo [...] all'antagonismo tra autocrazia e democrazia che

rispettivamente rappresentano l'assolutismo e il relativismo politici [...]. L'assolutismo filosofico consiste nell'opinione metafisica secondo cui vi è una realtà assoluta, vale a dire una realtà che esiste indipendentemente dalla conoscenza umana [...]. Il relativismo filosofico, invece, sostiene la dottrina empirica secondo cui la realtà esiste entro i limiti della conoscenza umana e, come oggetto di tale conoscenza, è relativa al soggetto conoscente. L'assoluto, la cosa in sé, è al di là dell'esperienza umana; è inaccessibile alla conoscenza e perciò inconoscibile. Al riconoscimento dell'assoluto corrisponde la possibilità della verità e dei valori assoluti, negati dal relativismo filosofico che riconosce solo le verità relative e i valori relativi» (H. Kelsen, *I fondamenti della democrazia* [1955-56], in Id., *La democrazia*, cit., pp. 219-223). Sicché, l'approccio metafisico «tende a identificare la verità, cioè la conformità alla realtà, con la giustizia, nel suo significato di conformità al valore»; da ciò «consegue che un giudizio su ciò che è giusto può essere altrettanto assoluto di un giudizio su ciò che è vero o falso [e] i giudizi di valore possono aspirare ad essere validi per ognuno, e non soltanto in relazione al soggetto giudicante, se si riferiscono a valori inerenti ad una realtà assoluta, oppure, il che è lo stesso, se sono emessi da una autorità assoluta». Di contro, il relativismo filosofico [...], come empirismo antimetafisico (o positivismo) insiste su di una netta separazione tra realtà e valore, distingue tra proposizioni relative al reale e [...] giudizi di valore che [...] non sono basati su una razionale conoscenza della realtà, ma sui fattori emotivi della coscienza umana [...] che non si riferiscono a valori immanenti in una realtà assoluta [e] non possono stabilire valori assoluti, ma solo relativi», una concezione decisamente conforma alla visione democratica dell'autorità (*ibid.*, pp. 223-224). Siamo qui di fronte ad un passo solo apparentemente semplice a proposito del quale è possibile fare qualche considerazione: in primo luogo, è opportuno evidenziare come Kelsen ponga il problema in relazione alla nozione etica di valore, cosa che, con tutta evidenza, dal punto di vista di Schmitt elude il confronto con la metafisica, dal momento che il richiamo al valore, secondo il giurista tedesco, si dimostra un mero *surrogato* di quest'ultima; in secondo luogo, il riferimento all'empirismo antimetafisico, che per Kelsen rappresenta effettivamente l'orizzonte aperto dal criticismo kantiano, dimostra come il centro del problema non stia tanto nell'attribuzione di una *validità* universale ai giudizi di valore ma, piuttosto, nella nozione di una *realtà in sé* cui farebbe riferimento il pensiero metafisico e nella nozione di *realtà* propria dell'approccio criticistico la quale, pur *non* soggiacendo al medesimo esito relativistico che investe la dimensione *assiologica*, si rivela pur sempre *relativa* al soggetto conoscente, in tal modo caratterizzandosi come mero *fenomeno* (*ibid.*, pp. 224-225). Pertanto, questo il punto di nostro interesse, *sia* la differenza tra l'oggettività dei giudizi 'conoscitivi' e la relatività di quelli 'assiologici', *sia* la riconduzione del problema metafisico in un ambito meramente 'epistemologico' si dimostrano completamente interni al *paradigma* criticistico. Vale a dire che, indipendentemente dalla prospettiva che si intende assumere, il giudizio di Schmitt si dimostra perfettamente calzante: per come la conduce Kelsen, infatti, la critica dell'assolutismo politico altro non è che il portato del trasferimento della negazione della nozione di *sostanza* sul piano della dottrina politica dello stato, una negazione, questo il punto interessante, che si realizza attraverso l'utilizzo della nozione di 'valore'. D'altro canto, l'idea secondo cui la metafisica sarebbe quella concezione secondo cui esiste una realtà *al di fuori* del soggetto conoscente, come ha ben spiegato Gilson, e sul tema avremo modo di tornare nell'ultimo capitolo, *implica* già l'accettazione l'opzione criticistico kantiana, perché ipotizza la polarità relazionale tra conoscente e conosciuto quale piano epistemologico attraverso cui affrontare il problema della realtà, quando, al contrario, l'opzione metafisica *prescinde* da tale polarità, giudicandola alla luce dall'idea secondo cui «*veritas est adaequatio rei et intellectus*», idea che Kelsen riconosce ma, come visto, *legge* in senso meramente epistemologico (cfr. É. Gilson, *L'essere e l'essenza*, Ed. Massimo, Milano 1988, soprattutto pp. 132-194; Id., *Costanti filosofiche dell'Essere*, Ed. Massimo, Milano 1993, soprattutto pp. 58-145 e Id., *Lo spirito della filosofia medievale*, cit., p.

Schmitt legge in tale *curvatura* immanentistica e relativistica una derivazione dall'«impostazione esclusivamente propria delle scienze naturali»³⁸² che, in quanto tale, «riposa sul ripudio di ogni “arbitrio” e cerca di eliminare ogni eccezione dall'ambito dello spirito umano»³⁸³; in tale ottica, il riferimento al 'razionalismo' assume delle coloriture differenti; le ragioni di tali differenze risiedono nel fatto che, se chiaro appare il passaggio da una prospettiva trascendente ad una immanentistica - un passaggio indissolubilmente legato ad esiti di tipo relativistico che, sia detto per inciso, descrivono perfettamente il contenuto concettuale di quel nichilismo cui intesero opporsi le filosofie dei valori - , più complessa risulta la nozione di metafisica e quelle, ad esse legate, di razionalismo e neutralizzazione.

300). Sicché, il vero problema è che la concezione kelseniana della democrazia si rivela intrinsecamente *secolarizzata*, sia per quanto concerne il rapporto tra *ontologia* e *giustizia*, sia per quanto concerne il riferimento al rapporto – schermato – tra il soggetto e la realtà; d'altro canto, il richiamo ai valori dimostra, seguendo la riflessione schmittiana, la ricaduta concreta di tale prospettiva che, in fondo, non intende prendere realmente in considerazione la questione della 'metafisica'. Il che, ovviamente, non invalida in assoluto la prospettiva di Kelsen, ma la rende difficilmente utile per spiegare ciò che dà per premesso, vale a dire il fenomeno stesso della secolarizzazione. Si veda, a tal proposito, S. Lagi, *La teoria democratica di Hans Kelsen: un tentativo di storicizzazione (1920-1932)*, in «*Teoria politica*». Nuova serie Annali, 7 (2017), pp. 363-388.

³⁸² C. Schmitt, *Teologia politica*, cit., p. 65. Laddove, come visto, per Del Noce, la scienza sperimentale – metodologicamente fondata sui principi *scettici* dell'empirismo - esattamente come quest'ultimo, si limita ad *accompagnare* il processo di esclusione del soprannaturale ed i suoi esiti relativistici, restando pur sempre un passo indietro al razionalismo, mentre, per Taylor, il pensiero scientifico riveste un ruolo attivo nel determinare la chiusura immanentistica solo se assunto nell'*ottica* dell'umanesimo esclusivo. Ad entrambi gli studiosi, dunque, presa di per sé, la scienza sperimentale appare sostanzialmente neutra, non rappresentando neanche un *pensiero* vero e proprio, incentrandosi, al contrario, Del Noce sul *razionalismo* e Taylor sull'antropocentrismo esclusivo. Di contro, esattamente come Taylor, Schmitt lega lo sviluppo delle moderne concezioni dei diritti individuali (e dell'umanesimo *esclusivo*) all'influenza del deismo: sebbene, infatti, il giurista tedesco faccia coincidere la prospettiva deista con l'*ottica naturalistica* della scienza sperimentale e Taylor consideri l'apporto della scienza sperimentale null'altro che un semplice contributo, di fatto, sul piano delle ricadute giuridiche concrete, entrambi intendono sottolineare (e lo vedremo a breve in merito a Schmitt) come le moderne formulazioni dello stato di diritto, con le sue codificazioni e i suoi principi, si presentino quale esito di un processo di *razionalizzazione* che ha preso piede in conseguenza della curvatura teologica del *deismo*. Lo stesso legame tra deismo e razionalismo è effettivamente presente, come visto, nelle riflessioni di Del Noce.

³⁸³ *Ibid.*

Il punto di partenza della riflessione di Schmitt, è che «la metafisica è l'espressione più intensiva e chiara di un'epoca»³⁸⁴ e, aggiungiamo noi, di *ogni* epoca. Scrive infatti il giurista tedesco: «Chiario e particolarmente significativo come conversione storica unica è il passaggio dalla teologia del XVI secolo alla metafisica del XVII, in quell'epoca altissima dell'Europa non solo dal punto di vista metafisico ma anche scientifico: la vera e propria età eroica del razionalismo occidentale. Quest'epoca del pensiero scientifico-sistematico comprende, contemporaneamente Suarez e Bacone, Galileo, Keplero, Descartes, Grozio, Hobbes, Spinoza, Pascal, Leibniz e Newton. Tutte le straordinarie conoscenze matematiche, astronomiche e di scienza naturale di quest'epoca erano strutturate in un grande sistema metafisico o "naturale", tutti i pensatori erano metafisici di gran classe»³⁸⁵. Sotto questo punto di vista, dunque, il primo momento del processo di secolarizzazione si è presentato all'insegna del passaggio dal 'teologico' al 'metafisico'; il che, tradotto in un linguaggio affine a quello di Del Noce, potrebbe in qualche modo essere indice della riduzione del primo ad un sistema puramente *razionale* (un fenomeno coincidente con l'evoluzione filosofica della prima modernità) e, tradotto in un linguaggio affine a quello di Taylor, potrebbe essere indice di quella trasformazione concettuale, e sociale, da cui prese le mosse la *possibilità*, ma non la *necessità*, dell'umanesimo esclusivo. Secondo Schmitt, infatti, sarà «il successivo secolo XVIII secolo, con l'aiuto delle costruzioni di una filosofia deistica», ad accantonare la metafisica, in tal modo «divenendo volgarizzazione in grande stile, illuminazione (*Aufklärung*), [...] umanizzazione e razionalizzazione»³⁸⁶. Un processo che chiama direttamente in causa l'evoluzione del diritto naturale moderno, nel passaggio dalla dottrina di Suarez – di per sé già intrisa di 'umanesimo' – a quella di Pufendorff, che di Suarez «non è altro che un epigono», per giungere a quella di Rousseau, la cui dottrina del «*contract social* [...] è a sua volta solo una volgarizzazione di Pufendorff»³⁸⁷. Ma, soprattutto, questo il

³⁸⁴ *Ibid.*, p. 69.

³⁸⁵ C. Schmitt, *Il concetto di 'politico'* [1932], in Id., *Le categorie del politico*, cit., p. 170.

³⁸⁶ *Ibid.*

³⁸⁷ *Ibid.* Si è già citato il principale riferimento al diritto naturale secondo Pufendorff; a proposito della dottrina di Suarez si veda F. Suárez, *Trattato delle leggi e di Dio legislatore*

punto importante, secondo Schmitt, il «pathos specifico del settecento è quello della “virtù” (*Tugend*), la sua parola mitica è *virtù*, dovere (*Plicht*)», come ben dimostrato dal sistema kantiano, dal momento che «ogni parola nell’espressione “critica della ragion pura” - critica, ragione e pura – è polemicamente diretto contro il dogma, l’ontologismo e la metafisica»³⁸⁸.

In tale ricostruzione, è dunque possibile distinguere due differenti *movimenti* della modernità e, in effetti, anche del diritto naturale: se il primo è caratterizzato dalla successione del ‘metafisico’ al ‘teologico’, il secondo, operando sulla base del modello naturalistico proprio delle scienze sperimentali, avrebbe determinato, a partire dall’Illuminismo, la dissoluzione del ‘metafisico’ nel ‘morale’. Anche sotto questo punto di vista, dunque, si registrano delle sostanziali affinità con le ricostruzioni di Del Noce e Taylor, dal momento che quest’ultimo colloca la comparsa dell’umanesimo esclusivo nell’orizzonte della fondazione di una nuova morale (segnatamente antropocentrica e *deontologicamente* connotata), mentre Del Noce colloca alla fine dell’700 la prima manifestazione dei momenti terminali dell’ateismo, destinati ad evolversi in modo compiuto nel secolo successivo. Secolo successivo che, secondo Schmitt, al netto della «commistione apparentemente ibrida e impossibile di tendenze romantico-estetiche e tecnico economiche», si presenta come la prosecuzione di un cammino che, «dal metafisico al morale» ha condotto «all’economico», attraverso l’«estetizzazione di tutti i settori dello spirito»³⁸⁹: in sostanza, dunque, il secolo XIX conduce «alla generale economicizzazione della vita spirituale e ad una struttura dello spirito che trova le categorie centrali dell’esistenza umana nella produzione e nel consumo»³⁹⁰. In conseguenza di ciò, ed in seguito agli sviluppi della tecnica che tale *momento* economico hanno accompagnato, il secolo XX apparirà, «fin dall’inizio, come il secolo non solo della tecnica a anche di una fede religiosa nella tecnica»³⁹¹. Quest’ultimo

[1612], a cura di Ottavio De Bertolis, Libri I-II-III, Cedam Padova 2008, 2010 e 2013. Si veda, a tal proposito, J. F. Courtine, *Il sistema della metafisica. Tradizione aristotelica e svolta di Suárez*, Vita e Pensiero, Milano 1999.

³⁸⁸ C. Schmitt, *Il concetto di ‘politico’*, cit., pp. 170-171.

³⁸⁹ *Ibid.*, p. 171.

³⁹⁰ *Ibid.*

³⁹¹ *Ibid.*, p. 172.

riferimento rappresenta un punto importante, dal momento che «questa fede» sarebbe apparsa «evidente e ovvia alle grandi masse dei paesi industrializzati», le quali «in tal modo saltarono tutte le fasi intermedie che sono caratteristiche del pensiero delle élites guida e per esse la religione della fede nel miracolo e nell'aldilà si trasformò, senza passaggi intermedi, in una religione del miracolo tecnico, dell'azione umana e del dominio della natura»³⁹². Proprio quest'ultimo riferimento ad una 'religione immanente' ci consente di evidenziare due differenti utilizzi della nozione di metafisica.

Con la prima, Schmitt definisce effettivamente le categorie portanti della prima modernità che avrebbero operato 'traducendo' in termini *razionalistici* la dimensione *teologica* del pensiero scolastico, in tal modo descrivendo una prospettiva ontologica destinata ad essere *obliterata* dall'evoluzione dell'illuminismo settecentesco, a sua volta portatore di un'altra e differente forma di razionalismo, fondata, in buona sostanza, sulla naturalità dell'uomo *in quanto tale*. Da tale 'umanizzazione', a riprova della convergenza col discorso di Del Noce (ricordiamo il riferimento alla dimensione 'anassologica' del mondo secolarizzato), non poté che derivare un esito economicistico e meramente tecnico, ciò che, nelle nostre considerazioni relative allo scritto degli anni '50, abbiamo indicato quale processo di *de-sostanzializzazione*, la cui piega secolarizzatrice non solo le filosofie dei valori - stante la natura *commutativa* di questi ultimi e la radice economica da cui traevano ragion d'essere, destinata, nella sua applicazione, ad evolversi nel *tecnico* - non solo non hanno saputo porre rimedio ma che, per certi versi, hanno piuttosto contribuito ad accelerare.

Nella formazione 'carsica' di tale *piano inclinato* - che, perlomeno sotto questo punto di vista, ci sembra poter essere collocato nell'ottica di una ricostruzione *sottrattiva*, in quanto, prendendo le mosse dalla sottrazione del trascendente e del soprannaturale, si configura quale dissolvimento della *res* - un ruolo fondamentale è stato senz'altro svolto dallo stato di diritto. Se, infatti, secondo Schmitt - e conformemente alla prospettiva naturalistica del moderno metodo scientifico - «lo Stato liberale europeo del XIX secolo» ha potuto «porre se stesso come *Stato neutrale ed agnostico* e [...] scorgere la legittimazione della

³⁹² *Ibid.*

propria esistenza proprio nella sua neutralità», è perché tale «fenomeno» si presenta «principalmente come sintomo di una generale neutralità culturale», dal momento che «la dottrina dello Stato neutrale del XIX secolo si situa nell'ambito di una tendenza generale ad un neutralismo spirituale che è caratteristico della storia europea degli ultimi secoli»³⁹³. Precisamente, e veniamo al punto centrale, dall'inizio dell'epoca moderna e a partire dalle guerre di religioni, si è proceduto ad un progressivo tentativo di *neutralizzazione* del conflitto, un processo che, investendo dapprima le differenti confessioni religiose, ha in primo luogo determinato l'affermazione del principio *cuius regio eius religio* e, in un secondo momento, attraversando la costituzione dello stato di diritto, ha inteso individuare prima nell'economico ed, infine, «nella tecnica il terreno assolutamente e definitivamente neutrale» su cui edificare l'eliminazione di ogni conflitto»³⁹⁴. Sicché, se la chiave di volta di tale processo consiste nella tendenza a neutralizzare la dimensione *polemica* del politico, se ne consegue che il *momento* illuministico - instaurando un duplice legame, da un lato con la nozione di *umanità* e, dall'altro, con la formulazione dello stato di diritto, fondato sulla neutralità di tale nozione – ne costituisce, al di là di ogni ragionevole dubbio, la *cifra* interpretativa³⁹⁵, allo stesso modo in cui i momenti terminali dell'ateismo

³⁹³ *Ibid.*, p. 173.

³⁹⁴ *Ibid.*, p. 174 e ss. e p. 176 e ss. Qui p. 177.

³⁹⁵ L'intera riflessione di Schmitt, come noto, è fondata sulla concezione secondo cui tale neutralizzazione nasconde e mistifica il suo sostrato comunque politico, dal momento che, al di sotto delle affermazioni meramente 'normative', sopravvive ed opera il 'Politico', sempre e comunque radicato nella dicotomica e polemica coppia "amico-nemico". Si vedano, a tal proposito, soprattutto le pp. 101-165 del testo che stiamo commentando. Paradigmatica di tale tentativo 'neutralizzante' si dimostra pertanto la stessa la nozione giuridico-filosofica di *umanità*, intrinsecamente connessa alla formulazione dello stato di diritto. Quest'ultima, infatti, presa di per sé, «non è un concetto politico e ad essa non corrisponde nessuna unità o comunità politica e nessuno *status*»; al contrario, «il concetto umanitario di umanità del XVIII secolo voleva essere una negazione polemica dell'ordinamento aristocratico-feudale o per ceti allora esistente e dei relativi privilegi»; sicché, «l'umanità delle dottrine del diritto naturale e individualistico - liberali è una costruzione sociale ideale e universale, comprendente cioè tutti gli uomini della terra [...] che può esistere realmente solo se è esclusa la possibilità reale della lotta e se è divenuto impossibile ogni raggruppamento fondato sulla distinzione amico-nemico» (*ibid.*, p. 140). Ciò equivale a dire che si tratta di una *astrazione* normativa il cui valore deve essere piuttosto individuato sul piano della funzione storico-politica e non sul piano di quell'universalità che pretende di rappresentare, rivelandosi quest'ultima - presa di per sé - assolutamente irrealistica. Il tema è enorme ed esula per molti versi da questa nostra trattazione; ciò che a noi interessa è chiarire come, per Schmitt, la nozione di umanità si dimostri,

secondo del Noce, o i punti di snodo dell'umanesimo esclusivo secondo Taylor, rappresentano la chiave interpretativa del processo della secolarizzazione. Inoltre, descrivendo come, «con la tecnica, la neutralità spirituale» rischiasse di approdare «al nulla spirituale» e considerando come, «dopo che ci si era astratti prima dalla religione e dalla teologia, poi dalla metafisica e dallo Stato, sembrava ormai che si dovesse prescindere da ogni dato culturale e che si fosse raggiunta la neutralità della morte culturale»³⁹⁶, Schmitt sembra avanzare le medesime perplessità di Böckenförde, dal momento che, come visto, anche il costituzionalista tedesco temeva gli esiti *disomogeneizzanti* (e, dunque, neutralizzanti) dovuti alla diffusione dei principi dell'89; al tempo stesso, ci sembra di poter scorgere una certa affinità con le prospettive di Del Noce e Taylor, stante la radice assiologicamente 'vuota' di una tecnica fondata sul nulla e i rischi, altrettanto anassilogici, dell'umanesimo esclusivo. In ognuno di questi casi, questo l'elemento di nostro interesse, ci troviamo di fronte ad una

esattamente come il 'valore', sintomatica del percorso di 'neutralizzazione' e che, in virtù di ciò, non tocca né modifica in alcun modo il corso della realtà politica, ma piuttosto, semplicemente, sposta l'asse dello stesso conflitto che si propone, normativamente, di superare: «L'umanità in quanto tale non può condurre nessuna guerra, poiché essa non ha nemici, quanto meno su questo pianeta. Il concetto di umanità esclude quello di nemico, poiché anche il nemico non cessa di essere uomo e in ciò non vi è nessuna differenza specifica. Che vengano condotte guerre in nome dell'umanità non contrasta con questa semplice verità, ma ha solo un significato politicamente intenso. Se uno Stato combatte il suo nemico politico in nome dell'umanità, la sua non è una guerra dell'umanità, ma una guerra per la quale un determinato stato cerca di impadronirsi, contro il suo avversario, di un concetto universale per potersi identificare con esso». Non si tratta però solo di una nozione *indifferente* al corso del reale; al contrario, esattamente come il 'valore', «l'umanità è uno strumento particolarmente idoneo alle espansioni imperialistiche ed è, nella sua forma etico-umanitaria, un veicolo specifico dell'imperialismo economico» e, dunque, come dice «Proudhon: chi parla di umanità, vuol trarvi in inganno» (*ibid.*, p. 139). Di fatto, infatti, la guerra condotta in nome dell'umanità può essere portata, nella negazione della stessa umanità del nemico, «fino all'estrema inumanità» (*ibid.*). Ogni tentativo di neutralizzazione (si tratti di umanità, si tratti di valori), dunque, contribuisce a mistificare il conflitto e a radicalizzarne la portata *distruttiva*. Sarebbe piuttosto interessante capire se l'umanità rappresenti – come citato in precedenza – uno dei 'valori' destinato ad essere attratto dalla logica del 'valore' o se, come sembra suggerire questa lettura del fenomeno della secolarizzazione che alla sua formulazione settecentesca assegna un ruolo *paradigmatico*, la logica del 'valore' non rappresenti altro che un prodotto, per così dire, secolarizzato, ad un *terzo* livello (ricordiamo il percorso che, dal teologico, attraverso le due declinazioni del razionale, metafisico e umano, conduce prima all'economico e poi al tecnico), dello stesso *umanitarismo*.

³⁹⁶ *Ibid.*, p. 180.

svolta – che è poi quella illuministica – che ha effettivamente inteso fare leva sull'*uomo in quanto tale*³⁹⁷.

Senonché, e veniamo alla seconda accezione della nozione di metafisica, la riflessione di Schmitt si presenta differente da un'ottica meramente *sottrattiva*. Sotto questo punto di vista, infatti, il processo di secolarizzazione non si configura come un piano inclinato ma, piuttosto, come uno spostamento dei «presupposti essenziali della sfera spirituale dell'uomo». Se, dunque, «il centro della vita spirituale si è progressivamente spostato, negli ultimi quattro secoli, allo stesso modo sono mutati, di conseguenza e progressivamente, tutti i concetti e i termini ed è necessario rendersi consapevoli della pluralità di ogni concetto e di ogni termine»³⁹⁸. Sicché, «per un'epoca teologica tutto procede da sé, una volta ordinate le questioni teologiche; [...] per quella morale umanitaria si tratta soltanto di educare e formare gli uomini dal punto di vista morale [...]; per un'epoca economica è sufficiente risolvere correttamente il problema della produzione e della distribuzione dei beni [...]; per il pensiero puramente tecnico [...] tutte le questioni [...] passano in secondo piano di fronte a questo compito del progresso tecnico»³⁹⁹. Ciò significa che «tutti i concetti ed i presupposti della sfera spirituale» devono essere intesi in relazione alla 'pluralità' dei contesti in

³⁹⁷ Per quanto tutti gli autori da noi citati (tutti appartenenti alla galassia del cattolicesimo) rifiuterebbero con forza, e senz'altro a ragione, la considerazione di Spengler secondo cui «l'«umanità» non ha alcuno scopo, alcuna idea, alcun piano», dal momento che ««Umanità» o è un concetto zoologico o un vuoto nome» (O. Spengler, *Il tramonto dell'Occidente* [1923], Guanda Editore, Parma 2002, p. 40), ci sembra tuttavia utile suggerire una qualche analogia: se, infatti, si sostiene che il riferimento all'*uomo in quanto tale* - indipendente cioè dall'assunzione di considerazioni teologiche, politiche o storico-culturali - comporta inevitabilmente esiti nichilistici, anassiológicos o neutralizzanti, rappresentando di questi ultimi l'*indice* e la *cifra*, non si sta forse sostenendo che una definizione dell'*uomo in quanto tale* risulta impossibile? Certamente questi autori risponderebbero che il problema si determina in virtù dell'esclusione di tali considerazioni e non in virtù della dimensione meramente *zoologica* cui sarebbe legata la nozione giuridico-filosofica di *umanità*; tuttavia, differentemente dalle prospettive di Gilson o Maritain (che andremo ad analizzare più a fondo) ci troviamo di fronte a concezioni che comunque *ipotizzano* l'effettiva possibilità, nichilistica, di tale declinazione, antropocentrica o neutralizzante che si voglia definire. Potremmo addirittura sostenere che in tal modo si collocano all'interno di tale prospettiva assumendone, inconsapevolmente, le forme. In tal senso, come avremo modo di osservare, le letture 'immanentistiche' della secolarizzazione si rivelano a loro volta cariche di istanze immanentistiche.

³⁹⁸ C. Schmitt, *Il concetto di 'politico'*, cit., p. 172.

³⁹⁹ *Ibid.*, pp. 173-174.

cui trovano effettiva realizzazione: «Dio, libertà, progresso, le concezioni antropologiche della natura umana, ciò che è pubblico, razionale [...], infine tanto il concetto di natura come lo stesso concetto di cultura, tutto deriva il suo contenuto storico concreto dalla posizione del centro di riferimento e può essere compreso solo partendo da là»⁴⁰⁰. Ora, posto che, in tale ottica, il centro di riferimento dell'era contemporanea, a nostro giudizio, è ben rappresentato dal processo di neutralizzazione che ha fatto in qualche modo *leva* su di una determinata declinazione della nozione di umanità e posto che, da un certo punto di vista, proprio tale declinazione *neutralizzante* può essere individuata quale metafisica del presente⁴⁰¹, la conclusione di Schmitt è che «il processo di progressiva neutralizzazione dei diversi ambiti della vita culturale è giunto al termine» esattamente «perché è arrivato alla tecnica», la quale «non è più terreno neutrale nella linea di quel processo di neutralizzazione ed ogni politica della potenza può servirsi di essa»⁴⁰². Sicché, conoscendo «il pluralismo della vita spirituale [...], sappiamo che il centro di riferimento dell'esistenza spirituale non può essere un terreno neutrale» e che, dunque, la *metafisica*, secolare, della neutralizzazione è destinata a cedere il passo ad un nuovo ordine, dal momento che «lo spirito combatte contro lo spirito e la vita contro la vita e l'ordine delle cose umane scaturisce dalla forza di una coscienza integra», concludendo che «*ad integro nascitur ordo*»⁴⁰³, il che, a ben vedere, ci rimanda al *detto* di Eraclito⁴⁰⁴.

⁴⁰⁰ *Ibid.*, p. 174.

⁴⁰¹ «Il quadro metafisico che una determinata epoca si costruisce del mondo ha la stessa struttura di ciò che si presenta [...] come la forma della sua organizzazione politica» (C. Schmitt, *Teologia politica*, cit., p. 69). In questo caso, vale appena la pena di ricordare la centralità della nozione di 'umanità' in tutti gli ordinamenti contemporanei.

⁴⁰² C. Schmitt, *Il concetto di 'politico'*, cit., p. 182.

⁴⁰³ *Ibid.*, pp. 182-183.

⁴⁰⁴ «La guerra accomuna, dice Eraclito, e il diritto è contesa» (C. Schmitt, *Terra e mare* [1954], Adelphi, Milano 2002, p. 77). Si tratta in fondo di una variazione sul tema del *detto* di Anassimandro sulla quale avremo modo di tornare, seppur brevemente, nelle conclusioni. Per ora giova osservare come, già ad un primo sguardo, ci troviamo di fronte ad un riferimento assai differente da quello operato da Del Noce, per il quale, come visto, il *detto* di Anassimandro rappresenta il culmine della saggezza pagana in merito al male e, in quanto tale, non può essere applicato, pena esiti nichilistici, al mondo sorto sulle basi della rivelazione cristiana. Da questo punto di vista, lo si sarà capito, il nostro punto di vista propende per la lettura di Del Noce.

Senonché, a quello che negli anni '30 Schmitt prospettava come scontro dello 'spirito' e che, come sappiamo, avrebbe coinvolto non solo lo spirito ma l'intera umanità di lì ad una decina d'anni, negli anni dell'immediato dopoguerra sembrava essersi sostituito lo scontro di 'valori', i quali, come visto, dell'*essere*, rappresentano un inefficace *surrogato* secolare. Pertanto, se il processo di secolarizzazione, letto alla luce della 'pluralità' dei concetti, rappresenta solo uno spostamento dell'asse attraverso cui il 'politico' determina una riorganizzazione della sfera spirituale e per nulla un declino o scomparsa della trascendenza (e della metafisica) *in quanto tale*, allora è forse necessario domandarsi in cosa, precisamente, tale ricostruzione permetta l'individuazione di un ordine declinabile secondo una prospettiva *trascendente*, posto che, e su questo Schmitt sembra abbastanza chiaro, è proprio dalla logica naturalistica dell'immanenza che ha preso forma la moderna tendenza alla neutralizzazione che, a buona ragione, potremmo identificare con la secolarizzazione. Detto in altri termini: in cosa il riferimento al 'politico' permette di ribaltare l'umanesimo immanentistico che si è determinato nell'era moderna e in cosa, il riferimento alla dimensione 'polemica' del diritto rappresenta un arginare alle ricadute anassilogiche che il riferimento alla *sola umanità* ha determinato?

Sotto questo punto di vista, ci sembra di grande interesse l'accoglienza che, negli anni trenta, Maritain riservò agli scritti di Schmitt sulla teologia politica. Il passo è particolarmente illuminante e merita di essere citato per intero: «Mi permetterò qui una breve digressione per eliminare un equivoco e segnalare che il significato tedesco delle parole *politische Theologie* è del tutto diverso da quello delle parole francesi *théologie politique* o delle corrispondenti italiane. Il significato delle ultime è che la politica [...] è oggetto del teologo come del filosofo, a causa del primato dei valori morali e spirituali impegnati nello stesso ordine politico, e perché questi valori morali e spirituali implicano, nello stato di natura decaduta e redenta, un riferimento all'ordine soprannaturale e all'ordine della rivelazione, il che è oggetto proprio del teologo. Dunque esiste una teologia politica come una filosofia politica, una scienza d'un oggetto *profano e temporale* che giudica e conosce questo oggetto alla luce dei principi rivelati. Invece il significato tedesco dell'espressione *politische Theologie* è che

l'oggetto stesso di cui si tratta non è realmente profano e temporale; l'oggetto stesso è *sacro* (*heilig*). [...] Schmitt [...] aveva già cercato di mostrare nelle grandi idee politiche e giuridiche moderne una trasposizione di temi essenzialmente teologici. Da ciò, se ci si pone per speculare, su un punto di vista pratico e concreto, senza tener conto della distinzione degli oggetti formali, si verrà molto facilmente a dire che le realtà politiche sono esse stesse dell'ordine divino e sacro»⁴⁰⁵. Maritain sta sostenendo chiaramente che la trasposizione del *teologico* nel *politico* che anima la lettura della secolarizzazione di Carl Schmitt è a sua volta inficiata da una prospettiva che intende risolvere il *sacro* sul piano, *orizzontale*, dell'immanenza: in quanto tale, la concezione di Schmitt cade vittima di quella stessa *sottrazione e neutralizzazione* che intende contestare e cui intende porre rimedio, dal momento che *proprio* l'assenza della distinzione tra teologico e politico è essa stessa effetto della neutralizzazione della *differenza* fondamentale che, indiscutibilmente, caratterizza le strutture di una società aperta all'orizzonte della trascendenza, la cui perdita non può che comportare l'inevitabile esito nichilistico di vedere trascinato il *teologico*, con la sua promessa di trascendenza, nell'indistinto agone dell'immanenza⁴⁰⁶: effettivamente la differenza, su cui dovremo tornare, seppur brevemente, tra il *Logos* di Giovanni e quello di Eraclito.

§IV. ELEMENTI DELL'IMMANENZA (RIEPILOGO)

Prima di passare ad analizzare alcune interpretazioni di carattere giuridico-filosofico che, nelle pieghe del fenomeno della secolarizzazione, intravedono la possibilità della conservazione di un'apertura alla 'trascendenza', è opportuno fornire un breve riepilogo di quanto scritto a proposito di quelli che abbiamo definito paradigmi dell' 'immanenza'.

⁴⁰⁵ J. Maritain, *Umanesimo integrale*, cit., p. 143.

⁴⁰⁶ Questo il senso che, conformemente alle considerazioni di Maritain, potremmo attribuire alle riflessioni di Schmitt sul «*sistema-a-cristallo*» di Hobbes (C. Schmitt, *Il concetto di 'politico'*, cit., pp. 150-152).

Si è detto, assecondando le riflessioni di Taylor a proposito delle differenti dimensioni dell'età secolare, che l'elemento della *sottrazione* - quell'elemento in virtù del quale la modernità secolarizzata, come osservato esplicitamente da Böckenförde, ha inteso porre a fondamento delle proprie istituzioni politiche, sociali e giuridiche, «l'uomo *in quanto uomo*»⁴⁰⁷, disancorandole da quel legame che, nel mondo pre-secolare, le teneva saldamente avvinte al sacro e alla religione - rappresenta senz'altro il termine *ad quem* del processo di secolarizzazione, un termine che, sul piano filosofico, è apparso essere tutt'uno con la diffusione di un «razionalismo antropocentrico», fondato al tempo stesso su di «umanesimo esclusivo»⁴⁰⁸ e, in quanto tale, come osservato da Augusto del Noce, caratterizzato dalla generale «negazione del sovrannaturale»⁴⁰⁹ ed, in buona sostanza, sempre secondo la prospettiva di quest'ultimo, da una generale «espansione dell'ateismo»⁴¹⁰ con esiti inevitabilmente «anassilogici»⁴¹¹. Al tempo stesso, sul piano più specificamente giuridico, tale punto di svolta è risultato essere tutt'uno con la moderna formulazione dello stato di diritto, caratterizzato dalla centralità degli individui e dei loro diritti e, dunque, da quella che, a buona ragione, può essere definita l'inscindibile *endiadi* della modernità giuridica, rappresentata dall'incontro dei diritti dell'uomo con i diritti del cittadino, un'*endiadi* che, pur avendo assunto diverse forme e declinazioni sin dal momento della sua prima formulazione nel 1789, di fatto non ha mai perso di rilevanza ed importanza per gli ordinamenti giuridici del mondo occidentale e non solo.

Come abbiamo cercato di evidenziare, i due elementi - la *sottrazione* del sacro dagli ambiti della vita pubblica, istituzionale e privata e la nascita di quella che, molto opportunamente, è stata definita «età dei diritti»⁴¹² - devono essere necessariamente ed inevitabilmente messi in correlazione. Come visto, infatti, sin dal principio dell'era moderna, si è assistito al tramonto delle 'giustificazioni'

⁴⁰⁷ *Supra.*

⁴⁰⁸ *Supra.*

⁴⁰⁹ *Supra.*

⁴¹⁰ *Supra.*

⁴¹¹ *Supra.*

⁴¹² *Supra.*

di carattere teologico-metafisico, fondate sulla presenza del soprannaturale e sulla ineludibile credenza nell'esistenza di Dio e, quindi, della presenza di Quest'ultimo nel mondo, ad un tempo, naturale e sociale, una presenza che, improntata alle forme oggettive e metafisico-teologiche del diritto naturale cristiano, di fatto svolgeva un ruolo guida per le istituzioni giuridico-politiche, in tal modo donando a queste ultime un punto d'appoggio ed un fondamento sostanzialmente *extra-umano*. Ciò che ne è derivata, in conclusione, è stata l'evoluzione di una società fondata sull'essere umano e sulla sua individualità, non più radicata nell'ambito di un progetto divino di tipo cosmologico ma, piuttosto, nelle pieghe di una razionalità meramente umana, una razionalità che, come suggerisce Böckenförde, e come confermano, seppur da differenti punti di vista, le citate considerazioni di Taylor e Schmitt, ha preso le mosse dal moderno giusrazionalismo per poi darsi forma compiuta e codificata negli ordinamenti successivi alla formazione del moderno stato democratico improntato al rispetto dei diritti individuali e alla centralità di questi ultimi.

Gli autori cui abbiamo dedicato questo capitolo si caratterizzano per aver letto il *trade d'union* tra questi due elementi ricorrendo alla *cifra* simbolica dell'*immanenza*. Se, infatti, nelle considerazioni di Böckenförde ci troviamo di fronte alla necessità di evidenziare la carenza delle capacità *omogeneizzatrici* di un ordinamento fondato sull'immanenza dell'*uomo in quanto uomo* e non più rivolto al sacro ed alla trascendenza, Charles Taylor, posta la necessità di descrivere il processo della secolarizzazione nei termini di una *trasformazione* antropologico-culturale che avrebbe anticipato il momento della *sottrazione*, pur nel tentativo di chiarire come la scomparsa del sacro (intesa quale piena chiusura immanentistica) non rappresenti, in linea di principio, l'inevitabile conclusione del processo di secolarizzazione né, soprattutto, debba essere inevitabilmente posta in correlazione alla nascita ed evoluzione dell'«età dei diritti», ha di fatto finito per descrivere l'occidente secolarizzato nell'ottica di quella «*immanent frame*»⁴¹³ dalla quale, per quanto ci è dato di capire, risulta, ad un tempo, necessario ed assai difficoltoso uscire, se non, ovviamente, rinunciando a quelle stesse trasformazioni della modernità che pure Taylor considera, per molti versi,

⁴¹³ *Supra*.

indiscutibili e, per l'appunto, irrinunciabili proprio nell'ottica di giustificare la prospettiva che tira le fila dei moderni ordinamenti giuridico-politici. Una rinuncia che, nelle riflessioni di Del Noce (a proposito delle quali è doveroso evidenziare l'assenza di elementi specificamente giuridici, un'assenza che, a nostro giudizio, può essere agevolmente colmata con l'applicazione di un criterio *analogico*) appare quanto mai necessaria, posta l'identificazione dell'«ateismo immanentista» con una prospettiva eticamente anassologica e posto l'inscindibile legame tra quest'ultima e la negazione postulativa del soprannaturale. Una rinuncia neanche necessaria, se assecondiamo le considerazioni di Carl Schmitt il quale, leggendo il processo di secolarizzazione alla stregua di una neutralizzazione immanentistica sostanzialmente ispirata alla logica del «normativismo naturalistico»⁴¹⁴, rifiuta di fatto di concedere che gli ordinamenti moderni siano effettivamente fondati sull'uomo *in quanto uomo*, negando decisamente la validità universale della nozione giuridica di umanità, ad esso preferendo la dicotomica coppia «amico/nemico»⁴¹⁵.

Come abbiamo evidenziato nel corso della trattazione, ognuno di questi autori ha posto in campo una serie di questioni centrali: se Böckenförde ha ben evidenziato come alla *sottrazione* del sacro e, perlomeno dal suo punto di vista, della *trascendenza* da questo rappresentata, non corrisponda un *capovolgimento* delle istituzioni giuridico-politiche post-secolari sul piano della piena *immanenza*, presentandosi piuttosto queste ultime nelle forme di una *incompiuta* richiesta di giustificazione, Charles Taylor ha ben descritto, in termini anche epistemologici, la «schermatura» che il soggetto secolare ha posto fra sé e il mondo, fra sé e Dio e, dunque, in conclusione, fra sé e la trascendenza, anche nel senso, assai pregnante per qualsiasi discorso giuridico, della trascendenza intra-sociale, ciò che potremmo effettivamente definire *trascendenza orizzontale*⁴¹⁶. Al tempo stesso, la considerazione di Del Noce secondo la quale

⁴¹⁴ *Supra*.

⁴¹⁵ *Supra*.

⁴¹⁶ Non sfugge il fatto che Del Noce, discutendo della *sottrazione* della «trascendenza in senso verticale», mostri di aver preso in considerazione tale prospettiva, scartandone, evidentemente, la possibile realizzazione, in quanto, a suo giudizio, sostanzialmente *subordinata* al riconoscimento di un'ottica *verticalistica*.

l'umanità moderna, rinunciando al Logos Giovanneo, e dunque cristiano, rischia di tornare ad una concezione della giustizia divina quale quella espressa dal *detto* di Anassimandro (o, al detto, ad esso *equivalente* nella sostanza, di Eraclito) - ed in quanto tale, a nostro giudizio (non di Del Noce), difficilmente conciliabile con lo stesso moderno umanesimo - ci sembra decisamente convincente, mentre assolutamente centrali appaiono le considerazioni di Schmitt relative allo *slittamento* meramente *assiologico* delle istituzioni giuridiche secolarizzate, a loro volta derivante da quel processo di de-reificazione che in fondo rappresenta, a suo giudizio, la *cifra* della *moderna* metafisica e che prepara ad una preoccupante assenza di 'misura' giuridico-politica.

Ciò che intendiamo mostrare è che ognuno di questi problemi deriva direttamente non solo dalla prevalenza accordata agli elementi *sottrattivi* del processo di secolarizzazione (che pure, come detto, sono ben presenti ed ineludibili), a scapito di quelli *trasformativi* ma, soprattutto, dalla declinazione, operata in buona sostanza da tutti gli autori presi in considerazione, di tali trasformazioni secondo un paradigma meramente *immanentistico*, col risultato di chiudere di fatto il progetto della modernità all'interno del «cerchio magico della rappresentazione»⁴¹⁷. Il terzo capitolo di questo lavoro sarà pertanto dedicato al tentativo di legare le trasformazioni del moderno stato di diritto al processo di secolarizzazione secondo il paradigma della *trascendenza*, mostrando come, proprio all'interno di quest'ultimo, sia possibile fondare le istituzioni giuridico-politiche sull'uomo *in quanto uomo* e, dunque, sui diritti umani che, come detto, di tale prospettiva e di tale approccio, rappresentano la più evidente conseguenza.

⁴¹⁷ *Supra*.

CAPITOLO III
IL SOGGETTO SECOLARE.
PARADIGMI DELLA TRASCENDENZA

§I. DAL SOGGETTO METAFISICO AL SOGGETTO DISCORSIVO

Nel corso dell'ultimo decennio, gli interessi del filosofo tedesco Jürgen Habermas sono andati sempre più incentrandosi sul rapporto tra religione e sapere profano e sul problema della secolarizzazione, fino alla pubblicazione del suo ultimo lavoro, interamente dedicato a tratteggiare le comuni radici della fede e del pensiero filosofico, la loro successiva divaricazione e le condizioni di un loro possibile incontro⁴¹⁸. Non si tratta tuttavia di questioni completamente nuove nell'ambito delle riflessioni del filosofo di Francoforte.

Già nell'incontro tenutosi a Monaco nel 2004 con l'allora Cardinal Ratzinger, Habermas poneva l'accento sulla necessità di rinnovare in modo costruttivo il rapporto tra credenti e non credenti, coniugandolo nelle forme di un «duplice apprendimento complementare», in virtù del quale i primi erano esortati a «rinunciare alla [...] pretesa di un monopolio interpretativo e di una strutturazione complessiva della vita, dovendo sottostare alle condizioni date dalla secolarizzazione del sapere, dalla neutralità del potere statale e dalla libertà religiosa divenuta generale» e i secondi a riconoscere «anche alle convinzioni

⁴¹⁸ J. Habermas, *Auch eine Geschichte der Philosophie*. Band 1: *Die okzidentale Konstellation von Glauben und Wissen*, Band 2: *Vernünftige Freiheit. Spuren des Diskurses über Glauben und Wissen*, Suhrkamp Verlag, Berlin 2019.

religiose uno status epistemico» non assolutamente irrazionale⁴¹⁹. Come abbiamo brevemente accennato, queste osservazioni, che prendevano effettivamente le mosse dal desiderio di dare risposta al *dilemma* di Böckenförde, si muovevano sullo sfondo di più estese considerazioni di carattere politico-giuridico sostanzialmente tese a discutere del *fondamento* del moderno stato costituzionale di carattere liberal democratico e, perlomeno sotto questo punto di vista, trovavano una certa corrispondenza con la prospettiva di Ratzinger, laddove anche per il futuro Pontefice si trattava di avviare un percorso alla luce del quale, nel pieno rispetto delle conquiste del pluralismo democratico, i credenti fossero chiamati ad abbandonare la tentazione del fondamentalismo e i non credenti quella di un razionalismo sterilmente anti-religioso⁴²⁰.

Tuttavia, il ragionamento di Habermas, differentemente da quello di Ratzinger, non poneva semplicemente l'accento sulla necessità di individuare un punto di incontro tra mondo laico e mondo cristiano che fosse fondato su di una comune origine storica e concettuale: se, infatti, Ratzinger ricorreva alla funzione *legittimante* dei diritti dell'uomo i quali, riconosciuti dai moderni ordinamenti costituzionali ed in essi incorporati, a suo giudizio, rimandavano, pur nella loro laicità, alla comune radice del diritto naturale⁴²¹, Habermas

⁴¹⁹ J. Habermas, *I fondamenti morali prepolitici dello stato liberale*, cit., pp. 37-39.

⁴²⁰ Cfr. J. Ratzinger, *Ciò che tiene unito il mondo* [2004], in J. Ratzinger, J. Habermas, *Etica, religione e Stato liberale*, cit., pp. 55-57. In merito al dialogo di Monaco si vedano i seguenti lavori: K. J. Kuschel, "Wie die sich begegnenden Kulturen ethische Grundlagen finden können". *Zum Diskurs zwischen Joseph Ratzinger, Jürgen Habermas und Hans Küng*, in «Politische Studien. Monatshefte der Hochschule für Politische Wissenschaften München», 1, 2006, pp. 27-41; D. Horster, *Jürgen Habermas und der Papst*, Transcript Verlag, Bielefeld 2006; M. Welker, *Habermas und Ratzinger zur Zukunft der Religion*, in «Evangelische Theologie», 68, 2008, pp. 310-324; J. Dierken, *Die Autonomie der Vernunft und ihr theologischer Sinn. Zur Habermas- Ratzinger- Debatte über Vernunft und Religion*, in F. Schweitzer (a cura di) *Kommunikation über Grenzen*, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2009, pp. 644-656; W. Reese-Schäfer, *Jenseits von Kulturkampf und Rückkehr der Religionen. Tibi, Habermas und Ratzinger*, in M. Abou-Taam, J. Esser, N. Foroutan (a cura di), *Zwischen Konfrontation und Dialog. Der Islam als politische Größe*, V. S. Verlag für Social Wissenschaften, Wiesbaden 2011, pp. 147-176; V. Possenti, *Stato, diritto, religione. Il dialogo tra Jürgen Habermas e Joseph Ratzinger*, in «Roczniki filozoficzne», Tomo LXII, 1, 2014, pp. 71-85; T. Ebert, *Jürgen Habermas im Gespräch mit Joseph Ratzinger*, in «Aufklärung und Kritik», vol. 52, 1, 2015, pp. 100-132 e G. E. Rusconi, *Quale approccio cognitivo tra "fede e sapere"? Un confronto critico con Jürgen Habermas*, in P. Stagi (a cura di), *L'Europa e le religioni*, Castelvechchi, Roma 2017, pp. 122-143.

⁴²¹ Cfr. J. Ratzinger, *Ciò che tiene unito il mondo*, cit., pp. 48-52.

affrontava la questione nei termini della necessità di portare a completamento quei determinati processi di apprendimento e trasformazione che, avendo accompagnato il processo di secolarizzazione, riguardavano intimamente sia il mondo dei credenti che quello dei non credenti⁴²².

La differenza tra le due concezioni emergeva in tutta la sua chiarezza proprio in relazione al fenomeno della secolarizzazione che il Cardinale, assumendo una prospettiva sostanzialmente *sottrattiva*, indicava quale processo attraverso cui la moderna civiltà occidentale aveva ricusato sia il valore metafisico della ragione che il diritto naturale cristiano, in tal modo allontanando il *segno* di Dio e della religione dalla dimensione pubblica e politica e smarrendo il significato filosofico, teologico e morale della trascendenza⁴²³. Questa lettura della secolarizzazione non implicava un giudizio meramente negativo sulla modernità cui, come già accennato, il futuro Pontefice aveva riconosciuto il grande merito di aver contribuito all'affermazione di alcune importanti acquisizioni politico-giuridiche, dalle Dichiarazioni dei diritti dell'uomo alla libertà religiosa e di pensiero, dal riconoscimento costituzionale dei principi di libertà ed uguaglianza a quello del pluralismo politico e religioso⁴²⁴; proprio

⁴²² Cfr. J. Habermas, *I fondamenti morali prepolitici dello stato liberale*, cit., pp. 36-40. In questa sede Habermas non precisa tuttavia di quali processi stia parlando, mentre, come vedremo, dedicherà i suoi lavori successivi ad illustrarne approfonditamente le caratteristiche.

⁴²³ Cfr. J. Ratzinger, *Ciò che tiene unito il mondo*, cit., pp. 48-52. Si veda, a tal proposito, anche J. Ratzinger, *Discorso ai rappresentanti della scienza. Aula Magna dell'Università di Regensburg: 12 settembre 2006*, in M. Cartabia, A. Simoncini, (a cura di), *La Legge di Re Salomone*, cit., pp. 203-215. Sotto questo punto di vista, e non ce ne stupiamo, il ragionamento di Ratzinger si mostra sostanzialmente affine a quello di Del Noce.

⁴²⁴ «Questo tentativo, fatto solo a grandi linee, di critica della ragione moderna dal suo interno, non include assolutamente l'opinione che ora si debba ritornare indietro, a prima dell'illuminismo, rigettando le convinzioni dell'età moderna. Quello che nello sviluppo moderno dello spirito è valido, viene riconosciuto senza riserve: tutti siamo grati per le grandiose possibilità che esso ha aperto all'uomo e per i progressi nel campo umano che ci sono stati donati» (J. Ratzinger, *Discorso ai rappresentanti della scienza*, cit., pp. 213-214). Altrove, assistiamo ad un vero e proprio panegirico della Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo del 1948: «Il documento fu il risultato di una convergenza di tradizioni religiose e culturali, tutte motivate dal comune desiderio di porre la persona umana al cuore delle istituzioni, leggi e interventi della società, e di considerare la persona umana essenziale per il mondo della cultura, della religione e della scienza. I diritti umani sono sempre più presentati come linguaggio comune e sostrato etico delle relazioni internazionali» (J. Ratzinger, *Discorso ai membri dell'Assemblea generale delle Nazioni Unite. New York: 18 Aprile 2008*, cit., pp. 219-220). È del tutto superfluo rimarcare come tale Dichiarazione rappresenti a tutti gli effetti il frutto più maturo di quella «età dei diritti» iniziata con la Dichiarazione del '89 (cfr. N. Bobbio,

questa considerazione contribuiva però a far emergere i limiti di una lettura che, declinando in modo indistinto le nozioni di metafisica, religione e trascendenza, neanche provava a metterne in relazione lo smarrimento con l'evoluzione dei processi storici e culturali che avevano interessato la società moderna, ma, soprattutto, lasciava decisamente aperta la questione di come fosse possibile salutare positivamente le suddette acquisizioni giuridico-politiche legate agli sviluppi della modernità, riproponendo contemporaneamente quello che a noi sembra essere un, più o meno compiuto e più o meno esplicito, ritorno al diritto naturale cristiano il quale, inevitabilmente connesso ad una prospettiva metafisica e religiosa, aveva rappresentato, come abbiamo avuto modo di osservare, uno dei maggiori ostacoli all'affermazione di quei medesimi diritti che lo stesso Ratzinger sembra apparentemente condividere e che senz'altro, come pure abbiamo avuto modo di sottolineare, difficilmente poteva apparire conciliabile con la necessità, tutta interna alla modernità giuridica, di fondare le istituzioni politiche, secondo la già citata espressione di Böckenförde, sull'uomo *in quanto uomo* e, in conclusione, sui *diritti* di quest'ultimo⁴²⁵.

Introduzione [1990] a Id., *L'età dei diritti*, cit., pp. VI-XX): pertanto, perlomeno sotto questo punto di vista, Ratzinger assume una prospettiva non meramente *sottrattiva* che ben si incontra con le considerazioni di Taylor secondo il quale, come visto, è possibile accettare, in tema di diritti, l'ottica illuministica, pur ricusandone le deviazioni *immanentistiche*. Tuttavia, come vedremo, la concezione di Ratzinger presenta alcune inestricabili contraddizioni, peraltro ben più marcate di quelle che abbiamo attribuito al filosofo canadese.

⁴²⁵ Per quanto Ratzinger sostenga esplicitamente che «l'idea del diritto naturale [sia] considerata oggi una dottrina cattolica piuttosto singolare, su cui non varrebbe la pena discutere al di fuori dell'ambito cattolico, così che quasi ci si vergogna di menzionarne anche soltanto il termine» (J. Ratzinger, *Discorso al Parlamento federale tedesco. Reichstag di Berlino: 22 settembre 2011*, in M. Cartabia, A. Simoncini [a cura di], *La Legge di Re Salomone*, cit. p. 248), suggerendo in tal modo la possibilità di una sua coniugazione *attuale* e, in forza di ciò, non specificamente *cristiana* e, quindi, aperta ad una prospettiva assiologicamente *pluralistica*, ci sembra piuttosto ragionevole collocare tale concezione nell'ambito di quello che abbiamo più volte definito diritto naturale cristiano, non solo perché implicitamente, ma comunque intimamente, legata alla religione (e dunque di per sé aperta ad una prospettiva soprannaturale), ma soprattutto perché fondata su di una concezione metafisica ed olistica sia della razionalità che della società, decisamente differente da quella individualistica che, come abbiamo avuto modo più volte di sottolineare, ha preso forma nel mondo moderno; una concezione, fattore quest'ultimo tutt'altro che secondario, sostanzialmente tesa a negare il carattere *autonomo* cui l'immaginario moderno tende a legare la produzione del diritto e, in conseguenza di ciò, piuttosto volta a ribadire la dimensione *eteronoma* della stessa legge naturale (il che, peraltro, contribuisce a giustificare il ricongiungimento di quest'ultima con al stessa *Lex eterna*: di fatto, il progetto di Leone XIII condotto attraverso parole concilianti). A tal proposito è senz'altro utile confrontare

Declinata in questa prospettiva, dunque, quella che poteva rappresentare un'apertura alle trasformazioni giuridiche del moderno e, di conseguenza, indicare un percorso utile a ricostruire i termini del processo di secolarizzazione, perdeva effettivamente d'intensità, dal momento che riconduceva queste stesse trasformazioni ad una dimensione sostanzialmente *sottrattiva*: portato a coerenza, infatti, questo ragionamento imporrebbe tutt'al più di individuare nell'*età dei diritti* un mero *residuo* di quel sistema olistico, metafisico ed organicistico rappresentato dal diritto naturale cristiano, residuo che, opportunamente considerato, sarebbe, a nostro giudizio, piuttosto riconducibile ad una sua nemesi⁴²⁶. Proprio questa mancata differenziazione tra le nozioni di

le riflessioni di Ratzinger con un testo esplicitamente citato dallo stesso Pontefice a sostegno della sua tesi, testo nel quale se, da un lato, si sostiene che non è in alcun modo necessario chiamare in causa Dio e la religione per giustificare il ricorso al diritto naturale, si dà tuttavia per scontata una lettura sostanzialmente metafisica sia della razionalità umana che della realtà giuridica, obliterando il fatto - tutt'altro che secondario - che le due prospettive, quella religiosa e quella metafisica, si incrociavano nella tutela dello stesso principio e che questo principio, nel mondo pre-moderno, non era assolutamente radicato nel valore dell'individualità o nell'autonomia dell'uomo, ma piuttosto in quello della società cristiana e delle sue regole, vale a dire, in buona sostanza, nel diritto naturale cristiano (W. Waldstein, *Scritto nel cuore. Il diritto naturale come fondamento di una società umana*. Giappichelli Editore, Torino 2014, soprattutto pp. 9-21; per la citazione del pontefice si veda J. Ratzinger, *Discorso al Parlamento federale tedesco*, cit. p. 247). In questa sede non si vuole sostenere l'assoluta impossibilità di un riferimento congiunto al diritto naturale e ai principi del diritto moderno; si veda, ad esempio, quanto scrive Cotta contro la pretesa incompatibilità tra giusnaturalismo e modernità (S. Cotta, *Giusnaturalismo*, in «Enciclopedia del diritto», Vol. XIX, Giuffrè Editore, Milano, 1970, p. 511): ciò che si vuole sottolineare è piuttosto il fatto che la coniugazione classica del diritto naturale, vale a dire, il diritto naturale cristiano, implicando il ricorso sia alla metafisica che alla religione o, per meglio dire, alla religione declinata secondo il modello metafisico, pone una serie inestricabile di problemi in relazione alla moderna coniugazione dei diritti dell'uomo e al paradigma concettuale che li ha resi possibili. A nostro giudizio, infatti, risulta quantomeno problematico slegare una lettura meramente *sottrattivistica* del fenomeno della secolarizzazione dagli esiti inevitabilmente immanentistici che, in tale ottica, tale sottrazione dovrebbe comportare: il riconoscimento di alcune delle fondamentali conquiste della modernità giuridica dovrebbe piuttosto investire le radici stesse delle trasformazioni determinate da quest'ultima e necessita che, al suo interno, si individuino degli elementi *progressivi* (cosa che, come visto, Del Noce considera impossibile), tanto più se lo scopo è quello di dare risposta a quella *sottrazione* che, molto opportunamente, Böckenförde individua quale *cifra* della svolta illuministica. La questione, dunque, è di riuscire a leggere in tale *sottrazione* la *sotterranea* formazione di una 'diversa' trascendenza, senza ricorrere a infingimenti decisamente poco convincenti.

⁴²⁶ Che è quanto Ratzinger stesso sostiene, affermando che «come ultimo elemento del diritto naturale [...] comunque, nell'epoca moderna, sono rimasti i diritti umani» (J. Ratzinger, J. Habermas, *Etica, religione e stato liberale*, cit., p. 51), sottovalutando il fatto che, in questa *continuità sottrattiva*, opera comunque una contrapposizione di principi fondativi. Elemento che, seppur attraverso una radicale, impietosa e decisamente poco condivisibile critica della

metafisica e di *trascendenza*, nonché tra quelle di *sacro* e di *metafisica*, è stata oggetto delle successive riflessioni di Habermas, volte a ricostruire il fenomeno della secolarizzazione prendendo in considerazione il valore di determinati processi di apprendimento; ciò che, in effetti, aveva in qualche modo promesso nell'incontro di Monaco ma non portato a termine, limitandosi a fornire una prospettiva operativa. Si tratta di una ricostruzione che, come avremo modo di vedere, implica anche una riconsiderazione critica del ruolo svolto dal diritto naturale.

La riflessione di Habermas prende le mosse da una interessante rilettura dei fenomeni del *rito* e del *sacro*. Questi ultimi avrebbero svolto un ruolo fondamentale nella gestione ed organizzazione delle forme di socializzazione sorte, agli albori dell'umanità, con la comparsa delle forme simboliche e con la nascita del linguaggio⁴²⁷. Il salto linguistico-simbolico avrebbe infatti segnato un'importante cesura nella storia della comunicazione umana perché avrebbe permesso il passaggio dall'interazione *immediata*, attraverso cui le prime comunità umane rispondevano ai propri bisogni, ad una interazione *cooperativa*, caratterizzata da un «rovesciamento dei rapporti tra l'individuo e l'ambiente» che aveva contribuito a far scivolare quella che prima era una «coscienza egocentrica nel vortice di una socializzazione comunicativa» in grado di indurre «gli individui a prendere coscienza delle proprie intenzioni»⁴²⁸. In conseguenza di questa trasformazione, la «socializzazione dell'intelligenza» avrebbe iniziato a «procedere parallelamente all'individuazione degli attori», determinando in tal

modernità giuridica, appare invece in tutta la chiarezza in R. Pizzorini, *La filosofia del diritto secondo San Tommaso*, cit., soprattutto pp. 211-265 e pp. 385-596. In buona sostanza, a nostro giudizio, la proposta di Ratzinger si limita a mettere insieme le contraddizioni che abbiamo evidenziato in apertura tra *diritti dell'uomo* e *diritti di Dio*, obliterando le difficoltà di tale accostamento.

⁴²⁷ «Il complesso sacrale deriva dal modo con cui i primati hanno risolto il problema dell'oltrepasamento di una fondamentale soglia evolutiva, quella rappresentata dalla comunicazione simbolica. Nell'evoluzione della specie la nascita del linguaggio segna una cesura» (J. Habermas, *Verbalizzare il sacro*, cit., p. 69). In merito alla comparsa del linguaggio simbolico, si vedano M. Tomasello, *Le origini culturali della cognizione umana* [1999], Il Mulino, Bologna 2003 e Id., *Le origini della comunicazione umana* [2008], Raffaello Cortina, Milano 2009, lavori cui fa riferimento lo stesso Habermas e sui quali non è purtroppo possibile soffermarsi.

⁴²⁸ J. Habermas, *Verbalizzare il sacro*, cit., p. 74.

modo «un conflitto immanente alla socializzazione delle motivazioni individuali» che, altrimenti detto, può essere caratterizzato quale «tensione tra autoconservazione individuale e solidarietà»⁴²⁹. In pratica, la nascita del linguaggio avrebbe messo in pericolo la tenuta delle comunità umane, suscitando, al tempo stesso, l'insorgere dell'individualità e l'esigenza della cooperazione⁴³⁰. Sotto il profilo della comunicazione, invece, l'evoluzione linguistica avrebbe rappresentato il passaggio da una dimensione *diadica*, quella dei primati, in cui si ricorre ad un proprio simile solo allo scopo di realizzare una propria intenzione, ad una dimensione *triadica* in cui un parlante e l'ascoltatore condividono «intenzionalmente il loro riferirsi alla *stessa* cosa», ad entrambi esterna⁴³¹.

Sulla base di queste premesse, Habermas mette in campo la suggestiva ipotesi per la quale il rito avrebbe rappresentato «una risposta alla precarietà della nuova forma di socializzazione, vale a dire un modo di padroneggiare una socializzazione comunicativa passante attraverso simboli linguistici»⁴³².

Secondo lo studioso di Francoforte, la comunicazione rituale non si riferisce a qualcosa di esterno, identificabile nel mondo, ma ad un «referente – materialmente inafferrabile – che si colloca in un'altra dimensione, per così dire extramondana»⁴³³; pertanto, in questo caso, la «terza freccia della struttura

⁴²⁹ *Ibid.*, p. 76.

⁴³⁰ *Ibid.*, p. 74

⁴³¹ *Ibid.*, pp. 72-73. Si veda a tal proposito M. Tomasello, *On the Different Origins of Symbols and Grammars*, in M. H. Christiansen, S. Kirby (a cura di), *Language Evolution*, Oxford University Press, Oxford 2003, pp. 90-110, la cui prospettiva ricostruttiva è sostanzialmente ripresa da Habermas.

⁴³² J. Habermas, *Verbalizzare il sacro*, cit., p. 70. Per un'analisi delle molteplici funzioni del rito e della loro relazione con i differenti gradi dello sviluppo culturale umano, è possibile rimandare, a M. Donald, *A Mind so Rare. The Evolution of Human Consciousness*, W. W. Norton & C., New York 2001, capp. 7 e 8. In merito alla funzione stabilizzante del rito, si vedano E. Durkheim, *Le forme elementari della vita religiosa* [1912], Booklet Milano 2005 e A. van Gennep, *I riti di passaggio* [1909], Bollati Boringhieri, Torino 2012, due classici di grande fama e successo, nonché punti di riferimento della riflessione di Habermas.

⁴³³ *Ibid.*, p. 74. A tal proposito, si veda M. Riesebrodt, *Cultus und Heilsversprechen. Eine Theorie der Religionen*, C. H. Beck, München 2007, cui si deve l'affascinante definizione, esplicitamente ripresa da Habermas, delle pratiche religiose come un commercio con le potenze «della salvezza e della rovina». Una definizione purtroppo non sufficientemente approfondita dal filosofo di Francoforte, la cui analisi ci porterebbe troppo lontano.

triadica punta nel vuoto»⁴³⁴ e proprio «l'assenza [...] di qualsivoglia riferimento alle cose del mondo esterno si spiega con l'elaborazione autoreferenziale di quella crisi che, costitutiva del processo di socializzazione», viene risolta attraverso l'evocazione di una «superiore potenza normativa» atta a svolgere la funzione di rinnovare e rafforzare «l'originario processo generativo della solidarietà»⁴³⁵. In altre parole, per risolvere i conflitti derivanti dal processo di simbolizzazione linguistica, le società umane avrebbero fatto ricorso a forme comunicative di tipo *rituale* ed *extra-mondano* che, a loro volta, avrebbero dato vita all'universo del sacro il quale, nel corso del tempo, avrebbe svolto la medesima funzione normativa ricorrendo all'ausilio di narrazioni mitiche in grado di sedimentarsi in un vero e proprio sapere⁴³⁶.

Il sapere mitico, dunque, è chiamato a «verbalizzare le basi esistenziali su cui poggiano le nuove forme di vita socializzate»⁴³⁷ e le difficoltà cui va incontro consistono nel fatto, tutt'altro che secondario, che tali basi risultano effettivamente indisponibili per le capacità operative dell'uomo, vale a dire per quel sapere *profano* che, sorto nell'ambito della comunicazione *quotidiana* e *mondana*, risponde prevalentemente ad esigenze pratiche e conoscitive⁴³⁸. Per questo motivo, se, da un lato, l'evoluzione umana inizia ad essere caratterizzata della «facoltà di tematizzare l'estremo»⁴³⁹, dall'altro, particolarmente fragili sembrano essere i risultati di questa tematizzazione.

Sapere profano e narrazioni mitiche, infatti, vennero in un primo momento ad integrarsi, ma la loro interazione era comunque destinata ad emergere sotto forma di conflitto: il primo era infatti mosso da esigenze prevalentemente conoscitive e pratiche e, al contrario delle narrazioni mitiche,

⁴³⁴ J. Habermas, *Verbalizzare il sacro*, cit., p. 74

⁴³⁵ *Ibid.*, pp. 76-77. A tal proposito, lo stesso Habermas fa riferimento a W. Duprè, *Religion in Primitive Cultures*, Walter den Grutyer & C., den Haag 1975, p. 64 e ss., il quale legge nell'evocazione del sacro un'apertura che si presenta, attraverso il rito, come l'originaria forma di autoriflessione delle società primitive tesa ad individuare un linguaggio in grado di tematizzare e dare una misura ad eventi quali la nascita, la morte, la convivenza sociale incerta e la vulnerabilità del corpo e dell'anima.

⁴³⁶ J. Habermas, *Verbalizzare il sacro*, cit., p. 77.

⁴³⁷ *Ibid.*, p. 69.

⁴³⁸ *Ibid.*, p. 52 e ss.

⁴³⁹ W. Duprè, *Religion in Primitive Cultures*, cit., p. 427.

trovava di fronte a sé il proprio campo di esperienza; da canto suo, il secondo era costretto a stare sempre più *sulla difensiva*, nell'ingrato compito di preservare la veridicità delle proprie narrazioni, senz'altro utili a stabilizzare la società, ma a rischio di essere quotidianamente smentite dall'esperienza⁴⁴⁰. Proprio la polarità tra questi due aspetti del sapere e della conoscenza ha rappresentato, secondo Habermas, la principale spinta propulsiva all'apprendimento culturale; apprendimento che ha preso forma attraverso la determinazione di ben precisi stadi evolutivi⁴⁴¹.

Habermas è del tutto estraneo ad attribuire al corso degli eventi storici un unico principio evolutivo guidato da intrinseca necessità o razionalità o diretto alla realizzazione di uno scopo pre-determinato; al tempo stesso, è restio a spiegare le trasformazioni del pensiero religioso e delle pratiche rituali «esclusivamente a partire *dall'adattamento ai diversi contesti sociali*»⁴⁴², prospettiva che negherebbe la possibilità di considerarne l'evoluzione per gradi; il suo obiettivo è piuttosto indicare come tale adattamento sia stato principalmente il risultato di ben precisi «processi interni apprendimento» atti a rispondere a nuove sfide cognitive⁴⁴³. Tra questi, sulla scorta delle riflessioni di

⁴⁴⁰ J. Habermas, *Verbalizzare il sacro*, cit., pp. 53-54. Si veda quanto scrive Habermas: «Con tutta evidenza, le spiegazioni *mitiche* non potevano reggere a lungo alla pressione delle *dissonanze cognitive* nascenti dallo scontro con un sapere *pragmatico-mondano* empiricamente verificabile. A questo punto le ragioni sviluppano una loro dinamica interna (*ibid.*, p. 54). In relazione alle dinamiche interne al pensiero mitico e sacrale, si veda anche Id., *Auch eine Geschichte der Philosophie. Band 1: Die okzidentale Konstellation von Glauben und Wissen*, cit., pp. 175-306, in cui Habermas approfondisce analiticamente la questione.

⁴⁴¹ «Io penso che questo antagonismo – tra il sapere empirico-mondano che si accumula nelle sfere profane della vita e le immagini-di-mondo legate al complesso sacrale – sia proprio ciò che spinge avanti i processi dell'apprendimento culturale (J. Habermas, *Verbalizzare il sacro*, cit., p. 54).

⁴⁴² *Ibid.*, pp. 105-106. Il corsivo è dell'autore.

⁴⁴³ *Ibid.*, pp. 107. Habermas fa riferimento al sociologo José Casanova, del quale condivide l'approccio teso a negare la lettura dominante del processo di secolarizzazione, secondo cui quest'ultimo avrebbe segnato il definitivo superamento dell'esperienza religiosa, relegandola ad un *relict* del passato, ma *non* la prospettiva secondo cui tale processo non avrebbe determinato importanti mutamenti cognitivi che avrebbero coinvolto la stessa esperienza religiosa, senza tuttavia privarla del diritto di *cittadinanza* nel mondo secolarizzato (*ibid.*, pp. 104-106). Si vedano, a tal proposito, J. Casanova, *Exploring the Postsecular: Three Meanings of the Secular and Their Possible Transcendence*, in C. Calhoun, E. Mendieta, J. VanAntwerpen (a cura di), *Habermas und Religion*, Polity Press Cambridge e Malden 2013, pp. 27-38 e Id., *Europa Angst von der Religion*, Berlin University Press, Berlin 2009. Al contrario, come vedremo, la tesi di Habermas segue la penetrante affermazione di Adorno, secondo il quale

Jaspers, la svolta dell'età assiale, storicamente collocata intorno al V secolo a.C., epoca in cui, nelle principali società mondiali, sarebbe sorta una prospettiva cognitiva di tipo olistico ed universalistico, tesa a rappresentare l'universo quale prodotto di un'unica forza divina, creatrice delle cose e delle norme e fonte trascendente della vita dell'uomo e della natura che avrebbe contribuito a superare la struttura cognitiva propria delle «forme magico-rituali del pensiero mitico»⁴⁴⁴.

Habermas sintetizza le caratteristiche cognitive di tale stadio evolutivo nella nascita dei concetti della «trascendenza», del «monoteismo» e della «legalità cosmica»⁴⁴⁵. Ciò che effettivamente accade è che «le vecchie potenze salvifiche e demoniache, un tempo *intramondane*, si *moralizzano* e si trasformano in un Dio (o in un *divino*) che trascende la totalità del mondo»⁴⁴⁶. Si tratta di una svolta che non è riconducibile ad un mero adattamento delle vecchie credenze ad un contesto sociale mutato, quanto piuttosto alla formazione di «nuove immagini di mondo»⁴⁴⁷ sorte per rispondere a determinate sfide cognitive. Sebbene, infatti, tale svolta abbia comportato, sia sotto il profilo politico-normativo che su quello sapienziale, la supremazia del sapere teologico e religioso su quello profano, nonché la fusione di entrambi in un'unica prospettiva metafisica, è possibile individuarne le radici nella necessità di fornire

«nulla della sostanza teologica potrà sottrarsi alla trasformazione; ogni verità dogmatica dovrà sottoporsi al test di una possibile traduzione nella dimensione secolare e profana» (T. W. Adorno, *Vernunft und Offenbarung*, in Id., *Kulturkritik und Gesellschaft*, II, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1977, p. 608). Si vedano, a tal proposito, M. Herrera Lima, *The Anxiety of Contingency: Religion in a Secular Age*, in C. Calhoun, E. Mendieta, J. VanAntwerpen (a cura di), *Habermas und Religion*, cit., pp. 47-71 e il meno recente T. Renner, *Postsäkulare Gesellschaft und Religion: Zur Spätwerk von Jürgen Habermas*, Herder Verlag, Freiburg 2017.

⁴⁴⁴ J. Habermas, *Verbalizzare il sacro*, cit., p. 106. Cfr. K. Jaspers, *Origine e senso della storia* [1949], Mimesis, Milano 2014, pp. 19-42 e pp. 77-84. A proposito delle trasformazioni cognitive legate all'era assiale, i riferimenti di Habermas sono a R. N. Bellah, *Religion in Human Evolution. From the Paleolithic to the Axial Age*, Harvard University Press, Cambridge 2011 mentre, in relazione al rapporto tra culto, mito e società nelle grandi civiltà antiche e della loro trasformazione nell'era assiale si tratta di J. Assmann, *La memoria culturale. Scrittura, ricordo e identità politica nelle grandi civiltà antiche* [1992], Einaudi, Torino 1997, pp. 124 e ss. Anche su questo, Habermas è tornato in modo sistematico (J. Habermas, *Auch eine Geschichte der Philosophie*. Band 1: *Die okzidentale Konstellation von Glauben und Wissen*, cit., pp. 307-459).

⁴⁴⁵ J. Habermas, *Verbalizzare il sacro*, cit., p. 106.

⁴⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁴⁷ *Ibid.*

una risposta convincente al progressivo accumularsi delle conoscenze empiriche e mondane nel campo dell'astronomia, delle scienze o dell'interpretazione dei testi sacri, che aveva di fatto contribuito a mettere in crisi le credenze dell'universo mitico e magico⁴⁴⁸. Di conseguenza, sotto il profilo *genealogico*, l'Universo post-assiale, sebbene caratterizzato dalla presenza del sacro e dalla religione, può essere considerato figlio legittimo di precise sfide cognitive determinate dal progresso e dall'evoluzione del sapere profano. Per quanto di nostro interesse, è nell'ambito di questa fase che deve essere collocato il modello giuridico sorretto e rappresentato dal diritto naturale cristiano, effettivamente connesso ad una prospettiva metafisica e religiosa, indice a sua volta del valore della trascendenza⁴⁴⁹.

Il secondo stadio evolutivo è invece indicato nel processo di secolarizzazione responsabile della trasformazione di quel rapporto tra sapere profano e sapere religioso che le società post-assiali avevano coniugato secondo una prospettiva olistica e che la società moderna declinerà come separazione e, per certi versi, contrapposizione.

Nell'ambito di tale processo è, infatti, possibile individuare due importanti diramazioni: dal punto di vista cognitivo, si dimostra sempre più forte l'esigenza, per la teologia, di fare i conti con l'esegesi scientifica delle Sacre Scritture e con la moderna scienza filologica, mentre, per la filosofia, emerge l'esigenza di prendere in considerazione lo sviluppo della moderna scienza sperimentale⁴⁵⁰; dal punto di vista politico, si assiste invece al processo di laicizzazione delle istituzioni statali, mentre si registra, sul piano prettamente giuridico, la scomparsa del diritto naturale cristiano, cosa che avrebbe portato,

⁴⁴⁸ *Ibid.*, pp. 106-108. Scrive Habermas: «Si era formata una consapevolezza riflessiva sui testi sacri, sommandosi a conoscenze tecniche organizzative, nonché a saperi di natura matematica, astronomica, medica, filosofico-naturale. L'accumulo di tali saperi profani non poteva non entrare in conflitto con le spiegazioni mitiche e le pratiche magiche. Queste dissonanze cognitive trovavano soluzione solo nelle prospettive concettuali – teologiche oppure cosmologiche – delle nuove immagini-di-mondo dell'età assiale» (*ibid.*, p. 107).

⁴⁴⁹ Si veda, a tal proposito, J. Habermas, *Auch eine Geschichte der Philosophie*. Band 1: *Die okzidentale Konstellation von Glauben und Wissen*, cit., pp. 617-758.

⁴⁵⁰ J. Habermas, *Verbalizzare il sacro*, cit., pp. 108-109 e ss. Si veda, in merito al rapporto tra Habermas e la teologia, M. Junker-Kenny, *Habermas and Theology*, Continuum Books, London-New York 2011.

nel corso dell'evoluzione storica, alla formulazione delle moderne carte costituzionali di stampo liberal-democratico, improntate alla laicità dello stato, al pluralismo religioso e ideologico, al rispetto dei diritti individuali e, in conclusione, dei diritti dell'uomo⁴⁵¹.

Habermas illustra il processo che avrebbe condotto alla formazione del mondo moderno nelle sue molteplici sfaccettature, prendendo in considerazione tre percorsi: il primo parte dal protestantesimo che, «valorizzando le certezze di fede soggettive [...], apre la strada all'autonomia dell'individuo»; il secondo

⁴⁵¹ Cfr. J. Habermas, *Verbalizzare il sacro*, cit., pp. 224-231. Sono queste le pagine in cui Habermas si cimenta in un interessante confronto con la dottrina del *Politico* di Carl Schmitt e con la sua lettura del fenomeno della secolarizzazione. Non è certamente possibile in questa sede fornire una adeguata considerazione del problema, ma è utile sottolineare come la principale critica mossa da Habermas a Schmitt consista nel fatto che Questi individui nel paradigma dello stato di diritto (inteso, come visto, quale portato del *momento* scientifico-obbiettivistico), la *cifra* dello scioglimento del rapporto tra *sacralità* e *politica* (o, per meglio dire, l'obliterazione del 'teologico', il suo scivolamento nel 'naturalistico') mentre Habermas preferisce leggersi una risposta ad evoluzioni già in atto a partire dalla prima modernità. Secondo lo studioso di Francoforte, infatti, nel continente europeo aveva agito un processo di «differenziazione funzionale» determinato dal simultaneo sviluppo di due fattori: il sistema economico capitalistico ed il pluralismo ideologico. Tali elementi, ben prima dell'affermazione del modello politico illuministico, avrebbero contribuito a trasformare l'apparato statale moderno in un sottosistema tra agli altri (quali quello economico, quello giuridico, etc.), privandolo di quella centralità e dimensione gerarchica che, secondo Schmitt, le prime monarchie nazionali avevano invece ereditato dalla *secolarizzazione* dell'*Imperium* medievale. La differenza tra le due posizioni è di un certo interesse, perché Schmitt legge nel processo di secolarizzazione il trasferimento della radice teologica dell'*Imperium* medievale al moderno *Politico*, mentre esprime una forte critica nei confronti del moderno Stato di diritto che ne avrebbe in qualche modo 'neutralizzato' la portata; al contrario, Habermas ne saluta positivamente la nascita proprio perché, coniugato nelle forme dei diritti civili individuali e dei diritti politici, lo considera una risposta al fatto che, proprio in conseguenza del processo di secolarizzazione e differenziazione sociale, i cittadini «si erano visti espulsi in sfere private de statalizzate» ed avevano la necessità di recuperare quell'esercizio della sovranità politica dalla quale non potevano restare esclusi per sempre (*ibid.*, pp. 224-227). Come si può ben vedere, sotto questo punto di vista, Habermas si colloca sulla stessa linea di Taylor, rilevando la presenza di trasformazioni precedenti alla svolta illuministica, mentre Schmitt, come già chiarito, legge il passaggio alla prima modernità in senso sostanzialmente *continuistico* ma anche *sottrattivistico*, dal momento che dalla sua lettura si evince comunque la presenza di un paradigma *immanentistico*, che si sostanzia nel passaggio da Dio al sovrano per poi 'neutralizzarsi' nel modello naturalistico su cui viene a radicarsi lo stato di diritto. Per una ricostruzione critica tesa a mettere in luce i limiti della lettura di Habermas, si vedano: A. Cerella, *Religion and political form: Carl Schmitt's genealogy of critique of Jürgen Habermas's post secolar discourse* in «Revue of International Studies, Vol 38/5, 2012, pp. 975-974, consultabile alla seguente pagina web http://clon.uclan.ac.uk/6628/1/Cerella_RIS.pdf; S. Muscolino, *Il 'ritorno del rimosso'. Carl Schmitt e l'ultimo Habermas*, in «Metabasis.it», n. 25, 2018/XIII, pp. 36-53, consultabile on-line alla seguente pagina web http://www.metabasis.it/articoli/25/25_Muscolino.pdf.

prende le mosse dal nominalismo che, sulla base di una considerazione meramente empirica e non ontologica degli enti naturali, determina «l'espulsione dalla natura delle idee divine» ed apre «alle scienze sperimentali», le quali, a loro volta «acuiscono il contrasto fede/sapere e pretendono che – nel pluralismo ideologico della società – sia l'autorità pubblica del sapere mondano a valere come base delle conoscenze universalmente disponibili»; il terzo ed ultimo percorso parte sempre dal nominalismo e determina l'irreversibile erosione dei fondamenti del diritto naturale cristiano, perché, «oltre a scuotere la legittimazione religiosa dell'autorità, [...] apre la strada alla filosofia della soggettività, vale a dire alle correnti della *teoria della conoscenza* e del *giusrazionalismo* che dominano la filosofia del seicento e preparano i fondamenti secolari della legittimazione politica»⁴⁵². Come è agevole notare, è possibile individuare nell'assunzione di una prospettiva cognitiva ad un tempo nominalistica ed individualistica la *leva* su cui ha agito il processo di secolarizzazione del mondo occidentale, determinando definitive ed importanti trasformazioni sul piano del sapere, della politica, del diritto e della religione⁴⁵³.

Si tratta di un processo di trasformazione che ha effettivamente tradotto le tensioni mai sopite tra forme quotidiane e forme extra-quotidiane della comunicazione nella forma di una separazione tra sapere sacro e sapere profano e che il mondo moderno declinerà, per lo meno a partire dall'Illuminismo, come

⁴⁵² J. Habermas., *Verbalizzare il sacro*, cit., p. 226. Anche su questi temi, Habermas è tornato in modo maggiormente sistematico; si vedano Id., *Auch eine Geschichte der Philosophie*. Band 1: *Die okzidentale Konstellation von Glauben und Wissen*, cit., pp. 759-918, in merito alla funzione svolta dal protestantesimo e Band 2: *Vernünftige Freiheit. Spuren des Diskurses über Glauben und Wissen*, cit., pp. 7-97, in merito al ruolo svolto dal pensiero nominalistico per l'evoluzione della filosofia del soggetto e del pensiero giuridico e politico dell'era moderna. Come si può notare, tali percorsi attraversano suppergiù le medesime vie indicate da Taylor: ciò che differisce è l'analisi della genesi del fenomeno della secolarizzazione che, come visto, Taylor, individua in determinati processi della prima modernità e che, come stiamo per illustrare, Habermas, che tali processi non nega, riconduce piuttosto alle tensioni cognitive relative al rapporto tra sapere sacro e sapere profano. In conseguenza di ciò, differenti, come abbiamo già avuto modo di accennare e come avremo modo di ribadire, non possono che essere le valutazioni degli esiti del processo.

⁴⁵³ Sotto questo punto di vista, la lettura di Habermas si avvicina a quella di Schmitt e si allontana da quella di Taylor e Del Noce che leggono nell'elemento 'nominalistico' una variabile, senz'altro presente, ma *secondaria* del processo di secolarizzazione.

contrapposizione tra filosofia e religione⁴⁵⁴. Una declinazione, questa, destinata tuttavia a restare sulla superficie, dal momento che, ad uno sguardo più profondo, è possibile notare come, «alimentandosi alle fonti profane del sapere, l'illuminismo» ha messo la religione e la filosofia di fronte alle «stesse sfide cognitive, ricevendone due risposte *diverse e complementari*»⁴⁵⁵: secondo Habermas, infatti, la coscienza religiosa ne avrebbe ricavato una riforma (intendendo questa parola non nel senso del protestantesimo), mentre la filosofia dal canto suo, avrebbe messo in atto una rivisitazione interna, attraverso una critica della ragione⁴⁵⁶.

Le ragioni della critica alla religione operata dal pensiero filosofico risiedevano, dunque, in ultima analisi, nella necessità di sciogliere quel legame che, a partire dall'età post-assiale, si era instaurato tra quest'ultima e la metafisica ma che, a ben vedere, aveva caratterizzato anche il pensiero filosofico. E, dunque, il principale portato del processo di secolarizzazione deve essere individuato nell'apertura di una prospettiva post-metafisica la quale, essendo il prodotto di inedite trasformazioni e relative forme di adattamento, poneva sia il pensiero filosofico che quello religioso nella medesima condizione di dover interpretare il passaggio da un approccio metafisico ad una razionalità «fallibilistica»⁴⁵⁷.

⁴⁵⁴ Cfr. J. Habermas, *Auch eine Geschichte der Philosophie*, Band 2: *Vernünftige Freiheit. Spuren des Diskurses über Glauben und Wissen*, cit., pp. 7-211.

⁴⁵⁵ J. Habermas, *Verbalizzare il sacro*, cit., p. 109.

⁴⁵⁶ «Questa complementarità colloca storicamente le due figure dello spirito – religione e filosofia - allo stesso livello. Sicché non è più possibile screditare secolaristicamente la religione» (*ibid.*). Interessante notare come Habermas attribuisca al *momento* illuministico la medesima funzione secolarizzatrice che già individuava Del Noce (per il quale, ricordiamolo, in tale *momento* si presentavano insieme, e per la prima volta, gli elementi terminali dell'ateismo, vale a dire, nel suo linguaggio, del razionalismo moderno), chiarendo però come tale svolta non sia stata per nulla estranea alla dimensione religiosa. Sicché, il tentativo di *oltrepassamento* della religione nella filosofia, che Del Noce assume quale ragione dell'identità tra razionalismo ed ateismo e del conseguente *dissolvimento* di entrambe nell'ateismo postulativo, è piuttosto indice, secondo Habermas, di un *oltrepassamento* interno ad ognuna delle due ed il loro scontro, come vedremo, sembra piuttosto essere legato al desiderio (che avrebbe accomunato filosofia e religione) di conservare l'ottica metafisica della quale proprio il processo di secolarizzazione avrebbe richiesto il superamento. Al tempo stesso, e pure avremo modo di sottolinearlo, tale lettura disinnescava 'pragmaticamente' l'equazione tra secolarizzazione ed immanentismo radicale ed anassiologico.

⁴⁵⁷ «Guardando al processo di secolarizzazione in profondità ci accorgiamo infatti che esso propone «sfide cognitive per entrambi i fronti, sia quello secolare sia quello teologico. La

Habermas aveva già dedicato delle importanti riflessioni al pensiero post-metafisico ed al fallibilismo, in cui sottolineava come, per certi versi, la filosofia moderna avesse conservato il medesimo carattere metafisico della filosofia antica e medievale, declinando quella che era stata una filosofia dell'essere, e dunque, dell'identità, nelle forme di una filosofia del soggetto e della coscienza⁴⁵⁸. Indipendentemente dalle differenze dottrinali, ed in forme più o meno radicali, almeno fino ad Hegel ma, per certi versi fino ad Husserl, il pensiero filosofico occidentale si era effettivamente fondato su di un'idea *forte* ed *autocentrata* della razionalità teoretica e sull'idea del primato di quest'ultima sulla prassi⁴⁵⁹. Con particolare acume, Habermas individuava in tale concezione

teologia scioglie poco alla volta la simbiosi del messaggio evangelico con la cosmologia dei Greci e impara a fare i conti con la critica storica delle fonti. La Chiesa, da canto suo, impara ad accettare la secolarizzazione dello stato costituzionale. Sul fronte opposto, anche la filosofia – nello stringere alleanza con le scienze e con lo stato secolare – finisce per trasformarsi non meno radicalmente. Accettando il fallibilismo della coscienza, impara a sottoporre a revisione l'eredità metafisica e a prendere le distanze dalle “forti” pretese teoretiche della metafisica greca» (J. Habermas, *Verbalizzare il sacro*, cit., pp. 108-109). In conseguenza di ciò, Habermas afferma che «sia le interpretazioni religiose del Sé del mondo [...] sia le varie correnti di pensiero post-metafisico tra loro concorrenti rientrano entrambe nei legittimi discorsi della modernità» (*ibid.*, p. 105). Alla luce di questa considerazione è possibile intendere il valore di quel duplice processo di apprendimento che, come visto, Habermas richiedeva sia ai credenti che al mondo laico. Di qui la proposta di interpretare tale duplice compito ricorrendo ad una «verbalizzazione dei contenuti del sacro» (*ibid.*, pp. 110-159). Si veda, a tal proposito, anche J. Habermas, *Tra Scienza e fede* [2005], Laterza, Roma-Bari 2008, pp. 19-50. La questione è complessa e ha anche prodotto un interessante dibattito, sul quale è impossibile soffermarsi ulteriormente se non rimandando a: C. Calhoun, E. Mendieta, J. VanAntwerpen (a cura di), *Habermas und Religion*, cit.; F. Gruber e K. Viertbauer (a cura di), *Habermas und die Religion*, WGB Verlag, 2. Aufl., Darmstadt 2019; T. Reiss *Diskurs Theorie der Demokratie und Religion*, in «Studien zur politische Soziologie» Band 17, Nomos Verlag, Baden-Baden 2019; E. Buddeberg, *Kritik der Vernunft und das Erbe der Religionen. Eineige Überlegungen zu Habermas' Übersetzungspostulat*, in S. Hammer, O. Hidalgo, (a cura di), *Religion, Ethik und Politick: Auf der Suche nach der guten Ordnung*, Springer Verlag, Berlin 2020, pp. 127-144. Sul rapporto tra laicità, religione e secolarizzazione nella prospettiva dello stato di diritto, è particolarmente utile fare riferimento al recente G. Blando, *Secolarizzazione e laicità. Pratiche argomentative della Cedu*, Ed. Scientifica, Napoli 2019, soprattutto pp. 81-156 dedicate al dibattito teorico e che prendono in considerazione anche l'approccio di Habermas (p. 133 e ss. e p. 153 e ss.) e a A. Cavaliere, *Un bilancio (provvisorio) dell'età post-secolare. Religione e diritto a partire dalla riflessione di Jürgen Habermas*, in «Rivista di Filosofia del diritto», n. 2, 2018, pp. 361-381. Per un'analisi delle ambiguità connesse a tale progetto di «verbalizzazione» sia consentito fare ulteriormente riferimento a P. Marino, *Legami: logos e diritto al tempo della secolarizzazione. Sul dialogo Habermas-Ratzinger*, cit., soprattutto pp. 261-264.

⁴⁵⁸ Cfr. J. Habermas, *Il pensiero post-metafisico* [1988], Laterza, Roma-Bari 2006, pp. 33-35.

⁴⁵⁹ *Ibid.*, p. 32 e pp. 35-36.

un residuo del valore extramondano che le antiche religioni e filosofie avevano attribuito alla speculazione filosofica⁴⁶⁰, precisamente nel fatto che essa richiedeva al pensatore un distanziamento e distacco della realtà che, assumendo un carattere metodico, non poteva che comportare la sottovalutazione della prassi, dell'esperienza e del sapere scientifico sperimentale⁴⁶¹.

Sotto questo punto di vista, le correnti filosofiche dello scetticismo e dell'empirismo, che traevano fonte d'ispirazione dal nominalismo tardo medievale, rappresentavano senza dubbio «contromovimenti antimetafisici, ma [...] rimanevano all'interno dell'orizzonte delle possibilità del pensiero metafisico»⁴⁶². Le grandi costruzioni dell'era moderna, infatti, iniziarono, a sgretolarsi unicamente in concomitanza di spinte esterne, associandosi alle espressioni filosofiche del nominalismo e dello scetticismo. Queste spinte furono principalmente rappresentate dalla «svolta procedurale» propria delle scienze sperimentali a partire dal XVII secolo, dallo sviluppo delle «scienze storico ermeneutiche» nel XIX secolo, dal «mutamento di paradigma dalla filosofia della coscienza alla filosofia del linguaggio», avvenuta a cavallo dei secoli XIX e XX e dall'inversione del rapporto tra teoria e prassi, delle quali uno degli esempi di maggiore rilevanza fu rappresentato dalla valorizzazione della

⁴⁶⁰ «Ciascuna delle maggiori religioni mondiali indica un via privilegiata e particolarmente esigente per il conseguimento della salvezza individuale dell'anima [...]. Come via di salvezza, la filosofia raccomanda la vita dedicata alla contemplazione – il *Bios Theôrêticos*. Esso si trova al culmine delle antiche forme di vita, al di sopra della *vita activa* dell'uomo di stato, del pedagogo o del medico [...]. La teoria richiede una rinuncia all'atteggiamento naturale verso il mondo e promette un contatto con l'extraquotidiano» (*ibid.*, pp. 35-36).

⁴⁶¹ «Nell'età moderna il concetto di teoria perde questo legame con l'evento sacrale [...]. Ciò che invece si mantiene, è l'interpretazione idealistica del distanziamento dai legami quotidiani d'interesse e di esperienza. L'atteggiamento metodico che deve schermare lo scienziato dai pregiudizi locali, nella tradizione dell'università tedesca che va fino ad Husserl viene elevato a primato (internamente formato) della teoria sulla prassi. Nel disprezzo del materialismo e del pragmatismo sopravvive qualcosa della comprensione assolutistica di una teoria, che non solo si eleva al di sopra dell'empiria e delle singole scienze, bensì è *pura* nel senso dell'annullamento catartico di tutte le tracce del suo originario contesto terreno. Con ciò viene a chiudersi il cerchio di un pensiero dell'identità che include se stesso in quella totalità che esso coglie, e che quindi vuol soddisfare l'esigenza di fondare ogni premessa su se stesso» (*ibid.*, p. 36).

⁴⁶² *Ibid.*, p. 32. Interessante, per certi versi, l'affinità con le considerazioni di Del Noce sul punto.

nozione di «mondo-della vita»⁴⁶³. La conclusione di questa spinta evolutiva venuta dall'esterno avrebbe contribuito, secondo Habermas, alla declinazione di una prospettiva post-metafisica, atta a valorizzare le forme di una razionalità «situata» e «procedurale» e, soprattutto, tesa a prendere in considerazione il piano *intramondano* della comunicazione linguistica⁴⁶⁴.

Con ciò siamo effettivamente tornati al principio, dal momento che proprio queste considerazioni rappresentano il punto di osservazione a partire dal quale Habermas ha formulato la sua lettura per *stadi cognitivi* della storia del pensiero occidentale. Da esse emerge come la caratteristica principale di *ogni* approccio metafisico sia effettivamente rappresentata dalla forte persistenza di una dimensione extra mondana che non si fa fatica ad individuare quale eredità dell'era post-assiale, ma che ha dimostrato di persistere anche all'interno del pensiero filosofico moderno nelle forme della filosofia del soggetto e della coscienza; al contrario, una razionalità che voglia riconoscere valore alla svolta post-metafisica deve necessariamente esprimersi nell' «autocomprensione *fallibilistica* della scienza e della filosofia [...] che non cessa di ricordarci come tutti gli enunciati [...] sono sempre relativi ad un contesto»⁴⁶⁵, il che chiama in causa degli elementi di per sé estranei alla moderna filosofia speculativa ma che, accentuando e sottolineando il valore della comunicazione intramondana, non sono per nulla estranei a quella trasformazione cognitiva di tipo nominalistico che Habermas indica quale principale portato del processo di secolarizzazione.

Queste ultime considerazioni confermano quanto già sottolineato in precedenza e cioè che non è possibile sovrapporre in modo indifferenziato *religione e metafisica*, dal momento che, semmai, è il legame che si è venuto a creare tra la prima e la seconda a rappresentare, per così dire, il nucleo *forte* della stessa razionalità metafisica la quale, da canto suo, è stata in grado di ereditare la funzione della religione trasferendola fin dentro le pieghe del pensiero filosofico moderno. Ma ciò che della religione è stato trasferito nella filosofia della coscienza non è ciò che la religione rappresenta di per sé ma, per l'appunto,

⁴⁶³ *Ibid.*, p. 37.

⁴⁶⁴ *Ibid.*, pp. 38-55.

⁴⁶⁵ J. Habermas, *Verbalizzare il sacro*, cit., p. 123.

la sua declinazione metafisica, vale a dire quel legame olistico tra sacro e profano - e dunque tra comunicazione quotidiana e comunicazione extraquotidiana - prodotto dalla svolta post-assiale quale risposta a ben precise esigenze. Di fronte a spinte di altrettanta portata storica, il processo di secolarizzazione esige invece proprio che sia la comunicazione quotidiana che quella *extraquotidiana* siano private di istanze metafisiche. Proprio perché, «nelle condizioni della vita moderna, solo la teologia salvaguarda *quel* collegamento ad una fonte arcaica di solidarietà cui il pensiero secolare non ha più accesso»⁴⁶⁶, è necessario che anche essa declini tale funzione in senso post-metafisico; il che è decisamente possibile, dal momento che proprio «il pensiero post metafisico può vantarsi di aver aperto a tutti gli uomini l'universo della giustificazione discorsiva» e che, sotto questo punto non si lascia schiacciare in una comprensione «priva di trascendenza»⁴⁶⁷. Si tratta, infatti, secondo Habermas, di considerare «l'intesa linguistica nei termini di un discorsivo *riscatto* delle pretese di validità [...], pretese [...] sollevate sì sul piano locale, ma che esigono una validità *oltrepassante il contesto*», ciò che già Kant definiva «trascendenza dall'interno»⁴⁶⁸. Potremmo dunque dire che il processo di secolarizzazione pone le condizioni necessarie attraverso cui possa prendere forma compiuta un nuovo soggetto che, a giusta ragione, è stato definito «soggetto discorsivo»⁴⁶⁹.

Da quanto detto è possibile trarre due conseguenze di un certo interesse. In primo luogo, come accennato, Habermas opera una chiara distinzione tra la nozione di *trascendenza* e quella di *metafisica*. Guardando la questione alla luce della prospettiva genealogica per la quale entrambe sono figlie della svolta post-assiale, ne riconosce naturalmente la stretta parentela, ma ne coglie una possibile

⁴⁶⁶ *Ibid.*, p. 109. Il corsivo è dell'autore. Si vedano, a proposito del rapporto tra religione e ragioni comunicative, P. Duvenage, *Communicative Reason and Religion: The case of Habermas*, in «Sophia», vol. 49, 3, 2010, pp. 343-357 e M. Breuil, *Diskurstheoretische Glaubensantwortung. Konturen einer religiösen Epistemologie in Auseinandersetzung mit Jürgen Habermas*, Friedrich Pustet Verlag, Regensburg 2019. Per la verità, e lo diremo di seguito, ci sembra che la riflessione di Habermas conduca ad assegnare la medesima funzione di salvaguardia al 'pensiero discorsivo', anche se, sul piano genealogico, l'esercizio di tale funzione è comunque ricondotto al sacro e alla religione; il che, a ben vedere, potrebbe davvero essere indice della possibilità di una rinnovata conciliazione tra *diritti dell'uomo* e *diritti di Dio*.

⁴⁶⁷ J. Habermas, *Verbalizzare il sacro*, cit., p. 109.

⁴⁶⁸ *Ibid.*, pp. 109-110.

⁴⁶⁹ E. Edelmayer, *Das Diskursfähige Subjekt*, Springer Verlag, Berlin 2012.

ed effettiva differenziazione in relazione al criterio decisamente post-metafisico e fallibilistico della giustificazione discorsiva il quale, prendendo le mosse da una localizzazione delle ragioni, tende comunque a ricondurre queste ultime ad un orizzonte, trascendente, di validità. Sotto questo punto di vista, dunque, la *cifra* del soggetto secolare non sembra dover essere individuata nell'*immanenza*⁴⁷⁰, ma, piuttosto, nel *fallibilismo*: sotto i colpi della secolarizzazione, sarebbe caduta la metafisica, mentre la nozione della trascendenza avrebbe mantenuto una sua funzione e validità. In secondo luogo, è possibile leggere nell'idea di un'*universale* estensione delle giustificazioni discorsive una stretta parentela con la funzione, originariamente svolta dal sacro, di rispondere, attraverso un'interna coniugazione normativa, alle difficoltà comunicative sorte nell'ambito delle comunità umane primitive. Sotto questo punto di vista, dunque, quella che era una funzione *salvifica* viene ereditata dal pensiero post-metafisico e, per poter essere effettivamente esercitata, deve poter trovare effettivo sbocco *normativo* nell'ambito del mutato orizzonte secolarizzato.

Una lettura *pienamente* non sottrattiva del processo di secolarizzazione⁴⁷¹ restituisce dunque una *semantica* complessa al legame tra

⁴⁷⁰ Questa, come visto, la conclusione cui arriva Charles Taylor, la cui ricostruzione, pur essendo per molti aspetti affine a quella di Habermas, si presenta senz'altro *indisponibile* alla possibilità di individuare, nelle pieghe del processo di secolarizzazione, la comparsa di una trascendenza discorsiva. Alla luce di quanto abbiamo avuto modo di chiarire, la ragione di fondo di tale differenza sembra risiedere nel fatto che, per Habermas, il superamento della metafisica *implica* un aggiornamento della nozione della trascendenza, mentre, per Taylor, l'abbandono della trascendenza deriva, di fatto, da un 'depotenziamento' della metafisica pre-secolare e dalla scomparsa del soggetto *poroso* che, in fondo, di essa rappresenta la *cifra* simbolica. Resta inoltre il dato incontrovertibile per il quale Habermas assegna al riconoscimento dei diritti individuali un ruolo di 'apertura' proprio nei confronti della trascendenza discorsiva, mentre Taylor, pur dichiarandosi favorevole alla loro tutela, anzi, considerandola imprescindibile, ne assume la genesi principalmente in relazione alla condizione *intimamente* intra-mondana e 'schermata' del soggetto secolare, vale a dire, chiusa in una dimensione sostanzialmente immanentistica. Sicché, a nostro avviso, anche il riconoscimento della prospettiva giuridica moderna da parte di Taylor, esattamente come quello operato da Ratzinger, presenta degli elementi di evidente forzatura. A proposito del rapporto tra Habermas e Taylor, si veda R. N. Bellah, *Confronting Modernity: Maruyama Masao, Jürgen Habermas and Charles Taylor*, in M. Warner, J. VanAntwerpen, C. Calhoun (a cura di), *Varieties of Secularism in a Secular Age*, Harvard University Press, Cambridge-Mass. 2010, pp. 32-53.

⁴⁷¹ Se, infatti, la lettura proposta da Taylor è da considerarsi non *meramente* sottrattiva, quella di Habermas deve essere considerata *pienamente* non sottrattiva, in quanto neanche nei

ragione metafisica e trascendenza e mostra come al declino della prima non corrisponda la scomparsa della seconda ma, piuttosto, in buona sostanza, una sua *ricollocazione*. Al tempo stesso, queste considerazioni possono essere associate al rapporto tra pensiero post-metafisico e diritto naturale cristiano. Proprio la prospettiva genealogica sopra illustrata impone di considerare l'evoluzione di quest'ultimo in relazione a quella del *sacro*, con il quale, come vedremo modo di notare, ha senz'altro condiviso il destino metafisico ma anche il compito di tutelare quel momento di *indisponibilità* che risultava necessario all'esercizio del diritto: si tratta cioè di individuare le trasformazioni interne delle autentiche ragioni ed esigenze *genealogiche* legate alla formazione del diritto naturale cristiano ed al suo dissolvimento.

§II. DAL DIRITTO NATURALE ALL' 'INDISPONIBILITÀ DISCORSIVA'

In uno dei suoi primi scritti esplicitamente dedicato a questioni giuridiche, in cui discuteva delle importanti e significative evoluzioni determinatesi grazie alla formazione del diritto moderno, Jürgen Habermas prendeva le mosse da ben precise osservazioni relative al ruolo svolto dal sacro e dalla religione nel contesto giuridico-politico del mondo pre-secolare. Si trattava, a suo giudizio, di un ruolo esercitato attraverso una presenza pressoché totalizzante, principalmente mossa dalla necessità di rispondere a ben precise esigenze di carattere sia etico che giuridico, a loro volta declinate assecondando le forme attraverso cui il diritto era concretamente esercitato. In buona sostanza, secondo Habermas, il ricorso al sacro garantiva alla produzione giuridica un elemento di *indisponibilità* rispetto al quale il sovrano, nella veste di suprema autorità politica, assumeva un ruolo in qualche modo subordinato⁴⁷².

momenti che lo stesso Habermas pone al *termine* del processo è effettivamente possibile individuare una *perdita* ma, sempre e comunque, una *trasformazione*: la stessa metafisica, trasformandosi in razionalità discorsiva, rende possibile l'apertura, inedita, di una trascendenza intramondana al cui interno, come visto, la trascendenza verticale pure conserva la sua potenzialità espressiva.

⁴⁷² Cfr. J. Habermas, *Diritto e Morale*, cit., pp. 54-57.

Ragionando, infatti, delle tre funzioni del diritto fino all'insorgere delle trasformazioni dettate dalla modernità, descritte nella triplice differenziazione tra diritto «burocratico», «sacrale» e «consuetudinario», Habermas individuava, nel primo, un legame con la sfera della politica che, facendo appunto capo al sovrano, rispondeva alla necessità di organizzare la società, mentre, nel secondo, «quel carattere non strumentale, vale a dire *non disponibile*», che il sovrano doveva sempre rispettare, perché svolgeva la funzione di *legittimare* la produzione del diritto secondo l'immutabile modello del diritto naturale cristiano che, a sua volta, si legava decisamente bene con l'esercizio consuetudinario dello *ius gentium*⁴⁷³.

Questa triplice caratterizzazione del diritto è venuta tuttavia a mutare in seguito alle importanti trasformazioni che hanno investito sia la sfera giuridica che la sensibilità etico-morale dell'uomo moderno in singolare concomitanza con il processo di *codificazione*: da un lato, infatti, in conseguenza di quest'ultimo, la funzione consuetudinaria del diritto è stata interamente soppiantata dalla *positivizzazione* della produzione giuridica e dunque interamente appaltata all'autorità politica e statale, dall'altro, le «immagini del mondo religiose» hanno ceduto «il campo al pluralismo degli idoli privati», indebolendo il fondamento che animava il diritto naturale cristiano⁴⁷⁴. In conclusione, ciò che, secondo Habermas, ha caratterizzato intimamente la nascita del diritto moderno, nel suo ergersi quale prodotto esplicito della codificazione e positivizzazione dell'attività normativa, è stata la riduzione della

⁴⁷³ *Ibid.* Si veda, a tal proposito, anche L. Ferrajoli, *Iura Paria*, cit., pp. 5-8, che acutamente riconduce il principio giusnaturalistico per il quale «*Veritas facit legem*» alla necessità di garantire un «senso comune di giustizia» all'esercizio giurisprudenziale del diritto pre-moderno, caratterizzato da una pluralità disorganica di fonti. Sotto questo punto di vista, il diritto pre-moderno non poteva che cercare la propria fonte di legittimazione nella verità o razionalità e non, come sarebbe poi accaduto al diritto moderno, nella positività del sistema normativo (*ibid.*, pp. 7-10). Si confrontino queste osservazioni di Ferrajoli con la magistrale ricostruzione storica di N. Bobbio, *Il positivismo giuridico*, cit., pp. 13-34 che, ad oggi e dopo più di cinquant'anni, conserva tutta la sua illuminante chiarezza. Per un'analisi del rapporto tra *ius gentium* e diritto naturale e, più in generale, per una ricostruzione del mondo giuridico pre-moderno che tenga conto degli aspetti filosofico-concettuali, è possibile fare riferimento a E. Cortese, *La norma giuridica. Spunti teorici nel diritto comune classico*, 2 Voll., Giuffrè, Milano 1962-64, nonché al già citato P. Grossi, *L'ordine giuridico medievale*.

⁴⁷⁴ J. Habermas, *Diritto e Morale*, cit., p. 57 e ss.

triplice dimensione attraverso cui quest'ultima veniva ad essere declinata nel mondo pre-secolare ad un'unica direttiva, esplicitamente determinata dall'esercizio burocratico, e dunque meramente *funzionale*, della sovranità politica. Sotto questo punto di vista, dunque, la modernità giuridica sembra presentarsi priva di quel *momento* di *indisponibilità* intimamente necessario all'esercizio di una giustizia che non voglia risolversi nella mera esecuzione, sostanzialmente coercitiva, della volontà del *politico*.

Per quanto di nostro interesse, è importante sottolineare come, in quest'ottica, l'impalcatura giuridica pre-secolare *non* sia venuta a mutare in conseguenza dell'espunzione del sacro dalla sfera delle istituzioni politiche ma, piuttosto, come quest'ultima sia derivata dall'*incontro* di determinate trasformazioni - in virtù delle quali, come detto, la funzione consuetudinaria del diritto è stata soppiantata dalla *positivizzazione* della produzione normativa e dunque interamente appaltata all'autorità burocratico-statale - con altrettanto ben determinate trasformazioni *cognitive*, sostanzialmente rappresentate dal superamento di quell'immaginario metafisico che il mondo pre-moderno legava ad elementi prettamente religiosi. Non deve sfuggire, infatti, come questa lettura di Habermas si collochi effettivamente al terzo *stadio* della ricostruzione di Böckenförde, allorquando la separazione tra sacro e profano appariva di fatto essere già una realtà, proprio in conseguenza delle trasformazioni politiche sopravvenute a partire dal Medioevo e, dunque, come tale ricostruzione rappresenti in qualche modo il vero e proprio *rovescio* del discorso del giurista tedesco, dal momento che, assecondando tale ottica, la laicizzazione dello Stato deriverebbe le sue forme dalle trasformazioni del diritto e della sensibilità etico-morale e non dalla mera *sottrazione* - che, per Habermas, sembra piuttosto essere la sottrazione di una delle *dimensioni* del diritto pre-secolare - di un *momento* del diritto. Sicché, qui il punto interessante, al dissolvimento del ruolo del sacro e del diritto naturale cristiano non può in alcun modo corrispondere il dissolvimento dell'esigenza che muoveva entrambi, un'esigenza rispetto alla quale il diritto moderno, conformemente alle trasformazioni che ne hanno determinato la genesi, è chiamato comunque a dare risposta, conservando cioè al suo interno - ciò su cui, in fondo, Böckenförde esprimeva più di un dubbio -

la medesima funzione che il diritto pre-moderno esercitava ricorrendo al diritto naturale cristiano. In che termini e fino a che punto, dunque, questa la questione di Habermas *letta* attraverso la prospettiva di Böckenförde, un ordinamento fondato sull'«uomo *in quanto uomo*»⁴⁷⁵ è in grado di rispondere a tale esigenza?

Come avremo modo di chiarire nel corso della trattazione, Habermas individua la sua risposta declinandola sul piano di una particolare ed inedita funzione normativa che il diritto moderno sarebbe chiamato ad esercitare ponendo sulla persona umana una sorta di «maschera protettiva»⁴⁷⁶ atta a tutelare, attraverso «l'istituzionalizzazione dei principi di uguaglianza e libertà»⁴⁷⁷, quella medesima condizione di *indisponibilità* che, nel mondo pre-moderno, doveva essere garantita ricorrendo al sacro ed alla religione⁴⁷⁸. Sotto questo punto di vista, dunque, *l'età dei diritti* e *l'età pre-secolare* sono descritte dal filosofo di Francoforte nell'ottica di una singolare *continuità*, pur volendo intendere con tale definizione la conservazione di una *funzione* e non di una *sostanza*. In tal senso, come sempre avremo modo di chiarire, al diritto moderno toccherà la medesima sorte della filosofia moderna, essendo entrambi chiamati a conservare, al loro interno, un'*apertura* nei confronti della trascendenza e questo, si badi bene, non *nonostante* gli esiti del processo di secolarizzazione (quasi che si trattasse di porvi una 'toppa' cucita su misura) ma, al contrario, proprio *in virtù* delle trasformazioni da quest'ultimo determinate. Pertanto, il *dilemma* di Böckenförde, già da Habermas considerato un *teorema* in virtù del fatto che, mutandone le premesse, potrebbe legittimamente condurci a conclusioni diverse e meno inquietanti, si presenta dunque infine come un *enigma* da risolvere e si traduce effettivamente nella necessità di individuare le forme di un *equivalente* al sacro al quale «le società moderne non possono rinunciare», perché in tal modo correrebbero il rischio di «esercitare, sotto lo pseudonimo 'diritto', una prassi [...] di *tutt'altro genere*», ad esempio quella di

⁴⁷⁵ E. W. Böckenförde, *La nascita dello stato come processo di secolarizzazione*, cit., p. 48.

⁴⁷⁶ J. Habermas, *Fatti e norme*, cit., p. 131. Il riferimento alla maschera protettiva è tratto da H. Arendt, *Sulla Rivoluzione* [1963], Ed. Comunità, Milano 1989, p. 113 e ss.

⁴⁷⁷ J. Habermas, *Verbalizzare il sacro. Sul lascito religioso della filosofia*, cit., p. 228.

⁴⁷⁸ J. Habermas, *Fatti e norme* [1992], Laterza, Roma-Bari 2013, p. 34 e ss.

controllo sociale, sostanzialmente tesa al mero esercizio del potere e dell'autorità⁴⁷⁹.

Questo *equivalente*, secondo Habermas, è stato in un primo momento individuato nel «diritto naturale moderno», nel quale è possibile rintracciare le forme di un nuovo ed articolato livello della coscienza morale post-tradizionale, declinato secondo principi ed organizzato sulla base di una razionalità procedurale⁴⁸⁰, la cui figura *chiave* era rappresentata dal *contratto*⁴⁸¹. Il moderno *giusrazionalismo* ha pertanto preso le forme di un organico e complesso sistema di diritti *soggettivi* e principi giuridici atti a regolamentare l'esercizio della sovranità politica che, nel frattempo, aveva assunto il monopolio della produzione legislativa. Tuttavia quest'ultimo, esercitandosi in quella che può essere, a buona ragione, considerata una traduzione soggettivistica e secolarizzata del diritto naturale classico, ha incontrato degli ostacoli insormontabili che hanno contribuito a determinare l'esaurimento della sua forza propulsiva. Il moderno giusrazionalismo, pur coniugato secondo forme adeguate alle trasformazioni cognitive del moderno, è risultato infatti inadatto proprio a sostituire il diritto naturale cristiano, perché di quest'ultimo ha ereditato sia la *fissità* che l'immutabilità, caratteristiche destinate ad entrare in contrasto con le esigenze suscitate della codificazione del diritto, a loro volta indissolubilmente

⁴⁷⁹ J. Habermas, *Diritto e Morale*, cit., p. 63.

⁴⁸⁰ «Il diritto naturale moderno reagisce sia al crollo del diritto naturale antico, fondato sulla religione e la metafisica, sia al ripudio della morale da parte di una nuova politica, naturalisticamente concepita come mera autoaffermazione. Non appena lo stato, che ha già il monopolio della forza, nella sua veste di sovrano legislatore si procura anche una disponibilità esclusiva sul diritto, quest'ultimo rischia di perdere il suo carattere specifico, riducendosi a semplice strumento organizzativo spogliato di ogni rapporto con la giustizia. Senonché, con la positività di un diritto emanato dalla legislazione di uno stato sovrano non scompare certo l'esigenza della giustificazione (o fondazione): essa si trasferisce semplicemente sul fondamento più sottile che è rappresentato da un'etica profana ormai staccata (in senso post-metafisico) dalle antiche 'immagini del mondo'» (*ibid.*, p. 64).

⁴⁸¹ «La figura chiave del diritto privato è il contratto. L'autonomia contrattuale autorizza persone giuridiche private alla produzione di diritti soggettivi. Ora, nell'idea del 'contratto sociale' questa figura teorica viene generalizzata e utilizzata in maniera interessante per giustificare moralmente il potere legale vale a dire il potere esercitato nelle forme del diritto positivo [...]. Quest'idea procedurale ci rivela come la ragione del diritto naturale moderno sia sostanzialmente la ragion pratica [...]. Quando noi, attraverso l'idea del contratto sociale, usiamo queste procedure al fine di giustificare ordinamenti politici legalmente stabiliti, ecco che sottoponiamo il diritto a principi morali» (*ibid.*, pp. 64-65).

legate all'autonomia dell'esercizio della sovranità politica⁴⁸². Messo in relazione al valore oggettivo e codificato del diritto positivo e costretto a destreggiarsi tra quest'ultimo e l'invasiva potenza dello stato moderno, il diritto naturale è pertanto andato assumendo un ruolo sempre più marginale: per questo, nel corso del secolo XIX, lo stesso «concetto di diritto 'soggettivo' è stato reinterpretato in senso positivistico e ripulito di ogni reminiscenza normativa»⁴⁸³.

Dal fallimento operativo del moderno giusrazionalismo o, per meglio dire, dei *diritti naturali* da quest'ultimo postulati⁴⁸⁴, Habermas ricava la medesima conclusione cui era giunto a proposito del fallimento del razionalismo soggettivistico del pensiero filosofico della modernità: ciò che cade vittima di tale fallimento, infatti, a suo giudizio, non è la legittima *richiesta* di conservare un momento di indisponibilità nella produzione ed applicazione del diritto ma,

⁴⁸² *Ibid.*, pp. 54-67. Scrive Habermas: «Il momento dell'indisponibilità viene inserito da Kant nei fondamenti morali del diritto, in modo tale che il diritto positivo risulta alla fine sussunto al diritto naturale moderno. In un diritto siffatto, giusnaturalisticamente pregiudicato, non rimane più spazio per quell'aspetto strumentale del diritto di cui si avvale il legislatore politico nel perseguire i suoi programmi. [...] La stessa positivizzazione del diritto, in quanto realizzazione dei principi del diritto naturale moderno, si colloca ancora sotto gli imperativi della ragione. Senonché, nella misura in cui politica e diritto vengono spinti nella posizione subordinata di organi esecutivi per le leggi della ragion pratica, la politica perde ogni competenza e il diritto smarrisce la sua positività» (*ibid.*, pp. 66-67). Si vedano, inoltre, le già citate pagine di Piovani volte a sottolineare come il diritto naturale moderno, fondato su di una concezione individualistica e storica della natura umana, abbia assunto un carattere prevalentemente *transitorio*, destinato cioè a dissolversi nel valore sostanzialmente *etico* del diritto positivo moderno (P. Piovani, *Giusnaturalismo ed etica moderna*, cit., pp. 87-96). Sulla stessa linea d'onda, la postfazione di Norberto Bobbio (*ibid.*, pp. 157-161), nonché Id., *Il giusnaturalismo come teoria della morale* [1963], in Id., *Giusnaturalismo e positivismo giuridico*, Laterza, Roma-Bari 2011, pp.165-170, in cui l'A., confermando la natura sostanzialmente morale del moderno *giusrazionalismo*, mette in evidenza come la sua funzione storica debba considerarsi esaurita perché destinata a risolversi e determinarsi sul piano, codificato, dei diritti positivi e degli organismi giuridici nazionali ed internazionali.

⁴⁸³ J. Habermas, *Diritto e Morale*, cit., p. 69 e ss. Si veda, a tal proposito, Id., *Fatti e norme*, cit., pp. 112 e ss.

⁴⁸⁴ Giova a tal proposito ricordare che ci troviamo di fronte a quei medesimi diritti soggettivi che Taylor assume quale base propulsiva, sebbene non *necessaria*, dell'umanesimo esclusivo e che, implicitamente, Del Noce lega al progetto anassilogico legato all'immanenza secolarizzata, nonché a quei principi legati alla *naturalizzazione* del 'politico' secondo Schmitt e che, infine, lo stesso Böckenförde considera quale preludio all'espunzione definitiva del sacro dalle istituzioni. Si ricordi, a tal proposito e ancora una volta, l'esplicito riferimento del giurista tedesco all'«uomo *in quanto uomo*» che aveva già fatto «il suo ingresso nel concetto di natura del diritto razionale» (E. W. Böckenförde, *La nascita dello stato come processo di secolarizzazione*, cit., p. 48).

piuttosto, la risposta concretamente prodotta, presentandosi il diritto naturale moderno nelle forme di una *fissità* concettuale che il filosofo tedesco considera quale vero e proprio retaggio della medesima tradizione metafisica cui era legato il diritto naturale cristiano, rivelandosi, in conseguenza di ciò, infine incapace di fornire una risposta efficace ed adeguata alle trasformazioni della modernità.

Sicché, allo stesso modo in cui la moderna filosofia soggettivistica aveva preso ad affermarsi presentandosi quale sostituto della concezione olistica ed ontologica dei sistemi metafisici post-assiali al fine di fornire un solido fondamento alle molteplici varietà delle discipline sperimentali sorte in concomitanza con la rivoluzione cognitivista del nominalismo, il diritto naturale moderno, ispirato a questo stesso soggettivismo razionalistico, coltivò l'ambizione di sostituirsi al diritto naturale cristiano: una sostituzione che, in entrambi i casi, si è rivelata solo parzialmente efficace perché fondata sulla conservazione di quell'elemento metafisico che *proprio* le trasformazioni della modernità imponevano di abbandonare. Anche sul piano giuridico, esattamente come sul piano più strettamente filosofico, dunque, si trattava di completare il passaggio verso una prospettiva autenticamente *fallibilistica* che rivelasse le condizioni di una concreta apertura alla razionalità discorsiva. Sotto questo punto di vista, la metafora della *maschera* si rivela in tutta la sua plasticità, dal momento che Habermas enuncia il ragionamento per cui il compito del diritto moderno sarebbe quello di ricavare «la legittimità dalla legalità», in tal modo rendendo *virtuoso* il circolo tra produzione politica delle norme e i criteri attraverso cui donare a quest'ultima un *momento* di *indisponibilità* che risulti infine ritagliato intorno alla stessa soggettività giuridica⁴⁸⁵. Per illustrare meglio le forme ed il senso di tali considerazioni, occorre però prendere le mosse dalla notissima distinzione tra agire strategico ed agire comunicativo operata già nel corso degli anni '80 dal filosofo di Francoforte.

Secondo Habermas, attraverso la comunicazione linguistica, trovano realizzazione due differenti aspetti dell'azione umana: l'agire finalizzato all'intesa e l'agire finalizzato al successo⁴⁸⁶. Se il secondo realizza l'integrazione

⁴⁸⁵ Cfr. J. Habermas., *Fatti e norme*, cit., p. 98.

⁴⁸⁶ Cfr. J. Habermas., *Il pensiero post-metafisico*, cit., pp. 65-72 e ss.

tra le differenti sfere dell'individualità attraverso la costituzione delle istituzioni politiche, economiche e sociali, il primo, attraverso il ricorso al discorso e all'argomentazione, mira all'accordo razionale e svolge il compito di liberare i potenziali etico-morali di cui sono carichi gli ambiti dei mondi-della-vita, rispondendo, secondo le differenti forme proprie di ogni epoca storica, alla necessità di fornire una legittimazione alle istituzioni sociali, politiche ed economiche sorte allo scopo dell'integrazione⁴⁸⁷. A questa considerazione ne fa seguito un'altra, che indica nel piano linguistico della fattualità l'orizzonte espressivo attraverso il quale si costituisce l'azione finalizzata al successo e nel piano linguistico della validità l'ambito nel quale trova espressione l'azione finalizzata all'intesa. Vale a dire che, mentre l'azione finalizzata al successo può essere considerata, in quanto prodotto di una razionalità immediatamente operativa, alla stregua di un *fatto* del quale siamo chiamati a prendere atto, l'azione finalizzata all'intesa, al contrario, pur rappresentando indiscutibilmente anch'essa qualcosa che sorge spontaneamente nell'orizzonte intramondano dei mondi-della-vita, può e deve essere considerata secondo il piano, normativo, della *giustificazione* razionale⁴⁸⁸; il che si dimostra di non poco interesse per il nostro discorso.

Habermas sostiene infatti che, nel mondo pre-secolare, il ruolo svolto dal sacro e della religione fosse proprio quello di tenere agganciate le modalità espressive dell'*intesa* e dell'*integrazione* sociale secondo una declinazione di tipo metafisico, ad un tempo ontologica e cosmologica⁴⁸⁹: una prospettiva sostanzialmente teologica che se, da un lato, non poteva non assumere una dimensione metafisica, dall'altro, non risultava per nulla estranea allo stesso diritto, nell'intrinseco *legame* che, come più volte sottolineato, quest'ultimo intratteneva col sacro. Le trasformazioni cognitive della modernità, tese a dissolvere l'Universo metafisico post-assiale all'interno della razionalità soggettiva, avrebbero però delegato la soddisfazione delle istanze di intesa e comunicazione nella sfera dell'azione morale individuale, in tal modo

⁴⁸⁷ Cfr. J. Habermas, *Fatti e norme*, cit., pp. 25-37.

⁴⁸⁸ *Ibid.*, pp. 17-24.

⁴⁸⁹ *Ibid.*, pp. 32-35.

determinando un'inedita scissione tra le due forme dell'espressione linguistica e realizzando una altrettanto inedita polarizzazione tra l'azione tesa all'integrazione sociale e quella finalizzata all'intesa. Da questa polarizzazione sarebbero derivate due conseguenze: da un lato, la vita individuale si sarebbe sganciata dalle forme gerarchiche che ne tenevano avvinti i potenziali comunicativi ed espressivi ad un immutabile piano ontologico; dall'altro, i potenziali dell'azione tesa al successo e all'integrazione sono apparsi nella loro *nuda* fattualità, privi di argini e limitazioni⁴⁹⁰. L'esito di questo duplice processo di *liberazione* ha fatto sì che i potenziali comunicativi dei mondi della vita diventassero inevitabilmente facilmente preda delle istanze di razionalizzazione, dominio e burocratizzazione insite nell'agire finalizzato al successo, rivelando al tempo stesso l'intrinseca vulnerabilità di quella trasformazione culturale che ha dato vita alla modernità filosofica e giuridica.

Sotto questo punto di vista, e non è questione per nulla secondaria, è opportuno prendere in considerazione il fatto che la secolarizzazione della società e le trasformazioni cognitive ad essa collegate sono state accompagnate, nel corso del tempo, da una *secolarizzazione* del diritto stesso; a questo riguardo, infatti, come è stato ricordato in modo particolarmente pregnante, la società moderna, sganciandosi dal modello tradizionale legato ad una prospettiva teologica, si è posta sin da principio come società *giuridica* capace di «riferirsi a se stessa attraverso la libera volontà dei propri membri»: in tal modo, essa «si autogenera a partire dai [...] *diritti soggettivi* e dal *diritto oggettivo* che li rappresenta»⁴⁹¹; ciò è indice del fatto che, sganciandosi dai legami che lo tenevano avvinto al sacro e coniugando se stesso nelle forme del riconoscimento di un valore *oggettivo* e codificato alla stessa autonomia individuale, il diritto moderno ha trasformato in una *polarità interna* quella che, nel mondo pre-

⁴⁹⁰ Decisamente emblematico ciò che scrive Habermas: «Bastano poche parole per indicare qual è il problema più caratteristico delle società moderne. Si tratta di sapere come si possa autofondare stabilmente la validità di un orizzonte sociale in cui le azioni comunicative si sono autonomizzate e nettamente differenziate dalle interazioni di tipo strategico» (*ibid.*, p. 34; si vedano anche le pp. 35-37).

⁴⁹¹ P. Barcellona, *Il declino dello Stato. Riflessioni di fine secolo sulla crisi del progetto moderno*, cit., p. 24 e pp. 25-26. Si veda, a tal proposito, F. Ciaramelli, *Legislazione e giurisdizione. Problemi di metodologia giuridica e teoria dell'interpretazione*, Giappichelli, Torino 2007, p. 53.

secolare si presentava quale *polarità esterna*, risolvendosi i diritti soggettivi sul piano del diritto oggettivo. Precisamente, dunque, la polarizzazione tra *validità* e *fattualità* cui abbiamo fatto riferimento si arricchisce della dualità tra la dimensione *oggettiva* del diritto e le esigenze *soggettive* che esso è chiamato a rappresentare: una polarizzazione, cioè, che tenta di risolvere all'*interno* di due momenti interamente giuridici sia la tensione all'integrazione sociale e quella all'intesa che la tensione tra le esigenze soggettive e la loro stabilizzazione oggettiva. Qualcosa di analogo, pur alla luce di presupposti completamente differenti, è possibile individuare nelle significative parole di Kelsen secondo il quale, nella società moderna, «il diritto regola la sua propria produzione»⁴⁹² ma, soprattutto nell'osservazione secondo cui la teoria pura del diritto fa corpo con una teoria della democrazia intesa rigorosamente come *metodo* «per la *creazione* dell'ordine sociale»⁴⁹³. È infatti proprio in relazione ai valori socialmente istituiti nel contesto giuridico della modernità – valori che si dispiegano nella dialettica tra diritti soggettivi ed il loro riconoscimento oggettivo e che, dunque, rimandano ad un processo di riconoscimento sociale che, come vedremo, concerne sia il piano della morale al pari di quello della politica⁴⁹⁴ - che è possibile individuare le forme concretamente istituite di quel *compito normativo* che Habermas assegna alla modernità giuridico-filosofica consistente, a suo giudizio, nella condizione di «attingere la sua propria normatività da se stessa»⁴⁹⁵. Si tratta di un contenuto *inedito* che può essere assegnato al diritto unicamente in seguito alle altrettanto inedite trasformazioni indotte dalla secolarizzazione. Una questione su cui è opportuno indugiare un poco, pur sapendo, per certi versi, di rischiare di ripeterci.

L'esempio delle società che hanno sviluppato una dimensione giuridica, indipendentemente dal grado di complessità culturale da esse raggiunto, ci mostra come, in linea generale, il diritto sorga principalmente dalla necessità di

⁴⁹² H. Kelsen, *Lineamenti di dottrina pura del diritto*, cit., p. 104.

⁴⁹³ H. Kelsen, *Essenza e valore della democrazia*, cit., p. 137.

⁴⁹⁴ F. Ciamelli, *Legislazione e giurisdizione. Problemi di metodologia giuridica e teoria dell'interpretazione*, cit., pp. 54-60.

⁴⁹⁵ J. Habermas, *Il discorso filosofico della modernità*, cit., p. 7. Sulla questione, che investe l'analisi dell'Illuminismo e, in conseguenza di ciò, il problema dell'autonomia, avremo modo di tornare nel prossimo paragrafo.

normare la realtà sociale ed i comportamenti individuali⁴⁹⁶. Nel mondo pre-secolare, tale funzione riceveva sostanzialmente giustificazione dalle religioni, attraverso l'imponente complesso di costruzioni concettuali dal carattere, ad un tempo, metafisico e cosmologico, la cui massima espressione, nel pensiero giusfilosofico del mondo occidentale, è stata, come visto, rappresentata dal diritto naturale cristiano. Abbiamo avuto modo di vedere come, a partire dalle grandi trasformazioni determinate dalla modernità, secondo Habermas, questa tensione normativa e la domanda di legittimazione che ne deriva avrebbero invece acquisito una declinazione particolarmente innovativa: in conseguenza degli effetti del processo di secolarizzazione, infatti, il diritto avrebbe assunto su di sé un ben preciso ruolo di *mediazione*, in grado di fornire legittimità proprio all'operato di quelle istituzioni politiche che, tese alla realizzazione dell'integrazione e normazione sociale, risultavano responsabili della produzione e codificazione del diritto stesso⁴⁹⁷. Come già accennato, il diritto moderno sarebbe stato dunque chiamato a svolgere questa inedita funzione normativa forgiando intorno alla persona umana una sorta di «maschera protettiva», atta a garantire l'effettiva tutela giuridica di quei diritti soggettivi necessari affinché essa potesse portare a compimento quel libero progetto di autorealizzazione degli individui⁴⁹⁸. In altri termini, costruendo al suo interno una dialettica tra i diritti soggettivi e la loro istituzionalizzazione oggettiva, il diritto si sarebbe impossessato della medesima funzione che, nel mondo pre-moderno, era svolta dalla religione, non solo declinandola secondo il paradigma individualistico - e *politeistico* - della modernità⁴⁹⁹, ma anche fornendo effettiva

⁴⁹⁶ Così S. Cotta, *Soggetto umano. Soggetto giuridico*, cit., pp. 51-67.

⁴⁹⁷ Cfr. J. Habermas, *Fatti e norme*, cit., pp., 36-52 e, più in generale, 98 e ss.

⁴⁹⁸ «Lo status di soggetto giuridico tutela la sfera in cui una persona concreta – moralmente ed eticamente responsabile – può autorealizzarsi in tutta libertà. Certo questa riduzione del soggetto giuridico a titolare di diritti individuali, caratterizzato da libertà di arbitrio, acquista un significato morale ed etico soltanto nella misura in cui la garanzia giuridica delle libertà individuali serve a proteggere la sfera d'una condotta consapevole e autonoma. Il diritto pone così una *maschera protettiva* davanti alla fisionomia delle persone storicamente individuate, le quali vogliono agire con coscienza sul piano morale e vivere con autenticità sul piano etico-esistenziale» (*ibid.*, pp. 130-131).

⁴⁹⁹ Si veda, a tal proposito, ancora una volta, P. Piovani, *Linee di una filosofia del diritto*, cit., pp. 533-592, pagine in cui, ricordiamo, è possibile incontrare la considerazione per la quale

risposta alla *polarizzazione* creata da tale paradigma sul piano concreto ed istituito della realtà giuridica.

In questa prospettiva, dunque, spetterebbe al diritto il compito di ricomporre la frattura tra agire comunicativo ed agire finalizzato all'intesa derivante dal processo di secolarizzazione. E non solo: in conseguenza del fatto che la tensione tra agire finalizzato all'intesa e agire finalizzato al successo è declinata da Habermas nelle forme della tensione tra *validità* e *fattualità*, al diritto moderno è riconosciuta un'inedita funzione di *mediazione*, atta a ricondurre la seconda alla prima⁵⁰⁰, compito che, come visto, ha tentato di svolgere in primo luogo nelle forme del diritto naturale moderno, incontrando, però, una certa difficoltà ad operare una sintesi virtuosa tra i due principi che ne sorreggevano la costituzione, identificabili nella morale e nella politica. Un ostacolo che ha portato al ribaltamento del diritto moderno sul piano della mera oggettività, ciò che ha probabilmente incontrato la massima espressione nel normativismo kelseniano, finalizzato a sottolineare l'autonomia del diritto, nonché la sua purezza attraverso la «riduzione del diritto soggettivo a diritto oggettivo»⁵⁰¹; una prospettiva che, pur sottolineandone con forza la funzione normativa nell'ottica di un'autogiustificazione e validità interna e, soprattutto, tesa a distinguerne il valore da qualsiasi intrusione extragiuridica di tipo politico o sociologico, ha finito paradossalmente per annullare, in conformità col modello giuspositivistico di cui rappresenta forse la massima e più compiuta sistemazione, uno dei due termini della dialettica interna al diritto di cui abbiamo detto in precedenza. Che il diritto moderno sia norma a se stesso e che in questa definizione emerga in tutta la sua chiarezza il carattere autoistituito ed

il diritto moderno assume, congiuntamente con la morale, il compito fondamentale di fornire effettiva tutela alla soggettività individuale.

⁵⁰⁰ Cfr. J. Habermas, *Fatti e norme*, cit., pp. 9-32.

⁵⁰¹ Cfr. H. Kelsen, *Lineamenti di dottrina pura del diritto*, cit., pp. 83-87. In merito al pensiero di Hans Kelsen si vedano: F. Riccobono, *Interpretazioni kelseniane*, Giuffrè, Milano 1989; Id., *La dottrina pura del diritto di Hans Kelsen*, in E. Rippepe (a cura di), *Prospettive di filosofia del diritto del nostro tempo*, pp. 219-243, Giappichelli, Torino 2010 e, da ultimo, F. Riccobono, *Kelsen, Hans*, in «Treccani Filosofia», vol I, Istituto dell'Enciclopedia italiana, Roma 2008, pp. 536-538. Si veda, inoltre, relativamente ad un elemento fondamentale nella dottrina di Kelsen, che tuttavia esula da queste nostre analisi, C. Nitsch, *Diritto e forza nella comunità degli Stati. Studi su Hans Kelsen e la teoria del diritto internazionale*, Satura Editrice, Napoli 2012.

autoregolamentato delle istituzioni liberal-democratiche non deve infatti per forza di cose implicare l'appiattimento della dialettica tra fattualità e validità sul piano della mera *positività*, né la definitiva risoluzione delle istanze di liberazione individuale legate alle trasformazioni della modernità sul piano della pura *oggettività* giuridica.

Siamo dunque tornati al punto di partenza: come intendiamo mostrare, infatti, tale dialettica, conformemente alle considerazioni di Habermas, deve poter essere intesa nell'ottica di individuare gli spazi per una *giustificazione e legittimazione* dell'esercizio della sovranità politica secondo il paradigma democratico, in grado cioè di far derivare la legittimità dalla legalità, attribuendo al diritto un ruolo di mediazione non solo tra le differenti sfere della decisione politica e della morale, ma anche garantendo una relazione virtuosa tra i mondi della vita e le istituzioni giuridico-sociali, ciò che è possibile realizzare unicamente *aprendo* il diritto a quelle ragioni discorsive che prendono le mosse dagli ambiti vitali della società, per poi stabilizzarsi sul piano delle istituzioni politico-sociali *attraverso* il *medium* giuridico. Un percorso che risulti, al tempo stesso, capace di giustificare l'istituzionalizzazione oggettiva dei diritti soggettivi⁵⁰² e di legare insieme la tutela della persona umana ricorrendo alla formalizzazione giuridica di *principi* positivamente sanciti. Si tratta, con tutta evidenza, del tentativo, decisamente post-secolare, di applicare un paradigma *fallibilistico* a quel *momento* di indisponibilità che il mondo pre-secolare declinava ricorrendo al sacro ed al diritto naturale, esattamente allo scopo di illustrare come le nozioni di *trascendenza, indisponibilità e validità* escano senz'altro mutate e trasfigurate in conseguenza delle trasformazioni indotte dalla modernità, ma non per questo annullate, neutralizzate o *sfigurate* nell'ottica di un nichilismo «anassiologico»⁵⁰³. Vediamolo nel dettaglio.

Se, come già accennato, il diritto moderno è stato, sin dal principio, chiamato a garantire, sul piano normativo, le condizioni di una corretta e razionale comunicazione attraverso cui i soggetti giuridici coinvolti potessero

⁵⁰² J. Habermas, *Fatti e norme*, cit., p. 98 e ss.

⁵⁰³ A. Del Noce, *L'epoca della secolarizzazione*, cit., p. 4.

prendere, sul piano fattuale e strategico, le scelte necessarie al successo⁵⁰⁴, ciò che concretamente emerse agli albori della modernità fu la possibilità giuridica di dar vita ad «un “sistema dei diritti” che desse forza di legge alle libertà individuali»⁵⁰⁵, producendo regole in grado di «restringere di fatto il quadro d’azione, tanto da costringere l’attore strategico a conformare il proprio comportamento a ciò che oggettivamente si vuole raggiungere» e, al tempo stesso, «di sviluppare una forza di integrazione sociale a partire dall’imputazione di vincoli che si fondano su pretese normative di validità intersoggettivamente riconosciute»⁵⁰⁶. Il che, detto in termini più semplici, significa che i sistemi giuridici della modernità sono chiamati, da un lato, a giustificare le pretese di *validità* dell’ordinamento – ciò che rimanda alla formulazione e modulazione di criteri di razionalità – e, dall’altro, devono necessariamente essere in grado di produrre regole capaci di garantire l’effettivo successo delle interazioni sociali – ciò che può essere considerato quale piano della *fattualità*⁵⁰⁷.

Come è stato osservato, il senso della validità giuridica diventa chiaro soltanto se ci si riferisce alla validità sociale o fattuale del diritto da un lato ed alla sua legittimità o validità ideale, dall’altro⁵⁰⁸: se la «*validità sociale* delle norme giuridiche dipende dalla misura della loro effettiva applicazione, [...] la *legittimità* delle leggi si commisura alla riscattabilità discorsiva della loro pretesa normativa di validità, e dunque dipende in ultima analisi dal fatto ch’esse si siano formulate attraverso un procedimento legislativo razionale, o, per lo meno, ch’esse siano giustificabili da un punto di vista pragmatico, etico e morale»⁵⁰⁹. Il che significa che le condizioni necessarie perché un sistema giuridico sia valido consistono, in primo luogo, nel fatto che esso risulti «complessivamente capace di controllo sul piano sociale e, in secondo luogo, complessivamente giustificato sul piano etico, laddove le condizioni di validità

⁵⁰⁴ Cfr. J. Habermas, *Fatti e norme*, cit., pp. 36-52 e, più in generale, p. 98 e ss.

⁵⁰⁵ *Ibid.*, p. 37.

⁵⁰⁶ *Ibid.*, pp. 36-37.

⁵⁰⁷ «Le norme giuridiche sono contemporaneamente leggi della coercizione e leggi della libertà» (*ibid.*, p. 39).

⁵⁰⁸ R. Dreier, *Recht und Moral*, in Id., *Recht-Moral-Ideologie*, Suhrkamp Frankfurt am Main, 1981, p. 180 e ss., soprattutto p. 194 e ss.

⁵⁰⁹ J. Habermas, *Fatti e norme*, cit., pp. 39-40.

delle singole norme dipenderanno dal fatto che esse siano state stabilite nel quadro di una costituzione in regola con i criteri appena citati, e inoltre dal fatto che, nello specifico, dimostrino in primo luogo un minimo di capacità (anche solo verosimile) di controllo sociale, e in secondo luogo, un minimo di giustificazione (anche solo potenziale), sul piano etico»⁵¹⁰. Una tensione che, «nella dimensione dell'obbligatorietà giuridica [...] non può essere cancellata» e che costringe «a organizzare come diritto *legittimo* quello stesso potere politico cui il diritto deve la sua positività»⁵¹¹.

Ritroviamo qui la distinzione tra la dimensione burocratica del diritto e ciò che invece rappresenta il *residuo* secolarizzato della sua dimensione sacrale, teso ad individuare nell'ordinamento un qualche momento di *indisponibilità* da anteporre alla stessa produzione normativa⁵¹². Tuttavia, se nelle espressioni dello stato di diritto della prima modernità, abbiamo assistito alla difficoltà di realizzare una sintesi tra questi due elementi, secondo Habermas, nelle forme già evolute dello stato costituzionale, essa sembra piuttosto configurarsi «nel rapporto che lega la coercizione giuridica, assicurante un'osservanza statisticamente attendibile delle regole, con quell'idea di autolegislazione (o di supposta autonomia politica dei cittadini associati) che sola può riscattare e rendere razionalmente accettabile la pretesa di legittimità delle regole stesse»⁵¹³. Per questo motivo, nel moderno stato costituzionale, «l'*idea democratica* già sviluppata da Rousseau e da Kant» si interseca inevitabilmente con la codificazione di quei diritti soggettivi sorti all'alba della modernità⁵¹⁴: se questi ultimi confermano «la formulazione kantiana del principio giuridico universale secondo cui è giusta o lecita ogni azione a partire dalla quale (o a partire dalla cui massima) la libertà dell'arbitrio di ciascuno può coesistere, secondo una legge generale, con la libertà di ciascun altro, [...] la procedura della legislazione democratica non può non confrontare i partecipanti con attese normative

⁵¹⁰ R. Dreier, *Recht und Moral*, cit., p. 198. Sul valore da attribuire all'etica, qui considerata in modo evidentemente indifferenziato, avremo modo di tornare.

⁵¹¹ J. Habermas, *Fatti e norme*, cit., pp. 49-50.

⁵¹² *Ibid.*, p. 32 e ss.

⁵¹³ *Ibid.*, p. 49.

⁵¹⁴ *Ibid.*, p. 42 e ss. e pp. 101 e ss., in particolare pp. 118-122.

orientanti al bene comune, in quanto essa può trarre forza di legittimazione soltanto dal processo con cui i cittadini *raggiungono un'intesa* circa le regole della loro convivenza»⁵¹⁵. Sotto questo punto di vista, dunque, il processo legislativo «costituisce il luogo e il momento specifico dell'integrazione sociale»⁵¹⁶, mentre «la pretesa di un ordinamento giuridico costruito in base ai diritti soggettivi può essere riscattata solo attraverso la forza di integrazione sociale sviluppata dalla volontà “concorde e unificata” di tutti i cittadini liberi e uguali»⁵¹⁷, dal momento che, «in mancanza di una copertura religiosa e metafisica, il diritto coercitivo, ritagliato su misura per l'esercizio egoistico dei diritti soggettivi potrà salvaguardare la sua forza sociointegrativa soltanto se i singoli *destinatari* delle norme giuridiche saranno anche in grado di cogliersi, nel loro insieme, come *gli autori* di queste norme»⁵¹⁸. Sia il rapporto tra agire comunicativo e agire strategico che quello tra validità e fattualità rimandano dunque alla dialettica, in qualche modo interna al diritto, tra esercizio dei diritti soggettivi ed autonomia politica: una dialettica fondata sul fatto che se «le leggi traggono legittimità da una procedura poggiate [...] sul principio della sovranità popolare», l'esercizio di tale autonomia politica è assicurato ai cittadini ricorrendo a diritti che, per la loro codificazione, rimandano alla medesima volontà popolare⁵¹⁹. Ciò che Habermas, come già accennato, definisce «la nascita paradossale della legittimità dalla legalità», cui solo una concezione *discorsiva* del diritto è in grado di dare una spiegazione⁵²⁰.

Prima di affrontare dall'interno la questione, è necessaria un'ulteriore precisazione in merito ai compiti ed alla struttura del diritto. Quanto detto, infatti, concerne il rapporto *interno* al diritto tra fattualità e validità; accanto ad esso infatti abbiamo a che fare anche con un «rapporto *esterno* di fattualità e validità, cioè con quella tensione tra norma e realtà effettiva che chiede di essere

⁵¹⁵ *Ibid.*, pp. 99-100.

⁵¹⁶ *Ibid.*

⁵¹⁷ *Ibid.*

⁵¹⁸ *Ibid.*, pp. 43-44.

⁵¹⁹ *Ibid.*, p. 99 e ss. Habermas è poi ritornato sul rapporto circolare tra diritti fondamentali ed esercizio dell'autonomia politica in Id., *L'inclusione dell'altro* [1996], Feltrinelli, Milano 2013², pp. 216-232.

⁵²⁰ J. Habermas, *Fatti e norme*, cit., pp. 99-100.

incessantemente elaborata in termini normativi»⁵²¹. Si tratta qui della necessità di dare una risposta normativa a quegli «imperativi funzionali della riproduzione sociale» rappresentati, ad es., dal mercato, dai sistemi sociali e dal potere amministrativo i quali devono pur sempre restare agganciati «al processo integrativo della prassi civica di autodeterminazione»⁵²². Nel rapporto *esterno* tra fattualità socioeconomica e diritto incontriamo dunque la duplice natura di quest'ultimo, conteso tra «l'idealismo dell'ordinamento costituzionale» ed il «materialismo dell'ordinamento giuridico che, soprattutto in sede economica, si limita a rispecchiare una distribuzione diseguale del potere sociale»⁵²³. Se da un lato, dunque, siamo di fronte alla necessità di salvaguardare la tensione, *interna* al diritto, tra l'idealità dei principi giuridici e la loro effettività sociale (ciò che abbiamo reso nella duplice formula dell'azione tesa all'intesa e al successo), dall'altro è opportuno individuare, e risolvere, la medesima tensione nel rapporto *esterno* tra diritto e sistemi, siano essi economici, sociali o di apparato.

Il percorso attraverso cui declinare questa *duplice* duplicità passa attraverso una tripartizione delle ragioni argomentative che riguardano, dall'interno e dall'esterno, lo stesso diritto. Quest'ultimo, infatti, ha contemporaneamente a che fare con argomentazioni di tipo *morale, etico* e *pragmatico*: al suo interno si incrociano le ragioni legate alla legittimazione delle decisioni *politiche* con quelle *morali*, a loro volta legate all'universalità di quei principi atti a garantire l'espressione razionale delle stesse decisioni politiche, entrambe toccate in modo diverso da ragioni etico-pragmatiche chiamate alla discussione dei problemi connessi alla vita degli individui e della comunità. Una teoria discorsiva che voglia rendere conto della specificità del diritto deve dunque prendere le mosse da tale tripartizione⁵²⁴, in virtù della quale è possibile ricondurre le ragioni etiche nell'orizzonte del *bene*, quelle pragmatiche nell'orizzonte della razionalità rispetto allo *scopo* e quelle morali alla domanda

⁵²¹ *Ibid.*, p. 50.

⁵²² *Ibid.*, pp. 51-52.

⁵²³ *Ibid.*, p. 52.

⁵²⁴ J. Habermas, *Fatti e norme*, cit., p. 125 e ss., in particolare pp. 127-129. Habermas sottolinea come «per ciascun tipo di discorso si tratterà di indicare con quali regole si può rispondere a questioni pragmatiche, etiche morali» (*ibid.*, p. 127).

relativa all'universalità della *giustizia*. Al tempo stesso, esse devono essere prese in considerazione in relazione a più generali regole dell'argomentazione⁵²⁵. Si tratta di una differenziazione delle ragioni pratiche sulla quali è utile indugiare un poco.

Sia le ragioni pragmatiche che quelle morali possono essere considerate come differenti espressioni della ragion pratica: tuttavia, se le prime si muovono «nell'orizzonte della razionalità finalizzata, con lo scopo di trovare tecniche, strategie e programmi appropriati» alla realizzazione di obiettivi già stabiliti o, in alcune circostanze, sul piano della «valutazione razionale degli scopi alla luce delle preferenze esistenti», assecondando una volontà «già stabilita di fatto tramite desideri e valori»⁵²⁶, le seconde rispondono invece alla necessità di individuare «massime suscettibili di universalizzazione», che siano cioè in grado «di incontrare il consenso universale» e che, risultando «moralmente vincolanti», possano fungere da guida per i nostri comportamenti⁵²⁷.

Collocate a metà strada tra le ragioni di tipo pragmatico e quelle di tipo morale sarebbero, nella prospettiva di Habermas, le ragioni di tipo etico. Queste ultime, infatti, rispondono alla necessità di contribuire a «decisioni di importanza vitale «che chiamano in causa quel processo di «autocomprensione» attraverso cui la persona umana costruisce la propria identità facendo leva su determinati valori cui è attribuita la funzione di orientare «alla vita buona e felice»⁵²⁸. Se, dal punto di vista teorico, emerge incontestabile una certa affinità delle ragioni morali con quelle etiche⁵²⁹, nondimeno, dal punto di vista effettivo, queste ultime possono essere più agevolmente accomunate alle ragioni pragmatiche⁵³⁰. La tendenza universalistica che accomuna morale ed etica non deve infatti far perdere di vista il fatto che la prima assume come punto di

⁵²⁵ Si vedano, a tal proposito, J. Habermas, *Teoria della morale*, cit., soprattutto pp. 28-46 e pp. 103-164 e Id., *Etica del discorso* [1983], Laterza, Roma-Bari 1989, soprattutto pp. 49-121 e p. 123 e ss.

⁵²⁶ J. Habermas, *Teoria della morale*, cit., pp. 105-106.

⁵²⁷ *Ibid.*, p. 111.

⁵²⁸ *Ibid.*, pp. 106-108.

⁵²⁹ *Ibid.*, p. 108 e ss.

⁵³⁰ «L'apprezzamento degli scopi orientati verso i valori e l'apprezzamento dei mezzi disponibili razionale rispetto agli scopi servono per prendere una decisione razionale su come noi dobbiamo intervenire nel mondo oggettivo per creare una situazione ambita» (*ibid.*, p. 112).

referimento la nozione di giustizia, mentre la seconda la nozione di bene⁵³¹; sotto questo punto di vista, infatti, l'etica del discorso si muove interamente nell'ottica di una razionalità procedurale e post-secolare, che la si consideri sul piano teoretico-cognitivo, lì dove si privilegia una visione *fallibilistica* e non sostanzialistica della razionalità, o sul piano morale, lì dove si privilegia una concezione deontologica piuttosto che una contenutistica di tipo realistico-ontologico⁵³².

Considerate sotto questo punto di vista, le ragioni etiche si trovano di fronte due possibili strade: o intraprendono l'impervio percorso di individuare nella nozione di *bene* una qualche forma vincolante di universalità – seppur privata di una valenza metafisica e piuttosto ricondotta sul piano della *phronesis* aristotelica - oppure, arrendendosi di fronte all'incontestabile emergere del pluralismo di valori proprio della moderna società secolarizzata, si mostrano disposte ad essere riconsiderate e ricollocate nell'ottica della realizzazione esistenziale degli individui e dei diversi gruppi sociali, nonché dei loro progetti di vita teologicamente orientati alla concretizzazione di quei valori la cui universalizzazione è destinata a rimanere sul piano della mera aspirazione⁵³³. Il che significa, in sostanza, che le ragioni etiche possono essere assunte

⁵³¹ *Ibid.*, p. 36 e ss.

⁵³² Cfr. J. Habermas, *Etica del discorso*, cit., soprattutto pp. 49-12, nonché Id., *Il pensiero post-metafisico*, cit., soprattutto pp. 31-55.

⁵³³ Si veda a tal proposito quanto scrive Habermas in merito al neoaristotelismo (*ibid.*, pp. 77-99), confrontandosi con dottrine poggianti sostanzialmente sulla premessa per la quale la netta e radicale distinzione tra ciò che è *bene* e ciò che è *giusto* - fondata sulla necessità di decontestualizzare le scelte pratiche, nonché di sottostimare il valore dei contenuti empirici da esse desumibili, allo scopo di raggiungere una possibile formalizzazione deontologica di ciò che appaia universalmente giusto (presupposto caratteristico dell'approccio kantiano e, di conseguenza, della stessa etica del discorso) - finisce per vanificare, ad un tempo, le motivazioni dei comportamenti etico-morali e la loro stessa possibilità concreta. Sebbene orientate ad una rilettura dell'approccio aristotelico per nulla desiderosa di rimettere in campo una concezione di tipo metafisico ed ontologista, ma piuttosto tesa a rivalutare *l'effettività* di quella *phronesis* pratica che, per così dire, guidava le riflessioni dello stesso Aristotele, tali dottrine sembrano tuttavia non riconoscere come qualsiasi concezione etica che vada alla ricerca di un proprio spazio nell'ambito delle istituzioni della nostra società post-secolare debba prima di tutto confrontarsi con quel pluralismo assiologico che, indelebilmente, le contraddistingue. Un confronto dal quale le pretese universalistiche dell'etica, se ostinatamente sostenute, rischiano di trascinare con sé quel valore che pure l'etica deve, necessariamente conservare (si vedano, a tal proposito anche p. 183 e ss.). In merito al neoaristotelismo, si vedano: B. Willams, *L'etica e i limiti della filosofia* [1985], Laterza, Roma-Bari 1987, soprattutto p. 85 e ss.; M. Sandel,

come strumentali alla realizzazione di un bene che, seppur su di un piano diverso, si dimostra apparentato a quello preso in considerazione attraverso le argomentazioni di tipo pragmatico⁵³⁴.

Decisamente differenti, non perché estranee al discorso pratico ma perché collocate su di un piano differente rispetto a quelle sopra citate, sono infine le ragioni connesse alla fondazione di una teoria generale dell'argomentazione, la cui funzione consiste nell'individuare i criteri, le regole e le condizioni di universalità attraverso cui giustificare, discorsivamente, la pretesa di correttezza e validità che concerne sia il discorso teoretico che quello pratico-normativo e che, in conseguenza di ciò, attraversa le ragioni etiche, pragmatiche e morali al pari di quelle legate al piano empirico-cognitivo della

Liberalism and the Limits of Justice, Cambridge University Press, Cambridge/Mass.-New York 1982, soprattutto p. 173 e ss.; A. MacIntyre, *Der Verlust der Tugend*, Campus Verlag, Frankfurt a. M. 1987, soprattutto p. 75 e ss. e D. Wiggins, *Needs, Values, Truth*, Blackwell, Oxford-New York 1987, soprattutto p. 82 e ss. Sul tema è possibile fare riferimento a H. Schnädelbach, *Was ist Neoaristotelismus*, in W. Kuhlmann (a cura di), *Moralität und Sittlichkeit. Das Problem Hegels und die Diskursethik*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M. 1986, p. 53 e ss. Di particolare interesse è invece il confronto con Taylor il quale mette in discussione il significato moderno dell'idea di *giustizia* la quale, prima ancora che essere radicata nella prospettiva deontologica di una morale procedurale e post-secolare, deve poter essere, a suo giudizio, ricondotta all'idea moderna di una vita condotta razionalmente e consapevolmente. In questa prospettiva, della morale post-metafisica, Egli non contesta le condizioni intersoggettive, normative ed argomentative alle quali, secondo Habermas, dovrebbe essere sottoposta una dottrina del *giusto* che voglia definirsi universale, ma la possibilità che quest'ultima si fondi unicamente sul presupposto di una razionalità disancorata dalla considerazione dello sfondo su cui si muove la stessa possibilità dell'azione morale, che è quello della possibile esperienza di beni di ordine superiore, i quali, a loro volta, contribuirebbero non poco alla realizzazione etico-morale della personalità umana (cfr. C. Taylor, *Radici dell'io. La costruzione dell'identità moderna* [1989], Feltrinelli, Milano 1993). Ciò che effettivamente Taylor rifiuta non è dunque «la pretesa universalistica della morale di giustizia, ma l'autonomia della morale razionale» cui contrappone il progetto «di un'etica dell'epoca contemporanea» che della modernità accetti la svolta individualistica nell'ottica di una sua sostanziale eticizzazione; ciò che ad Habermas appare ancora troppo poco secolare (J. Habermas, *Teoria della morale*, cit., p. 188 e ss.). Come ben sappiamo e come abbiamo avuto modo di segnalare con dovizia di dettagli in precedenza, Taylor è recentemente tornato sulla questione, radicalizzando in qualche modo la sua posizione e indicando nella chiusura immanentistica del soggetto moderno la *cifra* simbolica della secolarizzazione (cfr. C. Taylor, *L'epoca secolare*, cit., soprattutto pp. 677-744), rendendo, a nostro personalissimo giudizio, indeclinabili le stesse trasformazioni della modernità che pure vuole difendere. Si veda, a tal proposito, M. Knapp, *Vernunft-Freiheit-Religion. Zur Kontroverse zwischen Charles Taylor und Jürgen Habermas*, in M. Kühnlein (a cura di), *Kommunitarismus und Religion*, Akademie Verlag, Berlin 2010, pp. 287-302.

⁵³⁴ Cfr. J. Habermas, *Teoria della morale*, cit., pp. 38-43.

conoscenza⁵³⁵. Sotto questo punto di vista è particolarmente utile rimarcare come, nel contesto delle differenti diramazioni della ragion pratica, la morale occupi un ruolo decisamente centrale nella giustificazione universale della stessa teoria dell'argomentazione⁵³⁶.

⁵³⁵ L'elemento portante dell'approccio di Habermas risiede nella contestazione della teoria della verità come 'corrispondenza'. Tale concezione è fondata sul principio per il quale un enunciato, una proposizione o un'affermazione debbano poter essere considerati 'veri' solo se sussiste effettivamente la fattispecie da essi enunciata. A tale visione, secondo cui la verità deve, in sostanza, essere intesa come corrispondenza tra enunciati e fatti, Habermas, facendo riferimento a Strawson, contrappone l'idea per la quale «i fatti sono ciò che gli enunciati, se veri, enunciano, non ciò su cui vertono gli enunciati» (P. F. Strawson, *Truth*, in G. Pitcher [a cura di], *Truth*, Englewood Cliffs, N. J. 1964, p. 38). In questa prospettiva occorre dunque distinguere, secondo la teoria di Patzig, tra fatti ed oggetti, dal momento che i secondi sono *cose* nel mondo e primi conservano al loro interno una 'duplicità interna', per la quale essi, da un lato, dipendono dal linguaggio che li enuncia e, dall'altro, ad esso sono anteposti in quanto condizione di verità dello stesso discorso (G. Patzig, *Satz und Tatsache*, in Id., *Sprache und Logik*, Vanhoeck und Ruprecht, Göttingen 1970, pp. 43-44, p. 47 e ss.). Ciò implica la necessità di formulare una teoria consensuale per la quale «la condizione per la verità delle proposizioni è la potenziale approvazione di *tutti gli altri*» (J. Habermas, *Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz*, in J. Habermas, N. Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Socialtechnologie - Was leistet die Systemforschung?*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. Main 1971, p. 124 e, in modo pressochè identico, J. Habermas, *Wahrheitstheorien*, in H. Fahrenbach (a cura di), *Wirklichkeit und Reflexion. Festschrift für W. Schulz*, Pfullingen Verlag, Neske 1973, p. 219). Una teoria che, collocando la soddisfazione di tale condizione sul piano discorsivo, può a ben diritto estendersi anche agli atti linguistici di tipo normativo, caratteristici della ragion pratica (cfr. J. Habermas, *Wahrheitstheorien*, cit., p. 220, p. 226 e ss., p. 242 e ss., p. 252 e ss.). In merito alla teoria della corrispondenza è invece possibile fare riferimento a G. E. Moore, *Facts and Propositions*, in Id., «Proceedings of the Aristotelian Society», Suppl., Vol. 7, 1927, pp. 117-206; J. L. Austin, *Truth*, in Id., *Philosophical Papers*, 3. ed., Clarendon Press, London 1993, pp. 117-133 e A. Tarski, *The Semantic Conception of Truth and the Foundation of Semantics*, in «Philosophy and Phenomenological Research», Vol. 4, 1993-94, pp. 341-375.

⁵³⁶ Cfr. J. Habermas, *Etica del discorso*, cit., pp. 64-109. Habermas si sofferma in modo particolarmente accurato sulla distinzione tra «verità proposizionali», inerenti cioè al piano della conoscenza e la pretesa di «giustezza normativa» che concerne il piano etico-pragmatico-morale (*ibid.*, p. 67 e ss.). Ciò che però è di nostro interesse in questa sede è sottolineare gli elementi che le accomunano in relazione al piano della giustificazione discorsiva. Nello specifico, entrambe rimandano ad una «teoria dell'argomentazione [che] debba essere svolta come una 'logica informale', dato che un accordo su questioni teoretiche o pratico-morali non può essere *imposto* né deduttivamente né tramite prove empiriche». Se «nel discorso teoretico si può gettare un ponte, tramite canoni d'induzione di vario genere, sulla frattura esistente fra osservazioni particolari e ipotesi generali», nel discorso pratico si tratta «di introdurre un principio morale che svolga, quale regola argomentativa, un ruolo analogo a quello che nel discorso scientifico-sperimentale è svolto dal principio di induzione» (*ibid.*, p. 71). Per questo tipo di approccio Habermas è debitore nei confronti della teoria di St. Toulmin, *An Examination of the Place of Reason in Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge 1970, come esplicitamente appare in J. Habermas, *Problemi di legittimazione nello Stato moderno* [1976], in Id., *Per la ricostruzione del materialismo storico*, Etas, Milano 1979, p. 207 e ss. Si veda, a tal proposito, J. Swindal,

Il processo di giustificazione discorsiva - ciò che Habermas definisce *etica del discorso* - è guidato dall'applicazione del principio **D**, secondo il quale «sono valide soltanto quelle norme d'azione che tutti i potenziali interessati potrebbero approvare partecipando a discorsi razionali»⁵³⁷. Tale principio, perlomeno a partire dalle opere a carattere giuridico degli anni '90, è posto esplicitamente a monte del principio morale universale (**U**), per il quale «una norma è valida se tutti possono accettare liberamente quelle conseguenze e quegli effetti secondari che si prevedono derivare, per la soddisfazione degli interessi di ciascun singolo individuo, da un'osservanza universale della norma discussa»⁵³⁸. Un *verticalismo* che non è possibile individuare in modo così marcato nelle prime formulazioni dell'etica del discorso, dal momento che, a proposito del principio **D**, ancora in testi risalenti agli anni '80, si tratta di «partecipanti ad un discorso pratico» e non di partecipanti «a discorsi razionali»⁵³⁹: se, da un lato, infatti, Habermas sottolineava come per mezzo di esso si dovesse mostrare come «*il principio di universalizzazione che funge da regola [...] sia implicato da presupposti dell'argomentazione in genere*»⁵⁴⁰; dall'altro chiariva come esso rappresentasse «la tesi finale che il filosofo tenta di fondare nella sua qualità di teorico morale»⁵⁴¹; a ciò aggiungeva che «chiunque si affidi ai presupposti comunicativi universali e necessari del discorso argomentativo e sappia cosa vuol dire giustificare una norma d'azione, deve implicitamente sottintendere la validità del principio di universalizzazione»⁵⁴².

Reflection revisited: Jürgen Habermas's Discursive Theory of Truth, Fordham University Press, New York 1999.

⁵³⁷ J. Habermas, *Fatti e norme*, cit., p. 125.

⁵³⁸ J. Habermas, *Etica del discorso* [1983], cit., p. 103.

⁵³⁹ In precedenza, Habermas aveva definito il principio **D** come quel principio secondo cui «una norma può pretendere di avere valore soltanto se tutti coloro che possono esserne coinvolti raggiungono (o raggiungerebbero) *come partecipanti ad un discorso pratico*, un accordo sulla validità di tale norma» (J. Habermas, *Etica del discorso*, cit., p. 74). Lo slittamento del passaggio dalla prima alla seconda definizione è indice, come dirà lo stesso Habermas, del fatto che nelle prime definizioni il principio di discorso non era abbastanza differenziato dal principio morale (cfr. Id., *Fatti e norme*, cit., p. 126).

⁵⁴⁰ J. Habermas, *Etica del discorso*, cit., p. 104.

⁵⁴¹ *Ibid.*, p. 97

⁵⁴² *Ibid.*

Il rapporto tra i due principi si determinava dunque attraverso una certa *circolarità* dal momento che, da un lato, al principio **D** si giungeva per fornire un supporto discorsivo all'azione morale - la cui giustificazione trascendental-pragmatica⁵⁴³ era tenuta al tempo stesso ben distinta dai *contenuti*

⁵⁴³ Cfr. J. Habermas *Etica del discorso*, p. 88 e ss. Per questa prospettiva di giustificazione trascendental-pragmatica, Habermas è debitore nei confronti di Apel il quale, rivolgendosi direttamente alle obiezioni scettiche tese a contestare e delegittimare, attraverso argomentazioni, qualsiasi pretesa di universalità della ragion pratica, osserva come esse debbano pur sempre ricorrere ad alcuni presupposti interni al discorso per farsi valere. Pertanto Apel sottolinea la natura *paradossale* delle considerazioni scettiche concludendo che «qualcosa che io non posso contestare senza commettere un'effettiva autocontraddizione, e al contempo non posso fondare deduttivamente senza cadere in una *petitio principii* logico formale, è uno di quei presupposti trascendental-pragmatici dell'argomentazione che necessariamente si deve aver già sempre riconosciuto, se il gioco linguistico dell'argomentazione deve mantenere il suo senso» (K. O. Apel, *Das Problem der philosophischen Letzbegründung im Lichte einer transzendentalen Sprachpragmatik*, in B. Kanitschneider (a cura di), *Sprache und Erkenntnis*, AMOE, Innsbruck 1976, p. 76 e ss.). Si veda, a tal proposito, anche Id., *L'apriori della comunità di comunicazione* [1973], in Id., *Comunità e comunicazione*, Rosenberg & Seller, Torino 1977, pp. 243 e ss. La giustificazione delle regole del discorso, dunque, è *trascendentale* perché la loro validità è condizione di possibilità della comunicazione linguistica, ma è al tempo stesso *pragmatica* perché si tratta di regole linguistiche che non concernono solo la sintassi o la semantica, ma che regolano anche il rapporto tra gli stessi parlanti. Il che significa, in estrema sintesi, portare le condizioni trascendentali *dall'esterno all'interno* del discorso morale e combattere le obiezioni scettiche rilevando la pretesa di fondatezza *sottesa* ad ogni argomentazione discorsiva di questo genere. Il ragionamento di Apel chiama in causa, a titolo esemplificativo, il *cogito* cartesiano offrendone una versione che lo stesso Habermas definisce fondata su di una «contraddizione performativa», in virtù della quale il parlante che affermi «Io non esisto (qui ed ora) [...] avanza una pretesa di verità; ma al contempo, *nello stesso atto di enunciarlo*, non può fare a meno di mettere in campo un presupposto di esistenza, il cui contenuto proposizionale può venir espresso dall'asserto Io esisto (qui ed ora) dove in entrambi gli enunciati il pronome personale si riferisce duque alla stessa persona» (J. Habermas, *Etica del discorso*, cit., p. 90). È particolarmente suggestivo osservare come tali considerazioni non rappresentino solo una *de-trascendentalizzazione* della filosofia della coscienza e dunque del razionalismo cartesiano ma, ancora più a monte, una vera e propria *secolarizzazione* della tesi di Sant'Agostino il quale, nella *Città di Dio*, descrivendo l'essere umano come «immagine» della Trinità, scrive che «noi [...] esistiamo, conosciamo di esistere e amiamo questo nostro essere e questa nostra conoscenza e in queste tre cose non ci turba nessuna ombra di falsità», dal momento che «per me il fatto che esisto, che Io conosco, che amo il mio essere e la conoscenza di esso, è assolutamente certo e al riparo da ogni illusione dell'immaginazione» (Sant'Agostino, *De Civitate Dei*, XI, 26). Solo dopo tale considerazione teologica, infatti, Sant'Agostino manifesta la più che nota obiezione allo scetticismo secondo cui «se m'inganno vuol dire che sono» (*ibid.*). Ancora più suggestivo osservare come, molti secoli dopo, Hegel dichiarasse che «lo scetticismo si volge [...] contro il pensiero intellettualistico, che fa delle differenze determinate un ultimo, un essere», mentre «il concetto logico è esso medesimo questa dialettica dello scetticismo: infatti questa negatività, insita nello scetticismo, è necessaria anch'essa alla vera conoscenza dell'idea» (G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia* [1833]. Vol. 2, La Nuova Italia Editrice, Firenze 1985, pp. 503-504). Suggestivo perché, legando in tal modo essere e pensiero, Hegel

dell'argomentazione morale e, come ovvio, dallo stesso principio **D**⁵⁴⁴ - soprattutto allo scopo di facilitare la possibilità concreta di un accordo tra i partecipanti al discorso pratico⁵⁴⁵; dall'altro lato, il riconoscimento di questo stesso principio non solamente sottintendeva l'accettazione del principio **U**, ma obbligava a riconoscerne l'intima e necessaria relazione con la possibile giustificazione normativa dell'azione stessa; una giustificazione che però doveva a sua volta passare attraverso la formulazione e l'applicazione di ben precise regole del discorso. Il che significa, da un lato, che il principio **D** era da considerarsi anteposto al principio **U** solo ed unicamente nei termini per i quali a quest'ultimo era sottoposto sul piano della giustificazione normativa e, dall'altro, che tale rapporto di *coimplicazione* potesse essere interpretato in modo produttivo unicamente ricorrendo ad una declinazione pragmatico-ideale delle regole derivanti da tale intreccio.

Si trattava dunque di formulare una teoria dell'argomentazione fondata sulla concretizzazione di quattro regole/requisiti di tipo pragmatico, tesi a

non si cura neanche di dimostrare l'erroneità dello scetticismo — del quale assume invero solamente la forma antica e non quella moderna, derubricata a mero sensismo materialista (*ibid.*, p. 504 e ss.) - preferendo piuttosto inserirlo a pieno titolo in quella che potremmo definire una vera e propria dialettica teologica, considerando quanto, a ben vedere, l'accomuni con le considerazioni di Sant'Agostino. Altrettanto interessante, però, è osservare come le argomentazioni di Apel, accettate da Habermas, conservino al loro interno pure questo elemento dialettico 'dimostrativo', che lega la posizione di esistenza alla stessa possibilità argomentativa, in forma *collocata* e *detrascendentalizzata*. Un elemento solo apparentemente presente nella nota formulazione cartesiana per la quale l'affermazione «*io sono, io esisto*, è necessariamente vera, ogni qual volta la pronuncio, o la mente la concepisce» perchè, proprio in conseguenza di ciò, tale *esistenza* resta pur sempre *imprigionata* nei meandri del pensiero, dal momento che, scrive Cartesio, io devo pur sempre essere inteso come «una cosa vera, e veramente esistente» *in quanto* «cosa pensante» (Cartesio, *Meditazioni Metafisiche*, cit., pp. 163-167). Sotto questo punto di vista, dunque, la prospettiva di Habermas recupera, nel tentativo di tenere assieme le condizioni logiche e quelle pragmatiche, le esigenze dell'antica teologia, declinandole secondo un *fallibilistico* «qui ed ora».

⁵⁴⁴ «“U” deve essere accuratamente distinto da qualsiasi principio materiale o norma fondamentale, che possono costituire soltanto *l'oggetto* delle argomentazioni morali; dal contenuto normativo dei presupposti dell'argomentazione, che possono venir esplicitati in forma di regola; da “D”, cioè dal principio dell'etica del discorso, che enuncia l'idea fondamentale di una teoria della morale». (J. Habermas, *Etica del discorso*, cit., p. 104). Si veda, a tal proposito, J. Scott Johnston, *Is there a need for Transcendental Arguments in Discourse Ethics?*, in «Educational Theory», vol. 66, 6, 2016, pp. 719-734.

⁵⁴⁵ Cfr. J. Habermas, *Etica del discorso*, cit., p. 64 e ss., p. 70 e ss., p. 85 e ss., p. 92 e ss. Si vedano anche p. 76 e ss. in cui si discute della necessità di un'argomentazione 'partecipativa'.

garantire i criteri di ciò che Habermas definisce «situazione linguistica ideale»⁵⁴⁶ e, al tempo stesso, di assumere tali «regole del discorso» alla stregua non di semplici «convenzioni, bensì di *presupposti inevitabili*»⁵⁴⁷, atti cioè non solo a giustificare l'azione pratica ma a riconoscere come «la forma di vita socioculturale degli individui socializzati in modo comunicativo produce in *ogni* contesto interattivo l'“apparenza trascendentale” [*transzendentalen Schein*] di un'azione puramente comunicativa e allo stesso tempo rinvia strutturalmente *ogni* contesto interattivo alla possibilità di una situazione linguistica ideale nella quale le pretese di validità accettate nell'azione possano essere verificate discorsivamente»⁵⁴⁸, dal momento che «l'idea del discutere razionale [...] non poggia innanzitutto sulle strutture generali del discorso e della giustificazione, bensì nelle strutture fondamentali dell'azione linguistica»⁵⁴⁹. In conseguenza di ciò, l'implicazione tra le regole del discorso ed il principio universale di giustificazione normativa è radicata all'*interno* delle stesse azioni linguistiche

⁵⁴⁶ Dalla constatazione per la quale una comunicazione non crea «nessuna costrizione solo se per tutti i partecipanti al discorso è data una distribuzione simmetrica delle opportunità di scegliere e di compiere atti linguistici», è infatti possibile dedurre quattro requisiti, due legati immediatamente al discorso e due legati all'inserimento dei discorsi all'interno delle azioni. Il primo requisito afferma che «tutti i potenziali partecipanti ad un discorso devono avere le medesime opportunità di porre in essere gli atti linguistici comunicativi»; il secondo afferma che «tutti i partecipanti al discorso devono avere le stesse opportunità di formulare interpretazioni, asserzioni, raccomandazioni, chiarimenti e giustificazioni e di problematizzare, giustificare o confutare la loro pretesa di validità, in modo che nessuna opinione rimanga a lungo esclusa dalla tematizzazione e dalla critica». I requisiti che invece inseriscono la teoria del discorso all'interno dell'azione rispondono alla necessità di ammettere al discorso «solo parlanti che come attori abbiano le stesse opportunità di porre in essere atti linguistici rappresentativi, cioè di dare espressione ai loro sentimenti ed alle loro opinioni e intenzioni» e «solo parlanti che come attori abbiano le stesse opportunità di porre in essere atti linguistici regolativi, cioè di comandare e di disobbedire, di permettere di vietare, [...] etc.» (J. Habermas, *Wahrheitstheorien*, cit. pp. 254-256).

⁵⁴⁷ J. Habermas, *Etica del discorso*, cit., p. 100.

⁵⁴⁸ Cfr. J. Habermas, *Problemi di legittimazione nello Stato moderno*, cit., p. 155.

⁵⁴⁹ J. Habermas, *Per la ricostruzione del materialismo storico*, cit., p. 339. Come scrive acutamente Alexy, a proposito della distinzione proposta da Habermas tra 'azioni' e 'discorsi', se «le azioni sono giochi linguistici, in cui le pretese di validità degli atti linguistici vengono tacitamente riconosciute», nei discorsi invece «vengono problematizzate le pretese di validità divenute problematiche, e se ne verifica la fondatezza» (R. Alexy, *Teoria dell'argomentazione giuridica*, [1978], Giuffrè Editore, Milano 1998, p. 84). Si vedano, a tal proposito, J. Habermas, *Wahrheitstheorien*, cit., p. 214 e Id., *Theorie und Praxis*, 4. ed., Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1972, p. 218.

quotidiane e non ad esse giustapposto⁵⁵⁰: se, da un lato, infatti, marcando la differenza tra la propria posizione e quella di Apel, Habermas negava recisamente la possibilità di ricavare e garantire, *direttamente* ed in modo *immediato*, l'effettiva applicazione delle regole dell'argomentazione morale sulla base della semplice ottemperanza delle regole del discorso⁵⁵¹, dall'altro lato sottolineava con sufficiente chiarezza la coimplicazione tra il principio di universalizzazione e le regole del discorso, la cui esposizione sembra scaturire dall'applicazione di quei presupposti normativi che, caratteristici della situazione linguistica ideale, rimandano a loro volta alla validità del principio **D**, a sua volta legittimato dall'applicazione del principio **U** nel più ampio contesto dell'azione comunicativa di per sé tesa alla realizzazione di tale idealità normativo-discorsiva⁵⁵².

⁵⁵⁰ Come osserva opportunamente Alexy, secondo Habermas, «le norme fondamentali del discorso razionale, definite attraverso la situazione linguistica ideale, non vengono presupposte solo nei discorsi», ma piuttosto «sono alla base anche delle pretese di validità sollevate dalle azioni quotidiane», dal momento che «chiunque si trovi in genere in una qualche relazione comunicativa presuppone già la situazione linguistica ideale» e che «a ciò potrebbe sottrarsi solo colui che si esclude da ogni pretesa comunicativa»; chi facesse questa scelta, tuttavia, «perderebbe, secondo Habermas, la propria identità» (R. Alexy, *Teoria dell'argomentazione giuridica*, cit., p. 98).

⁵⁵¹ La tesi di Apel è che ogni tipo di argomentazione, sia essa pragmatica, etica o morale, deve ricorrere a presupposti normativi la cui negazione priverebbe il discorso di ogni possibile senso e significato. Secondo tale prospettiva, dunque, è possibile ricondurre *direttamente* non solo la fondazione ma anche l'applicazione effettiva del principio **U** agli stessi presupposti dell'argomentazione (cfr. K. O. Apel, *L'apriori della comunità di comunicazione*, cit., p. 259 e ss). Acutamente, Habermas sottolinea come tale deduzione necessiti piuttosto di un ulteriore elemento di mediazione. Se, infatti, all'*interno* dell'argomentazione morale tutti i partecipanti sono obbligati a riconoscere il valore *normativo* di determinati principi, ciò non comporta che a tali principi ci si debba attenere all'*esterno* dell'argomentazione, vale a dire sul piano dell'azione. Il che significa che «la forza *regolante l'azione* del contenuto normativo scoperto nei presupposti pragmatici dell'*argomentazione* richiederebbe una fondazione particolare» (J. Habermas, *Etica del discorso*, cit., pp. 95-96). Quest'ultima concerne il rapporto tra morale, diritto e politica e, come vedremo, si intreccerà ulteriormente con le riflessioni di Apel.

⁵⁵² La fondazione di un'etica del discorso esige «l'indicazione di un principio di universalizzazione [...] quale regola dell'argomentazione» (principio **U**); l'identificazione di presupposti pragmatici indispensabili e dotati di contenuto normativo dell'argomentazione in genere» (i requisiti scaturenti da **D**); «l'esposizione esplicita di questo contenuto normativo [...] nelle forme delle regole del discorso» (ciò che rappresenta il compito completo di una teoria dell'argomentazione) e, da ultimo, «la dimostrazione che tra il punto 3 ed il punto 1 esiste un rapporto di implicazione materiale in connessione con l'idea di giustificazione delle norme» (J. Habermas, *Etica del discorso*, cit., p. 107; si vedano anche p. 138 e ss.).

Il che, però, a nostro giudizio, significava anche affermare come la pretesa di correttezza e validità inerente alla domanda – morale - di giustizia, se considerata nella prospettiva del principio **D** e attraverso la modulazione della situazione linguistica ideale - nonché di una più complessa teoria dell'argomentazione - fosse in grado di giungere - perlomeno sul piano della pretesa di validità - ad una sorta di autolegittimazione e, in termini più specificamente giuridici, affermare che la messa in circolo di criteri discorsivi di tipo trascendental-pragmatico avrebbe potuto comportare, in modo sostanzialmente automatico, l'accettazione implicita del valore universalistico della giustizia. Una prospettiva che, pur sottolineando con forza e chiarezza la differenziazione delle regole discorsive derivanti dal principio **D** e di quelle morali derivanti dal principio **U** e, soprattutto, le condizioni *controfattuali* e pragmatiche attraverso cui sottoporre a giudizio le pretese universalistiche del discorso morale, metterebbe comunque entrambi i principi in condizione di giustificarsi vicendevolmente⁵⁵³, riducendo la portata effettiva della dialettica, anche conflittuale, tra l'azione tesa al successo e l'azione finalizzata all'intesa, nonché l'autonomia delle ragioni pragmatiche dalle ragioni morali. Al tempo stesso, per quanto concerne la morale, restava da spiegare in che termini e a che condizioni fosse possibile rendere possibile il passaggio dal piano *interno* dell'argomentazione a quello *esterno* dell'azione, posta l'impossibilità di trarre legittimazione da una mera applicazione delle regole del discorso.

Come già accennato in precedenza, proprio il riferimento ai potenziali comunicativi presenti nelle azioni linguistiche dei mondi-della-vita (che di tale concezione rappresentava la premessa) intesi nella prospettiva della costruzione dell'autonomia politica secondo i principi e le procedure del modello democratico da un lato e una rinnovata differenziazione tra ragioni etico-

⁵⁵³ Per quanto Habermas sottolinei che «la *certezza* con cui pratichiamo il nostro sapere di regole non si trasferisce alla *verità* delle proposte di costruzioni di presupposti ipoteticamente universali», negando alla «fondazione trascendental-pragmatica il carattere di una fondazione ultima» e inserendo piuttosto «l'etica del discorso nella cerchia di quelle scienze ricostruttive che hanno a che fare con i fondamenti razionali del conoscere, del parlare e dell'agire», ci sembra piuttosto che tale declinazione fallibilistica e discorsiva del principio di universalità, senz'altro utile a segnare definitivamente, lo slittamento procedurale di un'etica post-secolare che non voglia rinunciare alle pretese di una «trascendenza interna», corra il rischio di incepparsi in una schema per il quale le ragioni discorsive e quelle morali si giustificano reciprocamente.

pragmatiche e ragioni morali dall'altro, avrebbe rappresentato il luogo privilegiato per affrontare questi problemi. Per certi versi, nel corso degli anni, Habermas ha inteso superare questa difficoltà, introducendo ulteriori differenziazioni e chiarendo come alla relazione tra principio **U** e principio **D** deve poter essere affiancata quella tra quest'ultimo e la produzione del diritto secondo i criteri della sovranità democratica, cui «spetta il compito di fissare le procedure della legittima produzione giuridica», stabilendo «che possono pretendere validità legittima solo le leggi approvabili da tutti i consociati in un processo discorsivo di statuizione a sua volta giuridicamente costituito»⁵⁵⁴. Un principio che, per comodità, battezziamo **P** e che intrattiene significative relazioni con le ragioni di tipo etico-pragmatico, relative cioè alle prospettive del bene e della razionalità conforme allo scopo.

Il principio democratico «spiega il senso performativo delle pratiche di autodeterminazione, da parte di associati giuridici che si riconoscano a vicenda come liberi e uguali» e «deve specificare – in consonanza col principio discorso - a quali condizioni i diritti possano costituire una comunità giuridica, funzionando da medium della sua organizzazione»⁵⁵⁵. A sua volta «il principio morale funziona da regola argomentativa per decidere razionalmente le questioni morali», operando «sul piano della costituzione *interna* di un determinato gioco argomentativo»⁵⁵⁶. Da un lato, dunque, «il principio democratico dà già per scontata la possibilità di formulare giudizi morali validi» e con essa «la possibilità di decidere razionalmente *tutte* le questioni pratiche, cioè di produrre discorsivamente (oppure con trattative proceduralmente disciplinate) *tutte* le fondazioni necessarie a dare legittimità alle leggi», dall'altro «*non* risponde alla questione del sé e del come le faccende politiche siano affrontabili in termini discorsivi», perché questo è compito di una teoria dell'argomentazione, dal momento che, «dando per scontato che una razionale formazione politica dell'opinione e della volontà sia in ogni caso possibile, il principio democratico ci dice soltanto *come* ciò debba essere istituzionalizzato». Il suo ruolo, in

⁵⁵⁴ J. Habermas, *Fatti e norme*, cit., p. 128.

⁵⁵⁵ *Ibid.*, pp. 128-129.

⁵⁵⁶ *Ibid.*, p. 128.

sostanza, si riferisce «al piano dell'istituzionalizzazione *esterna* (cioè direttamente condizionante l'azione) di una paritaria partecipazione politica a quella formazione discorsiva dell'opinione e della volontà che si realizza in forme comunicative a loro volta giuridicamente tutelate»⁵⁵⁷.

Ciò significa che il principio **P** deriva la propria giustificazione argomentativa *direttamente* dall'applicazione del principio **D** e che la sua permeabilità alle ragioni morali - universali - nonché la capacità di tradurre nel concreto le esigenze etico-pragmatiche che è chiamato ad esprimere, deriva dalla mediazione giuridica – il sistema dei diritti – attraverso cui esercita la propria funzione. Una relazione, per così dire, *verticale*, lo lega al principio fondante dell'etica del discorso, mentre una relazione, per così dire, *orizzontale* lo lega ai discorsi morali legati all'universalità del giusto. In tale prospettiva, dunque, il diritto svolge il ruolo di *medium* tra l'applicazione del principio democratico e la ricezione di istanze morali declinate secondo il principio di universalità. Se, infatti, «il principio democratico [...] deve controllare e dirigere *la produzione dello stesso medium giuridico*», istituzionalizzando «una ragionevole forma della volontà politica», è al tempo stesso chiamato a «tutelare il medium giuridico in cui questa formazione si esprime quale volontà comune dei liberi consociati»⁵⁵⁸. È qui in gioco l'affermazione di Habermas secondo cui tra diritto

⁵⁵⁷ *Ibid.*

⁵⁵⁸ *Ibid.*, p. 129. Cfr. anche J. Habermas, *La condizione intersoggettiva* [2005], Laterza, Roma-Bari 2007, pp. 103-107 e pp. 120-122. In merito alla concezione discorsiva della democrazia nella prospettiva di Habermas, può essere utile fare riferimento ai seguenti lavori: S. Chambers, *Reasonable Democracy. Jürgen Habermas and the Politics of Discourse*, Cornell University Press, Ithaca NY 1996; R. von Schomberg e K. Baynes (a cura di), *Discourse and Democracy: Essays on Habermas' "Between Facts and Norms"*, State University of New York Press, New York 2002; G. Palazzo, *Die Mitte der Demokratie. Über die Theorie deliberativer Demokratie von Jürgen Habermas*, Nomos Verlag, Baden-Baden 2002 e Omid A. Payrow Shabani, *Democracy, Power, and Legitimacy: The Critical Theory of Jürgen Habermas*, University of Toronto Press, Toronto, 2003. Si vedano, da ultimo, K. H. Nusser, *Menchenrechte und Menschenwürde in der "Deliberativen Demokratie" Jürgen Habermas e H. O. Mühleisen, Idee und Wirklichkeit: Kritische Zugänge zur Deliberativer demokratietheorie von Jürgen Habermas*, entrambi in in H. Ottmann e P. Barisic (a cura di), *Deliberative Demokratie*, Nomos, Baden-Baden 2015, rispettivamente pp. 135-152 e pp. 117-134, incentrati sul rapporto tra idealità e fattualità che, come abbiamo visto ed andremo a vedere, attraversa l'intera produzione del filosofo di Francoforte. Altri riferimenti saranno dati in seguito.

e morale sussista una sorta di «complementarità»⁵⁵⁹: se il primo disciplina i rapporti intersoggettivi tra attori che fanno parte di una comunità sostanzialmente astratta, la seconda si indirizza a soggetti concreti⁵⁶⁰.

Nella prospettiva di una società secolarizzata, la morale avrebbe subito un sostanziale processo di introiezione, dal momento che essa, in quanto morale di pura ragione, «mette a fuoco soltanto problemi di giustizia» riconducendo tutto alla prospettiva dell'universalizzazione delle scelte e determinando un indiscutibile indebolimento delle motivazioni atte a sostenere l'azione. La sua tensione universalistica, pur contribuendo alla sedimentazione di *habitus* comportamentali all'interno dei singoli individui, necessita cioè di tradursi nelle forme di un condizionamento pratico. Pertanto tale «indeterminatezza cognitiva» ed operativa viene «neutralizzata e assorbita dalla fattualità dell'azione giuridica», dal momento che «le procedure parlamentari della legislazione, la prassi decisionale giudiziaria, la professionalità giurisprudenziale che precisa regole e stigmatizza sentenze, sono tutte attività che servono a sgravare il singolo individuo dagli oneri cognitivi d'una formazione in prima persona del giudizio morale», ma soprattutto contribuiscono a tradurre in termini giuridici il principio di universalità secondo la logica della «*imputabilità delle obbligazioni*», rendendo la richiesta di universalità in grado di raggiungere i propri destinatari all'interno di un sistema di regole stabilito e di permeare tutti gli ambiti di azione che interessano una società giuridicizzata⁵⁶¹. Un modo diverso di rendere la *metafora* della maschera da apporre sulla persona, rendendola, al tempo stesso, *effettivamente* capace di espressione morale. L'intreccio tra diritto vivente e diritto artificiale non potrebbe essere reso meglio; siamo infatti di fronte ad un processo valido in entrambe le direzioni: dalle pretese della morale al diritto statuito e da

⁵⁵⁹ J. Habermas, *Fatti e norme*, cit., p. 128. Sul tema si veda A. Abignente, *Legittimazione, discorso, diritto. Il proceduralismo di Jürgen Habermas*, Editoriale Scientifica, Napoli 2003, in cui si attraversa il percorso habermasiano dalla formulazione della teoria dell'agire comunicativo alla teoria discorsiva del diritto (pp. 15-34), fino a soffermarsi in modo particolarmente accurato sulla relazione tra diritto e morale (pp. 45-70) della quale si sottolinea il rapporto di «complementarietà e co-originarietà da un fondamento comune» (p. 48). Si vedano inoltre le pp. 28-30, dedicate alla nozione di «trascendenza dall'interno».

⁵⁶⁰ J. Habermas, *Fatti e norme*, p. 130.

⁵⁶¹ *Ibid.*, pp. 130-137.

quest'ultimo alla persona concreta. Al tempo stesso, attraverso il diritto, le ragioni morali possono comunicare con le ragioni etico-pragmatiche e queste ultime farsi strumento della loro espressione⁵⁶².

Quanto detto contribuisce a chiarire il rapporto *orizzontale* tra morale e politica attraverso il *medium* plastico del diritto secondo quella che può essere definita una declinazione *circolare* tra autonomia civica e autolegislazione morale o, se vogliamo, tra ragioni etico-pragmatiche e ragioni morali e, dunque, tra principio **P** e principio **U**, attraverso la codificazione dei diritti fondamentali ed attraverso la formazione dello stato di diritto. Una circolarità in grado di rimettere in campo le esigenze *etiche* e le differenti e concorrenti concezioni del *bene* senza dover rinunciare alla neutralità delle istituzioni post-secolari⁵⁶³. Al tempo stesso tale circolarità rende effettivamente ragione della dialettica *interna* al diritto tra fattualità e validità, declinandola sul piano della comune tendenza all'autonomia di una morale post-secolare e di un'etica pragmatica da ricondursi all'azione politica⁵⁶⁴. Tale prospettiva, infatti, comporta una riconsiderazione

⁵⁶² Si vedano, a tal proposito: R. von Schomberg e K. Baynes (a cura di), *Zwischen Recht und Moral. Neuere Ansätze der Rechts- und Demokratie Theorie*, LIT Verlag, Hamburg-Münster 2002; Chung-Cheng Huang, *Das Verhältnis von moralischen Diskurs und rechtliche Diskurs bei Jürgen Habermas*, Duncker & Humblot Verlag, Berlin 2007 e J. P. Brune, *Moral und Recht: Zur Diskurstheorie des Rechts und der Demokratie von Jürgen Habermas*, K. Alber Verlag, Freiburg 2010.

⁵⁶³ È questa la questione in oggetto nel confronto tra Habermas e Taylor in merito al multiculturalismo e riportato in J. Habermas, C. Taylor, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, Feltrinelli, Milano 2001 e che raccoglie l'intervento di C. Taylor, *La politica del riconoscimento* [1992], pp. 9-62 e lo scritto di Habermas, *Lotta di riconoscimento nello stato democratico di diritto* [1996], pp. 63-110. Taylor insiste sulla necessità di riconoscere uno spazio istituzionale a concezioni del *bene* che possano essere riconosciute quali criteri guida da gruppi sociali (etnici, linguistici o meramente culturali) presenti all'interno del moderno stato di diritto, contrapponendo dottrine liberali chiuse a tale prospettiva (i riferimenti di Taylor sono a J. Rawls, J. Rawls, *Una teoria della giustizia*, cit.; Id., *Justice as Fairness: Political Not Metaphysical*, in «Philosophy & Public Affairs», 14, 1985, pp. 223-251; R. Dworkin, *I diritti presi sul serio*, cit.; Id., *Liberalism* in S. Hampshire (a cura di), *Public and Private Morality*, Cambridge University Press, Cambridge 1978 e B. Ackermann, *Social Justice in the Liberal State*, Yale University Press, New Haven 1980) ad un liberalismo ad essa aperto. Da canto suo, Habermas sottolinea piuttosto come una tale contrapposizione possa essere risolta all'interno di una differenziazione argomentata dei diritti soggettivi e di una partecipazione politica tesa a risolvere le questioni del *bene* e del *riconoscimento* identitario sul piano della dialettica politica (*ibid.*, soprattutto pp. 43-49 e pp. 63-77).

⁵⁶⁴ J. Habermas, *Fatti e norme*, pp. 137-151 e ss. Nella «genesì logica dei diritti» fondamentali, Habermas distingue i diritti «derivanti dallo sviluppo politicamente autonomo del diritto alla maggior misura possibile di pari libertà soggettive», dai quali, come correlati

complessiva delle istituzioni politiche, cui è affidato il compito di raccogliere le istanze morali *unitamente* a quelle etico-pragmatiche coniugandole secondo la mediazione del diritto e della partecipazione democratica. Una considerazione che prende le mosse dalla declinazione indifferenziata della razionalità discorsiva la cui esigenza di giustificazione si trasferisce direttamente ai differenti piani della ragion pratica: se infatti le ragioni morali riguardano direttamente la pretesa di universalità legata alla prospettiva del giusto, nondimeno esse si fondono con le ragioni etico-pragmatiche sul piano motivazionale, dal momento che ricevano il loro *possibile* contenuto dall'esperienza, storica e cangiante, della vita comunitaria⁵⁶⁵.

Questa breve e, per forza di cose, inesauriva ricostruzione del rapporto tra l'evoluzione dello stato di diritto e gli esiti del fenomeno della secolarizzazione condotta attraverso le riflessioni dello studioso di Francoforte ci permette di trarre alcune importanti conclusioni. Che di tali riflessioni si assumano gli elementi filosofico-teoretici o che ci si soffermi maggiormente sugli aspetti più schiettamente giuridici, appare senz'altro confermata l'osservazione da noi precedentemente avanzata secondo cui ci troviamo di

necessari, deriverebbero i «diritti fondamentali derivanti dallo sviluppo politicamente autonomo dello *status di membro associato* nell'ambito d'una volontaria consociazione giuridica» e quelli «derivanti dall'*azionabilità* dei diritti e dallo sviluppo politicamente autonomo della *tutela giurisdizionale* individuale» e, da questi ultimi due, «i diritti fondamentali a pari opportunità di partecipazione ai processi formativi dell'opinione e della volontà: processo in cui i cittadini esercitano la loro *autonomia politica* e attraverso cui producono diritto legittimo» e i «diritti fondamentali alla concessione di quelle condizioni di vita che devono essere garantite – sul piano sociale, tecnico ed economico – nella misura necessaria a poter ogni volta utilizzare con pari opportunità, sulla base dei rapporti esistenti, i diritti civili citati» nei punti precedenti (*ibid.*, pp. 141-142). Quest'ultimo elemento introduce la questione da affrontare nel prossimo paragrafo.

⁵⁶⁵ Si veda, a tal proposito, J. Habermas, *La condizione intersoggettiva* [2005], Laterza, Roma-Bari 2007, pp. 103-131. Si tratta del testo con il quale Habermas risponde alle obiezioni rivoltegli da Apel, secondo il quale sarebbe stato non solo opportuno, come già detto, derivare *direttamente* le regole dell'azione morale dalle regole del discorso ma, soprattutto, subordinare l'autonomia democratica ad entrambe (cfr. K. O. Apel, *Auseinandersetzungen*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1998, pp. 689-838). La debolezza della posizione di Apel dipende, secondo Habermas, sia dalla sottovalutazione dei limiti della morale post-secolare, la cui declinazione necessita di trarre dall'esperienza della vita comunitaria – e non in modo meramente trascendentale – i contenuti da normare ed, in secondo luogo, dal misconoscimento della tripartizione delle ragioni pratiche da sottoporre al principio **D** che non è possibile in alcun modo ridurre a ragioni morali. Si veda, a tal proposito, S. Rapic, *Normativität und Geschichte. Zur Auseinandersetzung zwischen Apel und Habermas*, Alber Verlag, Freiburg-München 2019.

fronte ad una lettura *pienamente non sottrattiva* del fenomeno della secolarizzazione. Le importanti trasformazioni indotte da quest'ultima, secondo Habermas, avrebbero infatti sostanzialmente determinato uno spostamento dell'*asse* che, nel mondo pre-secolare, reggeva il rapporto tra autorità politica e diritto, un asse *teologico* capace, ad un tempo, di *trascendere* la dimensione mondana in cui questi ultimi erano chiamati ad operare, fornendo loro quel fondamento - ad un tempo etico, morale e pragmatico - in grado di *preservare* la presenza di un *momento* di indisponibilità necessario all'esercizio della giustizia, ciò che rappresentava, ad un tempo, lo *strumento* attraverso cui garantire l'espressione dei potenziali espressivi dei mondi-della-vita e la loro apertura verso una trascendenza decisamente extra-mondana, luogo e fonte del sacro e della religione.

Sotto questo punto di vista, l'Universo pre-secolare era dunque caratterizzato da una piena identificazione tra ragioni espressive e ragioni religiose, il che comportava inevitabilmente una declinazione indifferenziata degli aspetti etici, morali e pragmatici di quella che, con ogni evidenza, rappresentava una ragione metafisica, indissolubilmente legata al sacro ed alla religione. Il fenomeno della secolarizzazione avrebbe invece contribuito a deviare la direzione di quella «*terza freccia*» (metafora con la quale, come visto, Habermas aveva simbolicamente definito il percorso del sacro) che i primi uomini avrebbero puntato nel «vuoto»⁵⁶⁶, in tal modo scoccandola non più in direzione di una trascendenza extra-mondana, ma piuttosto mirando all'obbiettivo intra-mondano della validità discorsiva, frutto dell'accettazione del paradigma *fallibilistico*, ad un tempo condizione necessaria per conservare, sul piano delle istituzioni giuridico-politiche, quel medesimo momento di *indisponibilità* che, in modo sovraordinato, nel mondo pre-secolare era garantito dalla presenza del sacro. Sotto questo punto di vista, l'universo post-secolare è dunque inevitabilmente teso alla distinzione metodologica, sostanziale e post-metafisica, tra ragioni etiche, morali e pragmatiche, esattamente perché ciò che tale distinzione permette di far emergere, tanto sul piano filosofico quanto su quello giuridico-politico, è la stessa possibilità di una validità discorsiva in grado

⁵⁶⁶ J. Habermas, *Verbalizzare il sacro*, cit., p. 74.

di determinare, sul piano operativo, la conservazione argomentata di quel momento di *indisponibilità* che la ragione metafisica, nel suo legame col sacro, non appare più in grado di tutelare. Sicché, e veniamo alla conclusione, il vero portato del fenomeno della secolarizzazione può essere effettivamente individuato nell'inversione della direzione di quella freccia *scoccata* dall'uomo agli albori della storia e che, secondo Habermas, ha reso possibile lo stesso processo di socializzazione. Un'inversione che, simbolicamente, ben rappresenta lo spostamento dell'*asse* su cui reggere e fondare le istituzioni giuridico-politiche del mondo moderno, collocandolo non *al di fuori* dell'uomo ma, piuttosto, al suo *interno* o, per meglio dire, nelle pieghe delle *ragioni discorsive* di quest'ultimo, intimamente ed intrinsecamente aperte alla trascendenza, indicando con tale apertura, si noti bene, anche l'apertura (opzionale, ma pienamente possibile e, dunque, legittima) ad una dimensione schiettamente religiosa che, come osservato, è chiamata secondo Habermas a conservare, nel moderno stato di diritto, uno spazio pubblico e privato e, cosa per nulla secondaria o scontata, la sua dignità teoretico-filosofica.

Concludendo, dunque, è senz'altro possibile sostenere come, nella prospettiva di Habermas, si dia *effettivamente* la possibilità di fondare le istituzioni giuridico-politiche «sull'uomo *in quanto uomo*»⁵⁶⁷ purché, ed è condizione dirimente, si parta dall'assunto per il quale *all'interno* della struttura umana si individui lo spazio per una trascendenza la quale, esprimendosi nella differenziazione tra ragioni pragmatiche, etiche e morali, si candidi concretamente a rappresentare l'asse su cui reggere una convivenza aperta all'esercizio della 'giustizia'. Sotto questo punto di vista, si tratta, per certi versi, di un'apertura in grado di rispondere alle considerazioni di Del Noce relative alla necessità di individuare le possibilità un *oltrepassamento* che non corrisponda alla condizione *attuale* della natura umana: ciò che però a tale prospettiva sembra mancare è piuttosto il riferimento alla negazione della *caduta*, un elemento che, come visto, risultava assai centrale nella ricostruzione del filosofo italiano, dal momento che, come ci prestiamo ad analizzare, nelle

⁵⁶⁷ E. W. Böckenförde, *La nascita dello stato come processo di secolarizzazione*, cit., p. 48.

considerazioni di Habermas, ci troviamo piuttosto di fronte ad un *oltrepasamento* chiamato ad assumere le forme di una progettualità tesa al futuro, nella tensione alla piena realizzazione di quel progetto di autonomia cui, concordemente con l'immaginario della modernità, è destinata ogni singola individualità umana.

§III. LA QUESTIONE DELL' AUTONOMIA

In un testo degli anni '20, Edmund Husserl attribuisce alla cultura moderna l'inedita caratteristica di essere «*fondata sulla ragione autonoma, e unicamente su di essa*»⁵⁶⁸. Tale considerazione si lega strettamente con la definizione husserliana dell'*Illuminismo*, il cui scopo consisterebbe sostanzialmente nel determinare «la chiarificazione dei fini ultimi della vita dell'umanità [e] del senso ultimo del mondo pratico dell'uomo»⁵⁶⁹.

L'associazione tra modernità, principio di autonomia e chiarificazione ultima degli scopi pratici dell'umanità deve naturalmente essere letta in relazione al più ampio progetto fenomenologico, un progetto che coinvolge una declinazione della razionalità pratico-teoretica di tipo sostanzialmente trascendentale che, come è possibile intuire, si differenzia non poco da quella di Habermas⁵⁷⁰. Tuttavia, tali considerazioni husserliane si spingono in qualche modo oltre, dal momento che richiamano anche alla necessità di una «critica radicale» del «mondo pre-dato»⁵⁷¹; una prospettiva, se ben considerata e interpretata, utile a penetrare nelle pieghe della concreta realtà sociale e, in conseguenza di ciò, capace di evidenziare l'intrinseca duplicità della ragione moderna, da un lato intenta ad autocostituirsi sulla base della propria autonoma

⁵⁶⁸ E. Husserl, *Sull'idea di assoluta giustificazione* [Husserliana XXVII - 1989, pp. 105-107], in Id., *L'idea di Europa*, Raffaello Cortina Editore, Milano 1999, p. 113.

⁵⁶⁹ *Ibid.*, p. 115.

⁵⁷⁰ Per questa interpretazione del progetto pratico-teoretico che, secondo Husserl, deve potere essere assegnato e svolto dalla filosofia nella sua moderna declinazione, sia consentito rimandare a P. Marino, *Le radici del tempo. Saggio sull'umanità europea nel pensiero di Edmund Husserl*, ETS, Pisa 2011, soprattutto pp. 99-142, al cui interno è possibile rinvenire un completo apparato bibliografico sul tema.

⁵⁷¹ E. Husserl, *Sull'idea di assoluta giustificazione*, cit., p. 115.

razionalità, dall'altro bisognosa di sottoporsi a questo stesso compito di critica radicale, un compito non meramente teorico, ma piuttosto pratico-operativo. Una duplicità che chiama in causa il rapporto tra *illuminismo e critica* e che, come vedremo, lo stesso Habermas analizza su di un piano metodologicamente differente da quello fenomenologico-trascendentale ma che presenta non poche affinità concettuali con la lettura husserliana della modernità⁵⁷².

Come già accennato, in uno dei suoi lavori di maggiore spessore teoretico, Habermas individua il tratto essenziale della modernità nella capacità di «attingere la sua propria normatività da se stessa»⁵⁷³. Questa affermazione assume una portata particolarmente rilevante se associata alla considerazione per la quale la cultura moderna prende forma attraverso una radicale rivisitazione critica delle categorie temporali del passato e del futuro: vale a dire che tra l'umanità moderna e ciò che storicamente l'ha preceduta si sarebbe consumata una frattura, a partire dalla quale essa stessa avrebbe preso a considerare il proprio futuro nell'orizzonte progettuale del proprio presente vivente e non sulla scorta di un progetto già scritto e prestabilito secondo i canoni della tradizione e, dunque, del passato⁵⁷⁴. In conseguenza di ciò, l'uomo moderno sarebbe chiamato ad una continua rivisitazione critica del proprio progetto esistenziale, rivisitazione che si sostanzierebbe da ultimo nel «rinnovamento continuato» di

⁵⁷² Indice di tale affinità è senz'altro l'interpretazione e l'utilizzo della nozione husserliana di *Lebenswelt* che, come abbiamo già avuto modo di notare, attraversa l'intera produzione di Habermas. Ad essa è infatti dedicato l'intero cap 6 di J. Habermas. *Teoria dell'agire comunicativo* [1981] Il Mulino, Bologna 2017. Per la riflessione husserliana sulla *Lebenswelt* si veda E. Husserl, *La Crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale* [Husserliana VI – 1954], Il Saggiatore, Milano 1997. A proposito del rapporto tra Habermas e Husserl, si veda, infine M. Russel, *On Habermas's Critique of Husserl*, in «Husserl Studies», Vol. 27, 1, 2011, pp. 41-62.

⁵⁷³ J. Habermas, *Il discorso filosofico della modernità*, cit., p. 7.

⁵⁷⁴ *Ibid.*, p. 5 e ss. Si veda quanto scrive, a tal proposito, Koselleck: «L'età moderna conferisce all'intero passato una qualità *cosmico-storica* [...]. La diagnosi del tempo nuovo e l'analisi delle ere passate corrispondono una all'altra (R. Koselleck, *Vergangene Zukunft*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M. 1979, p. 314). Si vedano anche le pagine seguenti, nelle quali l'autore delinea più specificamente il rinnovato rapporto tra passato e futuro nella prospettiva del moderno. Non sfugge come una tale analisi si trovi sostanzialmente concorde con le tesi di Taylor, Böckenförde e Del Noce i quali, come visto, leggono tale inedita trasformazione, pur collocandola in momenti diversi, secondo il paradigma dell'*immanenza*. Fra tutti gli autori da noi affrontati, a ben vedere, solamente Schmitt conserva una lettura sostanzialmente *continuistica* di tale trasformazione.

quella stessa frattura all'interno della quale ha preso forma la sua identità storica e culturale⁵⁷⁵.

Per chiarirne meglio la portata storico-concettuale, Habermas ricorre ad una rilettura critica di alcune pagine hegeliane che individuano, nelle pieghe di questa frattura, la nascita di tre figure concettuali ben precise: l'*individualismo*, il *diritto alla critica* e l'*autonomia dell'azione*, figure che, a loro volta, prendono forma in relazione all'elevazione idealistica della soggettività a principio fondante della stessa razionalità moderna e dello stesso idealismo⁵⁷⁶. È infatti Hegel, e Habermas non manca di sottolinearlo, il primo ad indicare nella prospettiva *autonormativa* della modernità un problema di carattere esplicitamente filosofico ed è sempre Hegel ad individuare nell'autorelazione del soggetto il percorso speculativo attraverso cui la modernità avrebbe dovuto e potuto portare a realizzazione il proprio progetto normativo, sanando e valorizzando l'inedita esperienza di una frattura storica così potente e radicale⁵⁷⁷.

Tuttavia, proprio il percorso intrapreso dalla razionalità occidentale a partire dall'idealismo avrebbe contribuito a rivelarne la doppia valenza: infatti, pur essendo quest'ultima sorta all'insegna delle istanze di critica radicale, di autonomia ed individualismo, ha finito per essere declinata secondo il paradigma

⁵⁷⁵ «Il mondo nuovo, moderno, si distingue dall'antico in quanto si apre al futuro; perciò il nuovo cominciamento epocale si ripete e si perpetua in ogni momento del presente che generi da se stesso il nuovo. [...] Un presente che si intende a partire dall'orizzonte dell'età moderna [...] deve rieseguire come *rinnovamento continuato* quella frattura che essa ha compiuto col passato (J. Habermas, *Il discorso filosofico della modernità*, cit., p. 7).

⁵⁷⁶ «Secondo Hegel l'età moderna è caratterizzata in generale da una struttura dell'autorelazione, che egli chiama soggettività. [...] In questo contesto l'espressione 'soggettività' comporta soprattutto quattro connotazioni: a) *individualismo*: nel mondo moderno la peculiarità infinitamente particolare fa valere le proprie pretese; b) *diritto alla critica*: il principio del mondo moderno esige che ciò che ciascuno deve riconoscere si mostri a lui come un che di legittimo; c) *autonomia dell'agire*: è proprio del mondo moderno che noi ci consideriamo responsabili di quello che facciamo; d) infine, la *filosofia idealistica* stessa» (*ibid.*, pp. 17-18).

⁵⁷⁷ «Hegel per primo eleva a problema filosofico quel processo di distacco della modernità dalle suggestioni normative del passato, che non rientrano in essa. [...] Hegel concepisce come "fonte del bisogno della filosofia" l'inquietudine derivante dal fatto che una modernità priva di modelli deve stabilizzarsi uscendo dalle scissioni che essa stessa ha provocato. Quando la modernità si desta alla coscienza di se stessa, nasce un bisogno di autoaccentramento, che Hegel intende come bisogno di filosofia: egli ritiene infatti che la filosofia si trovi di fronte al compito di cogliere il proprio tempo e cioè [...] l'era moderna, nel pensiero» (*ibid.*, pp. 16-17).

unilaterale di un razionalismo meramente speculativo, soggettocentrico ed oggettivante che avrebbe giustificato ed in qualche modo anche supportato e, per certi versi, determinato lo sviluppo di un processo sociale di razionalizzazione e dominio teso alla paradossale negazione di queste medesime istanze, piuttosto che alla loro realizzazione: in questo senso, dunque, i principi sui quali l'uomo moderno avrebbe inteso costruire la propria identità - *individualità, diritto alla critica ed autonomia dell'azione* - avrebbero finito per essere inglobati all'interno di una razionalità anonima e meccanizzata, volta a distruggerne, annientarne e 'controllarne' i potenziali progettuali e comunicativi⁵⁷⁸.

Sotto questo punto di vista, Habermas si distanzia decisamente da quelle teorie che, configurandosi come critiche radicali della modernità filosofica e che, pur conservando, a suo avviso, il merito di metterne bene in luce i limiti, finiscono per estendere la critica dall'unilateralità della ragione alla razionalità in se stessa, assumendo in tal modo una prospettiva decisamente contraddittoria e, soprattutto, dimenticando quelle che, a suo giudizio, appaiono invece come «promesse non mantenute» della modernità⁵⁷⁹. Piuttosto, a suo giudizio, si tratta

⁵⁷⁸ *Ibid.*, p. 52 e ss. L'analisi, che non possiamo seguire dettagliatamente in tutti i suoi passaggi, intende mettere in luce questa declinazione della razionalità moderna attraverso le considerazioni di quei pensatori che, seguendo differenti e articolati percorsi, da Nietzsche a Foucault, hanno prospettato il radicale superamento del paradigma illuministico, caratterizzandosi come critiche della ragione stessa principalmente nelle forme della dialettica negativa, del decostruzionismo e del metodo genealogico. Si vedano, a tal proposito le pp. 52-296.

⁵⁷⁹ «La critica radicale della ragione paga per il congedo dalla modernità un alto prezzo. Per prima cosa questi discorsi non possono, né vogliono rendere conto della propria collocazione. Dialettica negativa, genealogia, decostruzione si sottraggono in maniera analoga a quelle categorie, in base alle quali il sapere moderno si è differenziato [...]. Vi è dunque un'incongruenza anche fra queste 'teorie', che elevano pretese di validità soltanto per smentirle, e il tipo della loro istituzionalizzazione nell'impresa scientifica» (J. Habermas, *Il discorso filosofico della modernità*, cit., p. 336). Accanto a questa considerazione - che è di carattere metodologico perché sottolinea come una critica radicale della ragione debba comunque appoggiarsi sulle forme espressive della razionalità per veicolare i propri contenuti e suggerisce come ciò dovrebbe quantomeno comportare la *falsificazione* delle pretese istanze di radicalità - ne incontriamo una di carattere contenutistico: «Con questo principio della modernità non vengono respinte soltanto le conseguenze vulneranti di un autoriferimento oggettivante, bensì anche quelle *altre* connotazioni, che un tempo la soggettività aveva portato con sé come promesse non mantenute: la prospettiva di una prassi autocosciente, nella quale l'autodeterminazione solidale di tutti dovrebbe potersi collegare con l'autentica realizzazione di ciascun singolo. Viene respinto appunto ciò che una modernità che si rende conto di se stessa

di individuare e correggere i limiti di questa errata ed unilaterale comprensione della soggettività moderna e della frattura da questa provocata, per la cui analisi e ricomposizione non serve, come voleva Hegel, ricorrere alla mera funzione speculativa e riflessiva della soggettività (quella che potremmo definire quale ‘formula’ dell’*autocoscienza*), ma occorre piuttosto prendere in considerazione il valore dei potenziali *comunicativi* da essa liberati, perseguendo la via di estrapolare, dalle pieghe del mondo moderno, le forme di una razionalità comunicativa, e dunque performativa, in grado di affrontarne la complessa contraddittorietà⁵⁸⁰. Le critiche radicali della ragione, infatti, mettono tra parentesi un elemento centrale che proprio la prospettiva dell’*agire comunicativo* contribuisce a mettere in luce, vale a dire che la ragione soggettocentrica è in realtà il «prodotto di una scissione ed usurpazione» di quei potenziali comunicativi che per essere «dispiegati e deformati» secondo la prospettiva del dominio e del controllo sociale, dovevano comunque essere stati generati nell’ambito dei mondi della vita della stessa modernità⁵⁸¹. Una condizione senza dubbio «paradossale» che impone di prendere in considerazione «l’ambivalenza» di quei mondi della vita che, precedendo la declinazione strettamente concettuale della razionalità del moderno, ne

aveva una volta inteso con i concetti di autocoscienza, autodeterminazione ed autorealizzazione» (*ibid.*, p. 337).

⁵⁸⁰ «Se per un momento possiamo presupporre quel modello dell’*agire* orientato verso l’intesa [...], allora non è più privilegiato quell’atteggiamento oggettivante, in cui il soggetto conoscente orienta se stesso come ad entità nel mondo. Nel paradigma dell’intesa è fondamentale piuttosto l’atteggiamento performativo dei partecipanti all’interazione, che coordinano i loro piani d’azione, intendendosi reciprocamente su qualcosa nel mondo. [...] Questo sistema di partecipanti ad un’interazione linguisticamente mediata rende possibile una relazione del soggetto con se stessa *diversa* da quella puramente oggettivante» (*ibid.*, p. 299).

⁵⁸¹ «Tanto la messa a disposizione cognitivo strumentale di una natura (e società) oggettivata, quanto l’autonomia gonfiata narcisisticamente (nel senso dell’autoaffermazione razionale in vista del fine) sono momenti *derivati*, che si sono autonomizzati rispetto alle strutture comunicative del mondo della vita, cioè dell’intersoggettività dei rapporti di intesa e rapporti di reciproco riconoscimento. La ragione soggettocentrica è *prodotto di una scissione e usurpazione*, e precisamente di un processo sociale nel cui corso un momento subordinato assume il posto del tutto. [...] Il potenziale comunicativo della ragione nel decorso della modernizzazione [...] viene al contempo *dispiegato e deformato*» (*ibid.*, pp. 316-317).

rappresentano a tutti gli effetti il fondamento e, al tempo stesso, la possibilità di intrinseco rinnovamento⁵⁸².

L'orizzonte entro cui si muove l'espressione comunicativa dei mondi della vita della società moderna è sostanzialmente quella della differenziazione: non solo, infatti, i differenti campi della comunicazione e del sapere, unitamente alle corrispondenti sfere di valori, sono andate sempre più specializzandosi ed autonomizzandosi ma, soprattutto, questi ultimi si sono radicalmente differenziati dalla comunicazione quotidiana⁵⁸³. Di fronte a questo scenario, il compito di ricomposizione che Hegel attribuiva al pensiero speculativo e filosofico deve piuttosto essere affidato ad una «ragione incarnata nell'evento mediatore della prassi sociale», che sia in grado di tenersi lontana tanto dalla deriva totalizzante del pensiero soggettocentrico e speculativo, quanto dall'intrusione violenta e vulnerante di una ragione meramente tecnico-strumentale ed oggettivante, essendosi la prima dimostrata decisamente impotente, anzi dannosa, nell'esercizio del compito assegnatole dal pensiero filosofico idealistico e rappresentando la seconda il vero pericolo da cui guardarsi⁵⁸⁴.

⁵⁸² Si veda quanto scrive Habermas: «Io vorrei insistere che la ragione comunicativa è direttamente intrecciata nel processo di vita sociale in quanto gli atti di intesa assumono il ruolo di un meccanismo di coordinamento dell'azione. L'intreccio delle azioni comunicative si nutre di risorse del mondo della vita e al contempo assume il ruolo di un meccanismo di coordinamento dell'azione» (*ibid.*, p. 317). Si vedano, a tal proposito, J. Flynn, *System and Lifeworld in Habermas' Theory of Democracy*, in «Philosophy and Social Criticism», vol. 40, 2, 2014, pp. 205-2014; J. Kärtner, *Jürgen Habermas' Handlungs-und System/Lebenswelt-Theorie- Die Utopie der Freiheit*, in Id., *Die Freiheit der Sociologie: Der Grundbegriff der Moderne und die Soziologische Theoriebildung*, Velbrück GmbH Bücher & Medien, Weilerswist 2016, pp. 77-176 e K. P. Müller, *Rationalität und Lebenswelt*, in «Aufklärung & Kritik», vol. 58, 3, 2016, pp. 96-113.

⁵⁸³ «Nell'agire comunicativo [...] il momento creativo della costituzione linguistica del mondo costituisce una *sindrome* con i momenti cognitivo-strumentali, pratico-morali ed espressivi delle funzioni linguistiche intramondane dell'esposizione, della relazione interpersonale e dell'espressione soggettiva. Nella modernità da ciascuno di questi momenti si sono differenziate 'sfere di valori' – cioè da un lato arte, letteratura e una critica specializzata in questioni di gusto sull'asse del *dischiudimento del mondo*, e dall'altro discorsi che risolvono problemi, specializzati in questioni di verità e di giustizia, sull'asse dei *processi intramondani di apprendimento*. Questi sistemi [...] si sono distaccati tanto più ampiamente dalla comunicazione quotidiana, quanto più strettamente e unilateralmente si sono addentati in una sola funzione linguistica e in un unico aspetto di validità (J. Habermas, *Il discorso filosofico della modernità*, cit., pp. 338-339).

⁵⁸⁴ *Ibid.*, p. 340.

Assunta in questa prospettiva, la frattura che la modernità ha messo in atto rispetto al proprio passato viene in realtà a concretizzarsi, ancora una volta, nelle forme di una frattura *interna*: la tensione autonormativa dell'uomo moderno, infatti, traendo forza da una trasformazione interna ai potenziali comunicativi insiti nei mondi-della-vita che, a loro volta, si sono configurati sin da subito nelle forme di una estrema differenziazione comunicativa, rischia di essere sterilizzata ed annichilita da questa stessa differenziazione, la quale, inevitabilmente, porta con sé il rischio di una razionalità meramente tecnica e specialistica, vale a dire, in ultima istanza, meramente strumentale. In conseguenza di ciò, non può essere di alcuna utilità riportare ad un unico *codice* espressivo le molteplicità e pluralità di linguaggi a loro volta stratificati nei differenti ambiti di validità e giustificazione (in ciò, come si può agevolmente cogliere, consisteva la risposta idealistica e, più in generale, di tutte le filosofie fondate sul primato della coscienza, ai problemi della modernità), né tradurre questi ultimi sul piano intersoggettivo di un linguaggio *privato* di tale differenziazione⁵⁸⁵, dal momento che entrambi i procedimenti, peraltro decisamente impossibili, comporterebbero, tanto sul piano teorico che su quello pratico, la rinuncia alle promesse di autonomia e liberazione della modernità che, proprio in questa tensione e differenziazione, hanno trovato modo di prendere forma; piuttosto, si tratta di ricondurne la produzione all'interno dell'orizzonte *intramondano* di quei mondi-della-vita in cui trovano espressione i potenziali comunicativi organizzati secondo la prospettiva della «società, della cultura e della personalità»⁵⁸⁶.

Si tratta di un compito di ricomposizione che, per l'appunto, Habermas indica esplicitamente quale «contenuto normativo della modernità»⁵⁸⁷ e che si sostanzia, come già detto, nella necessità, per certi versi storicamente inedita, di individuare una mediazione concreta e virtuosa tra agire comunicativo ed agire strategico; una mediazione che, dunque, oltre a chiamare in causa l'altrettanto inedita attribuzione di un ben preciso compito al diritto e alle istituzioni politico-

⁵⁸⁵ Questo, in fin dei conti, il giudizio di Habermas in merito alle critiche radicali della ragione moderna (*ibid.*, p. 339 e ss.)

⁵⁸⁶ *Ibid.*, p. 342 e ss.

⁵⁸⁷ *Ibid.*, p. 348 e ss.

giuridiche, passa inevitabilmente attraverso il riconoscimento della concreta differenziazione e localizzazione della stessa *razionalità discorsiva*. Ma ancora più rilevante è l'orizzonte entro il quale tale compito normativo è in grado di prendere forma, dal momento che, sotto questo punto di vista, la pluralità delle ragioni espressive attraverso cui si rende manifesta la moderna razionalità attraversa un *rivolgimento* per certi versi definitivo: si tratta infatti del passaggio da una prospettiva *eteronoma* ad una prospettiva *autonoma*, i cui contorni Habermas definisce in modo decisamente netto e preciso. Se, infatti, come già chiarito, nel mondo pre-secolare, il ruolo svolto dal sacro e della religione era proprio quello di tenere agganciate le modalità espressive dell'*intesa* e dell'*integrazione* sociale secondo una declinazione di tipo metafisico, ad un tempo ontologica e cosmologica⁵⁸⁸, in tal modo assecondando una prospettiva sostanzialmente teologica la quale non poteva che assumere le forme dell'*eteronomia*, la rivoluzione della modernità, come osservato acutamente da Castoriadis, la cui riflessione è decisamente diversa da quella di Habermas ma che, per certi versi, con essa si interseca virtuosamente, avrebbe invece realizzato il superamento di tale *legame*, riconoscendo il carattere originariamente «autoistituito» delle istituzioni giuridico-sociali, riconoscimento a sua volta realizzato sostituendo alla prospettiva eteronoma dell'approccio teologico-religioso il «progetto dell'autonomia» individuale e collettiva⁵⁸⁹. Una trasformazione che è effettivamente all'origine del *trasferimento* delle istanze di intesa e comunicazione nella sfera dell'azione morale individuale e, in

⁵⁸⁸ J. Habermas., *Il pensiero post-metafisico*, cit., pp. 32-35.

⁵⁸⁹ Cfr. C. Castoriadis, *Il progetto dell'autonomia* [1964], in Id., *L'enigma del soggetto*, Ed. Dedalo, Bari 2011, pp. 165-180, in merito alla coniugazione moderna del progetto di autonomia e pp. 9-30 in relazione al superamento della condizione intrinsecamente *eteronoma* della tradizione religiosa. La prospettiva di Castoriadis, pur essendo di molto differente da quella di Habermas, presenta degli spunti interessanti proprio in relazione alla centralità che assegna all'autonomia, nonché al carattere autoistituito della società e delle sue regole politico-giuridiche. Si veda, a tal proposito, lo stesso J. Habermas, *Il discorso filosofico della modernità*, cit., pp. 327-335, nelle cui pagine lo studioso di Francoforte, pur contestando a Castoriadis l'assenza di un paradigma di *validità* che risulti in grado di legittimare, sorreggere e motivare quel progetto di autonomia che pure lo stesso filosofo propone, non manca di riconoscerli uno spazio autonomo all'interno del discorso filosofico della modernità. Si vedano, a tal proposito, F. Ciaramelli, *Lo spazio simbolico della democrazia*, cit., pp. 142-196, in parte incentrato sulla ricezione habermasiana del pensiero di Castoriadis e Id., *Postfazione. La creazione dell'autonomia e i suoi presupposti*, in C. Castoriadis, *L'enigma del soggetto*, cit., pp. 289-309.

conseguenza di ciò, non solo di quell'inedita scissione e polarizzazione tra l'azione tesa all'integrazione sociale e l'azione finalizzata all'intesa di cui, come visto, ci parla Habermas e che, significativamente, Questi assume, da un lato, quale causa dello sganciamento della vita individuale dalle forme gerarchiche che ne tenevano avvinti i potenziali comunicativi ed espressivi ad un immutabile piano ontologico e, dall'altro, quale potenziale distruzione di quegli argini necessari a *limitare* il campo dell'azione tesa al successo e all'integrazione, ma anche della stessa differenziazione dei codici espressivi del mondi-della-vita, in tal mondo chiamati ad assecondare una pluralità portatrice, ad un tempo, di istanze di *liberazione* e di istanze di meccanizzazione tecnica e controllo.

Letta in questa prospettiva, dunque, la rivoluzione della modernità può essere interpretata nell'ottica di un duplice processo di *liberazione*, un processo a sua volta carico di una certa *ambivalenza*: se, infatti, da un lato, i potenziali comunicativi dei mondi-della-vita hanno potuto rivendicare la loro autonomia rispetto alle regole e alle gerarchie della società pre-secolare, grazie al rifiuto e al superamento del *legame* tra sacro e metafisica che ne interpretava, *ontologicamente*, le esigenze, al tempo stesso questi stessi potenziali sono diventati inevitabilmente preda delle istanze di razionalizzazione, tecnicizzazione, dominio e burocratizzazione insite nell'agire finalizzato al successo, in tal modo rivelando l'intrinseca vulnerabilità di quella rivoluzione culturale che ha inteso mettere al centro della propria progettualità razionale, e dunque, ad un tempo, filosofica, politica e sociale, l'individuo con le sue istanze di critica radicale e di autonomia; di tale condizione, i rischi connessi al processo di differenziazione di cui abbiamo detto in precedenza non rappresentano che la ricaduta pratica, una ricaduta che, effettivamente, ben si presta ad essere definita secondo la categoria schmittiana della *neutralizzazione*, nonché attraverso quella, cara a Del Noce, del nichilismo anassilogico.

In tale prospettiva, dunque, le stesse istanze di liberazione della modernità si sono trovate, sin dal principio, esposte al rischio di un'intima dissoluzione. Si è già visto come, per certi versi, secondo la prospettiva di Habermas, la risposta a tale *rischio* passi attraverso l'attribuzione di un preciso compito al diritto, un compito che abbiamo cercato di individuare nell'ottica di

una apertura di quest'ultimo ad una *trascendenza* discorsiva. In questa sede, ci interessa invece chiarire, brevemente, come la presenza di tale polarizzazione, dimostrandosi effettivamente intrinseca alla svolta epocale della modernità, si dimostri, proprio per questo, anch'essa indice di una apertura ad una innovativa declinazione della trascendenza e nient'affatto indice di una claustrofobica chiusura immanentistica neutralizzante. Se, infatti, la *cifra* del moderno può essere individuata nel passaggio da una prospettiva ontologico-metafisica ad una dimensione razionale di tipo discorsivo, è altrettanto possibile leggervi il passaggio da una prospettiva che collocava la *trascendenza* sul piano dell'assoluto ad una concezione che ne individua e *scova* il valore sul piano di una rinnovata *razionalità*, una razionalità che, assecondando il modello *fallibilistico*, non miri in alcun modo a *sostituirsi* al sacro, vale a dire, secondo la ricostruzione di Del Noce, ad *oltrepassarlo*, ma che, piuttosto intenda ereditarne la medesima funzione di *liberazione*, intimamente connessa all'espressione, intrinsecamente plurale e differenziata, di quei potenziali comunicativi insiti nei mondi-della-vita. In tale prospettiva, questo il punto a nostro giudizio decisivo, all'assenza di risposte *assolute* quali erano, a tutti gli effetti, quelle proposte dal pensiero metafisico (assolute in quanto, secondo il discorso di Taylor, sciolte dal *legame* con l'immanenza o, schmittianamente, dalle leggi 'naturalistiche' che regolano quest'ultimo o, ancora, seguendo le riflessioni di Del Noce, in quanto da collocarsi sul piano extra-mondano di una trascendenza *verticale*) deve poter essere contrapposta una loro maggiore *razionalità*; il che ci riporta a quello che, opportunamente, è stato definito il «problema dell'*Aufklärung*» e «della filosofia moderna»⁵⁹⁰, dal momento che, di questa dimensione razionale, occorre chiarire ulteriormente i contorni.

Come visto, ad Habermas non sfuggono né la duplice natura della razionalità moderna, né le fratture storico-cognitive determinate dall'Illuminismo e, più generalmente, dal pensiero secolarizzato (e secolarizzante); al contrario, come visto, l'intera sua riflessione intende collocare e risolvere tale duplicità all'interno di quella «controfattura»

⁵⁹⁰ M. Foucault, *Illuminismo e critica* [1978], Donzelli Editore, Roma 1997, p. 49.

comunicativa presente sin dal principio nelle pieghe del progetto del moderno⁵⁹¹. Una dialettica in qualche modo interna all'Illuminismo che il filosofo di Francoforte tematizza evidenziandone effettivamente il valore in relazione a quel progetto di autonomia che Egli stesso indica quale principale portato e conseguenza delle rivoluzioni del moderno. In tal senso, questo il punto importante, se l'etica del discorso risponde alla necessità di far emergere i potenziali espressivi e comunicativi dei mondi-della-vita, le condizioni per la realizzazione di tale progetto non possono che apparire intimamente ancorate ad una prospettiva di tipo *auto-normativo*, ciò che effettivamente, come abbiamo visto nel paragrafo precedente con dovizia di particolari, rappresenta la condizione *metodologica* atta a fare emergere la possibile validità di una *trascendenza* discorsiva con tutte le necessarie ricadute giuridico-istituzionali che ciò comporta.

A tal proposito, appare particolarmente penetrante la «strana lezione»⁵⁹² tenuta da Michel Foucault nel 1978 presso la *Société Française de Philosophie*, nelle cui pagine la frattura interna all'Illuminismo è piuttosto ricondotta alla distinzione tra «atteggiamento critico» e «questione critica»⁵⁹³, laddove il primo rappresenterebbe l'autentico portato dell'opposizione *interna* al «processo di governamentalizzazione della società» moderna⁵⁹⁴ ed il secondo la prospettazione di un compito critico di autolimitazione condotto nell'ottica, sostanzialmente normativa, dell'autonomia⁵⁹⁵. In tale prospettiva, che naturalmente è profondamente diversa da quella proposta da Habermas e a cui sarebbe opportuno dedicare delle riflessioni autonome, non ci troveremmo pertanto di fronte al superamento dall'*eteronomia* in favore dell'*autonomia*, quanto piuttosto di fronte allo slittamento del paradigma di governo dalla prospettiva metafisico-religiosa a quella di un'etica secolarizzata, paradigma cui, questo il punto, il progetto autonormativo del soggetto moderno rischierebbe di aderire pienamente e rispetto al quale il pensiero filosofico sarebbe piuttosto

⁵⁹¹ Cfr. J. Habermas, *I discorsi filosofici della modernità*, cit., p. 297.

⁵⁹² Così lo stesso Habermas (*ibid.*).

⁵⁹³ M. Foucault, *Illuminismo e critica*, cit., p. 61.

⁵⁹⁴ *Ibid.*, p. 41

⁵⁹⁵ *Ibid.*, p. 36 e ss., p. 40 e ss., p. 51 e ss., p. 61 e ss.

chiamato ad esercitare un *atteggiamento* critico. Il che, del tutto indipendentemente dal valore attribuibile a tali considerazioni, è senz'altro indice del fatto che il *sensu* ed il *significato* del progetto di autonomia del moderno, per come lo descrive Habermas, devono essere ulteriormente approfonditi al preciso scopo di individuare un più concreto ed effettivo punto di raccordo tra l'espressione dei potenziali vitali dei mondi-della-vita ed il progetto di liberazione ed autonomia che sono chiamati a realizzare; un punto di raccordo che, in ultima istanza, non risieda semplicemente su di un piano meramente *normativo*, ovvero sia, per quanto ci sembra di poter desumere, meramente *deontologico*.

La necessità di tale approfondimento deriva, dunque, a nostro giudizio, da due elementi: il primo, direttamente desumibile dalla considerazione di Foucault, si fonda sul legittimo dubbio che proprio l'attivazione moderna del progetto di autonomia comporti, e non solo nel senso della difficoltà interna cui già alludeva Habermas, l'inevitabile subordinazione del soggetto umano a quel processo di *governamentalizzazione* cui contrapporre una critica radicale la quale, in ultima istanza, per ragioni che ben si comprendono, non potrebbe certamente essere condotta ricorrendo alla filosofia dell'*agire comunicativo*; il secondo deriverebbe piuttosto dal fatto che la collocazione del progetto di autonomia del moderno all'interno di una prospettiva puramente *deontologica* altro non significherebbe che assumerne i contorni all'interno di quel *normativismo* che lo stesso Schmitt evocava quale conseguenza del processo di secolarizzazione e che, questo il punto dolente, nella speculazione kelseniana, come abbiamo avuto modo di notare, era accompagnato da una concezione relativistica e, soprattutto, meramente positivista del diritto e della legge; ciò che, come noto, lo stesso Habermas mostra di avversare non poco. Al tempo stesso, ed è una conseguenza ancora più significativa, se il progetto di autonomia del moderno assumesse i contorni di un mero *valore* proprio allo scopo di superare tale *a-valutatività*, non potrebbe senz'altro che essere attratto dalla *logica* 'del' *valore*, in tal modo svelandosi, ad un tempo, come arbitrario e tirannico e, in ogni caso, assolutamente inefficace.

Sotto questo punto di vista, a nostro personalissimo giudizio e proprio nello spirito di rispondere concretamente a tali difficoltà, l'etica del discorso rischia di apparire insufficiente per due ordini di motivi. Il primo di essi concerne l'assenza di un'interpretazione approfondita dei *significati* relativi al progetto di autonomia nel moderno che, ancorati come appaiono, ed inevitabilmente, alla prospettiva del *giusto*, difettano, per certi versi di una descrizione *contenutistica*. Come osservato da Ricoeur, infatti, solamente «una fenomenologia dell'uomo capace», vale a dire fondata sulla distinzione tra prospettiva identitaria e prospettiva narrativa - ciò che, come noto, lo stesso filosofo francese definisce, in modo decisamente brillante, il passaggio dall'*identità* all'*ipseità*⁵⁹⁶ -, può essere in grado di spezzare realmente quello che (citiamo per l'*ennesima* volta, scusandocene con il lettore, una espressione che riteniamo non solo altrettanto brillante ma decisamente illuminante, per come descrive il *problema* della modernità secolarizzata), lo stesso Ricoeur definiva «cerchio magico della rappresentazione»⁵⁹⁷ e che gli autori da noi citati nella prima parte di questo lavoro assumono effettivamente quale *cifra*, effettivamente *claustrofobica*, della modernità secolarizzata. Per certi versi, lo si coglie agevolmente, anche l'etica del discorso si propone come obiettivo tale superamento. Tuttavia, se la prospettiva normativa, e qui Habermas ha certamente ragione, segna un punto di vantaggio rispetto a quella ermeneutico-interpretativa in merito alla possibilità di individuare alcuni criteri di validità discorsiva⁵⁹⁸, altrettanto non si può dire della riduzione delle questioni ermeneutiche – ed etiche - a meri strumenti dell'*autorischiaramento* individuale o comunitario⁵⁹⁹. Piuttosto, queste ultime attraversano dall'*interno* la dialettica del discorso filosofico del moderno ed incidono sul piano giuridico-politico istituzionale non meno che su quello individuale e comunitario. Sotto questo punto di vista, ed è interessante notare come la questione fosse già presente nelle pagine della diatriba tra Habermas e Gadamer sul metodo delle scienze sociali (diatriba relativa al rapporto tra critica ed interpretazione o, ad essere più precisi, tra analisi critica e comprensione

⁵⁹⁶ Cfr. P. Ricoeur, *Percorsi del riconoscimento*, cit., pp. 107-22.

⁵⁹⁷ *Ibid.*, p. 67.

⁵⁹⁸ Cfr. J. Habermas, *Etica del discorso*, cit., p. 13 e ss., pp. 31-38 e p. 45 e ss.

⁵⁹⁹ Cfr. J. Habermas, *Teoria della morale*, cit., p. 109 e ss, p.114 e ss.

storico-ermeneutica)⁶⁰⁰, il rischio è che il progetto di autonomia imbrigli la soggettività moderna al punto di rinchiuderla in una forma, rinnovata ma non meno pericolosa (forse di più, in quanto, di per sé, svuotata di contenuti), di *identitarismo*, annullando quella prospettiva interna di trascendenza che pure intende salvaguardare: ci troveremmo cioè di fronte ad una sorta di *parvenza* comunicativa, attraverso cui passerebbero piuttosto i contenuti di una critica sostanzialmente autoreferenziale e per questo motivo cieca di fronte alle *differenze* e pluralità che intende tutelare. In questo senso, dunque, è necessario ancorare i significati del progetto di autonomia del moderno alla struttura del soggetto chiamato a realizzarla, vale a dire, porsi la domanda relativa alla *natura* del soggetto secolare.

L'altra difficoltà, altrettanto importante, è invece legata al rapporto tra etica del discorso ed ontologia politico-sociale. Si è visto, per quanto rapidamente, come Habermas contesti alla prospettiva di Castoriadis l'assenza di un criterio di validità in grado di fondare la teoria dell'istituzione immaginaria della società: a suo giudizio, in sostanza, tale prospettiva risulterebbe di per sé priva di quella trascendenza interna capace di fornire una *bussola* discorsiva al progetto di autonomia che lo stesso Castoriadis lega intimamente all'esperienza della modernità⁶⁰¹. Ciò che però sembra in qualche modo sfuggire ad Habermas è che tale limite - al cui proposito non è possibile, in questa sede, argomentare ulteriormente se non sottolineando che i dubbi di Habermas ci sembrano essere ampiamente fondati - non intacca di per sé l'acquisizione per la quale a monte di tale progetto si celino operazioni di tipo simbolico-immaginario la cui analisi contribuisce a svelare il carattere ad un tempo *istituente* ed *autoistituito* della società e, con essa, delle sue articolazioni giuridico-politiche⁶⁰². Da questo punto

⁶⁰⁰ Cfr. H. G. Gadamer, *Retorica, Ermeneutica e Critica dell'ideologia. Osservazioni critiche su Verità e metodo* [1967], in Id., *Verità e metodo*, Vol. 2, Bompiani, Milano 1996, pp. 225-44 e J. Habermas, *Agire comunicativo e logica delle scienze sociali* [1967], Il Mulino, Bologna 1980, pp. 220-253 e pp. 281-317.

⁶⁰¹ Cfr. J. Habermas, *Il discorso filosofico della modernità*, cit., pp. 327-335.

⁶⁰² Cfr. C. Castoriadis, *L'istituzione immaginaria della società* [1979], Bollati Boringhieri, Torino 1995, soprattutto pp. 73-114. Sul tema dell'ordine simbolico e istituito della società e delle istituzioni giuridico-politiche, si veda l'interessante lavoro di F. Ciaramelli, *L'ordine simbolico della legge e il problema del metodo*, Giappichelli, Torino 2021,

di vista, assume un certo rilievo l'osservazione di Castoriadis secondo cui «l'enigma della società eteronoma e l'enigma della religione sono in massima parte un solo e medesimo enigma»⁶⁰³, proprio perché richiama alla necessità di legare il processo di secolarizzazione ed il progetto di autonomia che ha preso piede nel mondo moderno sul piano di operazioni simboliche⁶⁰⁴. Anche tale

esplicitamente incentrato sul rapporto tra ordine simbolico e validità in relazione alla creazione del diritto e delle leggi.

⁶⁰³ C. Castoriadis, *Istituzione della società e religione* [1982], in Id., *L'enigma del soggetto*, cit., p. 28.

⁶⁰⁴ Cfr. C. Castoriadis, *L'istituzione l'immaginario*, cit., pp. 84-95 e Id., *Il progetto dell'Autonomia* [1965], in Id., *L'enigma del soggetto*, cit., pp. 165-180. Operazioni simboliche la cui portata sembra però andare, da un lato, ben oltre la mera sottrazione, dal momento che il moderno non si risolve effettivamente nel superamento della società eteronoma ma anche, cosa ben più complessa, ben oltre la stessa discontinuità perché, per altro verso, il moderno, conservando di fatto il carattere dell'eteronomia, dimostrerebbe una certa continuità con il mondo pre-secolare. Una continuità diversa da quella intravista da Habermas perché volta, se così possiamo esprimerci non senza qualche forzatura ermeneutica, a conservare le gerarchie del mondo metafisico e per nulla a rimarcare la presenza di un momento di indisponibilità intrinseco alla produzione del diritto. In questa lettura, diversamente da quella, brevemente citata, di Foucault, l'ambiguità del moderno non risiederebbe tanto all'interno del progetto di autonomia, quanto piuttosto al suo esterno. Resterebbe cioè da fare i conti non tanto con gli elementi, per così dire, repressivi dell'autonomia, quanto piuttosto con un immaginario simbolico socialmente solidificato che ad essa si contrappone inevitabilmente e che, qui il punto interessante, si dimostra tutt'uno con la permanenza dell'elemento religioso. Sotto questo punto di vista, il rapporto tra ontologia politica e «pensiero istituyente» può essere arricchito da un'ulteriore riflessione, recentemente richiamata da Roberto Esposito, relativa al pensiero di Claude Lefort secondo il quale, in sostanza ed estrema sintesi, il passaggio dal mondo pre-moderno a quello moderno avrebbe comportato non tanto il superamento della trascendenza quanto il suo trasferimento all'interno del politico (R. Esposito, *Pensiero istituyente. Tre paradigmi di ontologia politica*, Einaudi, Torino 2020). Tale prospettiva, osserva Esposito, si colloca a metà strada tra quella, impolitica, di Heidegger e quella, interamente politica, di Derrida perché, diversamente della prima, non considera la differenza ontologica interamente al fuori del sociale e, distinguendosi dalla seconda, non la traduce interamente al suo interno (C. Lefort, *La dissolution des repères et l'enjeu démocratique* [1986], ora in Id., *Le temps présent. Écrits 1945-2005*, Belin, Paris 2007 pp. 551-568; si veda, a tal proposito, R. Esposito, *Pensiero istituyente. Tre paradigmi di ontologia politica*, cit., p. 161 e ss.) ma piuttosto, riconoscendo l'assenza di un qualsivoglia fondamento esterno alla società, la colloca nelle pieghe di quel movimento istituyente che, fondando la società, assume inevitabilmente le forme del conflitto politico, un conflitto che si costruisce attraverso la dialettica con quel «fuori interno» che, rappresentato dal potere socialmente istituito, è indice delle forme attraverso cui la società conosce se stessa esteriorizzandosi (*ibid.*, pp. 157 e ss.; si vedano, nel dettaglio, anche pp. 3-150, dedicate ad Heidegger e Derrida). In questa prospettiva, la grande scoperta del moderno risiederebbe nient'affatto nell'invenzione dell'autonomia – o, perlomeno, non nell'assolutizzazione di tale valore, la cui cifra sarebbe

elemento richiama alla necessità di riflettere sulla natura del soggetto post-secolare e sull'immaginario che contribuisce a determinarne le caratteristiche.

Queste ultime considerazioni contribuiscono a chiarire come, se da un lato è senz'altro possibile leggere nelle pieghe del processo di secolarizzazione non la neutralizzazione della *trascendenza* ma, piuttosto, una *diversa* coniugazione di quest'ultima, dall'altro è opportuno sottolineare con forza come tale diversità non concerna solamente il piano (*orizzontale* e non più *verticale*, volendo esprimerci con una metafora geometrica e facendo bene attenzione al fatto, tutt'altro che secondario, per il quale non si tratta di eliminare la verticalità ma, semmai, di collocarla dentro l'orizzontalità del discorso) sul quale tale trascendenza viene ad articolarsi ma, anche e soprattutto, la modalità attraverso cui è capace di prender forma: se, infatti, nel mondo pre-secolare, quest'ultima si presentava alla stregua di un *fatto* o, per dir meglio, di una *realtà*, il moderno mondo secolarizzato sembra piuttosto porsi nei suoi confronti come di fronte ad

rappresentata dal fatto che la società risulterebbe, originariamente, soggetto ed oggetto della propria autoistituzione - quanto, piuttosto, nel riconoscimento di quell'alterazione intrinsecamente *eteronoma* attraverso il quale la società si separa, non solo *simbolicamente* ma anche *concretamente*, da se stessa, lasciando al politico il compito di esercitare il conflitto per gestire la continua ed incessante alterazione di tale relazione (*ibid.*, pp. 161-173). D'altro canto, questo forse il punto di maggiore interesse, Lefort ritiene che il processo di secolarizzazione avrebbe in realtà determinato, ad un tempo, «il superamento e la permanenza» del lessico sacrale. *Superamento*, perché il paradigma del distacco dalla matrice teologica rappresenta senza dubbio la *cifra* del politico moderno, *permanenza*, perché riproduce, all'interno dell'immanenza sociale, quella frattura simbolica che separa, inevitabilmente, la società da stessa e che, nel mondo pre-secolare, si assumeva attraverso la *teologizzazione* del politico (*ibid.*, p. 216 e ss.). Un'ottica, questa, che, per certi versi, potrebbe risultare utile a chiarire alcune delle difficoltà relative all'etica del discorso. In primo luogo, si tratta di considerare come l'idea di una *differenza* interna al conflitto politico possa, per certi versi, andare a collimare con l'idea di Habermas secondo cui, all'interno del discorso, è possibile individuare la permanenza di una *trascendenza* interna. Siamo certamente di fronte allo slittamento del concetto dal piano discorsivo a quello politico-sociale, ma è possibile osservare come, proprio in questo, risieda la sua forza, dal momento che sembra utile a chiarire il senso di quelle operazioni simboliche pre-discorsive che pure devono essere collocate *al di sotto* della teoria del discorso. D'altro canto, anche collocare la permanenza del teologico sul piano del politico può risultare di una certa utilità nel mostrare come l'ambiguità del sacro e l'ambiguità del moderno si incontrino sul piano comune e secolarizzato del politico e, dunque, anche sul piano delle istituzioni giuridiche, in un intreccio dal quale è forse possibile ricavare gli strumenti utili a distinguere ciò che della secolarizzazione volge alla liberazione critica e ciò che, all'interno della realizzazione del progetto di autonomia, volge al suo contrario.

una *possibilità*. Per certi versi, si tratta senz'altro di una *possibilità* che, per quanto spiegato e illustrato, non può in alcun modo prescindere dal quel progetto di *autonomia* che ha accompagnato lo stesso processo di secolarizzazione.

A dispetto delle considerazioni di Taylor - e, più in generale, di tutti quegli autori che leggono il processo di secolarizzazione secondo il paradigma della riduzione all'immanenza -, secondo il quale le trasformazioni del moderno rischiano di chiudere il soggetto umano all'interno di un incubo sostanzialmente autoreferenziale, è infatti proprio il valore di tale progetto a sollecitare, pena il fallimento, l'apertura ad una trascendenza discorsiva la quale, radicandosi ad un tempo sulla base di un'analisi ermeneutica, sociale e politica delle condizioni concrete e degli immaginari su cui tale progetto di autonomia viene a determinarsi, rappresenta effettivamente il luogo in cui possono trovare sbocco i potenziali comunicativi del soggetto umano. Il che ci riporta effettivamente a due questioni decisamente centrali: la prima concerne il rapporto tra *soggetto umano* e *trascendenza*, un rapporto che, per i motivi chiariti nel corso del lavoro, non può essere declinato secondo un paradigma concettuale di tipo ontologico e metafisico ma che deve, piuttosto, essere preso in considerazione nell'ottica di una descrizione della *natura* secolarizzata del soggetto moderno; la seconda concerne invece il rapporto, interno all'evoluzione del pensiero filosofico moderno, tra *realismo* - che, lo si è visto, abbiamo in precedenza assunto quale espressione paradigmatica di una delle sfaccettature del pensiero pre-secolare, nonché del diritto naturale cristiano - e *soggettivismo epistemologico*, significativamente assunto quale paradigmatico della prospettiva filosofica al cui interno sono sorte le moderne dottrine dei diritti dell'uomo e, più in generale, gli ordinamenti giuridico-politici legati allo stato di diritto. Se, infatti, la modernità è chiamata a declinare il proprio progetto di autonomia nell'ottica della *liberazione* di quei potenziali comunicativi che il mondo pre-secolare collocava sul piano del sacro e se tale declinazione si determina, nell'ottica di una apertura alla trascendenza, sul piano della trasformazione sociale e giuridica assecondando il carattere esplicitamente *autoistituito* delle istituzioni giuridico-politiche volte a realizzare coerentemente tale trasformazione, occorre domandarsi da cosa sia rappresentata e su cosa sia fondata, in tale prospettiva, la

natura del soggetto umano che alla realizzazione discorsiva di tale progetto è effettivamente chiamato e quale sia l'immaginario che ne guida la realizzazione.

§IV. REALTÀ, DIRITTI UMANI E TRASCENDENZA

Nel corso di questa nostra ricostruzione abbiamo fatto più volte riferimento, seppur in modo disorganico, al pensatore cattolico Jacques Maritain, le cui riflessioni in merito ai diritti dell'uomo possono senz'altro essere considerate la più potente testimonianza di un orientamento filosofico-giuridico teso a ricondurre *pienamente* i diritti dell'uomo nell'ambito della legge naturale cristiana. Un'operazione, quella di Maritain, che si fonda sostanzialmente su tre premesse che ci è utile andare ad evidenziare.

La prima consiste nel tracciare una netta distinzione tra il diritto naturale antico e cristiano e il moderno giusrazionalismo: se, infatti, il primo può essere considerato alla stregua di una «*legge non scritta*», derivante «*da un ordine o una disposizione che la ragione umana può scoprire e secondo la quale [...] deve agire per accordarsi ai fini necessari dell'essere umano*»⁶⁰⁵, il secondo ha piuttosto rappresentato un fraintendimento razionalistico di quest'ultimo perché, «*facendo della legge naturale non più una derivazione della saggezza creatrice ma una rivelazione della ragione a se stessa, il razionalismo degli Enciclopedisti trasforma la legge naturale in un codice di giustizia assoluta ed universale iscritto nella natura e decifrato dalla ragione come un insieme di teoremi geometrici o di evidenze speculative*»⁶⁰⁶. Tale distinzione, di fatto, si fonda sul principio per il quale «*la legge naturale non è legge se non perché è una partecipazione della Legge Eterna*»⁶⁰⁷ e non, questo il punto importante, frutto di una razionalità sganciata dall'ordine cosmico e divino, dal momento che «*è essenziale alla legge essere un ordine della ragione; e la legge naturale, ossia la normalità di funzionamento della natura umana, conosciuta tramite una conoscenza per*

⁶⁰⁵ J. Maritain, *I diritti dell'uomo e la legge naturale*, cit., p. 56. Il corsivo è dell'autore.

⁶⁰⁶ *Ibid.*, p. 74. Al passo si era già fatto riferimento in modo parziale.

⁶⁰⁷ J. Maritain, *L'uomo e lo stato* [1951], Marietti S.p.A., Genova-Milano 2003, p. 95.

inclinazione, non è legge obbligante in coscienza se non perché la natura e le inclinazioni della natura manifestano un ordine della ragione, e cioè della *Ragione divina*»⁶⁰⁸.

La seconda consiste nella distinzione tra diritto naturale, diritto delle genti e diritto positivo: il primo, corrispondendo ad una legge non scritta, «concerne i diritti ed i doveri che derivano dal [...] principio [...] di fare il bene ed evitare il male, in maniera *necessaria* e *per il solo fatto che l'uomo è uomo* in assenza di ogni altra considerazione» ed «è per questo che i precetti della legge non scritta sono da sé o nella natura delle cose [...] universali e invariabili»⁶⁰⁹; il «*diritto positivo* [...] concerne i diritti e i doveri che derivano dal primo [...] ma in maniera contingente, in ragione delle determinazioni poste dalla ragione e dalla volontà dell'uomo che stabilisce le leggi [...] di una particolare comunità»⁶¹⁰; il «*diritto delle genti*», infine, rappresenta piuttosto una sorta di intermediario «tra la legge naturale e la legge positiva», in quanto concerne anch'esso «i diritti e i doveri che derivano dal primo principio in maniera *necessaria*», ma date per presupposte «certe condizioni di fatto, come per esempio lo stato della società civile o le relazioni fra popoli»⁶¹¹.

La terza, direttamente derivante dalle prime due, consiste nel fatto che «è solo in virtù del diritto naturale che il diritto delle genti e il diritto positivo hanno forma di legge e si impongono alla coscienza»⁶¹², il che altro non significa che quest'ultimo, inteso quale inclinazione *naturale* della ragione umana, rappresenta il vero e proprio 'banco di prova' della produzione delle norme positive. Un 'banco di prova' che, però, non deve essere inteso in senso *razionalistico* e questo per due ordini di motivi: in primo luogo, del diritto naturale, deve essere distinto «l'elemento ontologico» dall'«elemento gnoseologico»⁶¹³; in secondo luogo, proprio in conseguenza di ciò, è opportuno chiarire come la conoscenza dei principi del diritto naturale avvenga «per

⁶⁰⁸ *Ibid.*

⁶⁰⁹ J. Maritain, *I diritti dell'uomo e la legge naturale*, cit., p. 63.

⁶¹⁰ *Ibid.*, pp. 64-65.

⁶¹¹ *Ibid.*, p. 64.

⁶¹² *Ibid.*, p. 65.

⁶¹³ J. Maritain, *L'uomo e lo stato*, cit., p. 84, p. 88.

connaturalità»⁶¹⁴. Due elementi che assumono una certa rilevanza e che, dunque, meritano di essere approfonditi.

Secondo Maritain, «la legge naturale è qualcosa di *ontologico* e insieme di *ideale*»: ideale, «perché [...] fondata sull'essenza umana, sulla sua immutabile struttura e sulle necessità intellegibili da essa implicate», ontologico, «perché l'essenza umana è una realtà [...] che, d'altra parte, non esiste separatamente, ma in ciascun essere umano, dal che segue che la legge naturale risiede come un ordine ideale nell'essere stesso di tutti gli uomini esistenti»⁶¹⁵. Al tempo stesso, essendo una legge non scritta, la legge naturale e la sua conoscenza «sono [...] due cose diverse»⁶¹⁶, dal momento che «il *modo* [...] secondo il quale la ragione umana conosce la legge naturale non è quello della conoscenza razionale ma quello della conoscenza *per inclinazione*», un tipo di conoscenza non organizzata per «concetti e giudizi concettuali» ma, piuttosto, «una conoscenza oscura, non-sistematica, vitale, che procede per esperienza [...] o per “connaturalità”»⁶¹⁷.

Da ciò conseguono alcune conseguenze fondamentali: in primo luogo, «le prescrizioni della legge positiva, stabilite dalla ragione umana, ma anche quelle condizioni della normalità di funzionamento della natura umana che sono conosciute dagli uomini per mezzo di un esercizio spontaneo o filosofico della coscienza concettuale o razionale, non sono parte della legge naturale», la quale «ha a che fare solamente con principi della moralità umana conosciuti *immediatamente* [...] senza alcun mezzo concettuale»⁶¹⁸; in secondo luogo, «i precetti della legge naturale sono conosciuti in modo *non dimostrabile*», dal momento che «gli uomini non sono in grado di giustificare razionalmente e di rendere conto delle loro credenze morali più fondamentali; e questo [...] è una prova non già della loro irrazionalità e della intrinseca non validità di queste credenze, bensì [...] della loro essenziale *naturalità*, e perciò della loro validità

⁶¹⁴ J. Maritain, *I diritti dell'uomo e la legge naturale*, cit., p. 151.

⁶¹⁵ J. Maritain, *L'uomo e lo stato* cit., p. 87.

⁶¹⁶ *Ibid.*, p. 90.

⁶¹⁷ *Ibid.*

⁶¹⁸ J. Maritain, *I diritti dell'uomo e la legge naturale*, cit., p. 162.

maggiore, e della loro razionalità *più che umana*»⁶¹⁹; in terzo luogo, «questo avviene perché nessun esercizio concettuale o razionale della ragione umana interviene nella conoscenza che essa ha della legge naturale, in modo tale che la ragione umana conosce la legge naturale, ma non ha alcuna parte nel farla *esistere*, e neppure nel farla *diventare conosciuta*»⁶²⁰. In ragione di ciò, «la ragione non creata, la Ragione del Principio di Natura, è l'unica coinvolta non solamente nel *fondare* la legge naturale (per lo stesso fatto che crea la natura umana), ma anche nel *rendere conosciuta la legge naturale*, attraverso le inclinazioni di questa stessa natura, che la ragione umana ascolta quando conosce la legge naturale», in forza del fatto che quest'ultima «dipende *solamente* dalla Ragione Divina», dalla quale ricava il suo carattere «sacro» e obbligante e in virtù della quale rappresenta «il principale fondamento della legge umana» che, a sua volta, «è una determinazione libera e contingente di ciò che la legge naturale lascia non determinato e obbliga in virtù della legge naturale»⁶²¹.

Da queste premesse deriva direttamente l'*idea* dei diritti dell'uomo la quale, secondo Maritain, esattamente «come l'idea dei diritti in generale, richiede [...] che la nozione di legge naturale, distorta dal razionalismo del XVIII secolo, venga riscoperta nelle sue connotazioni realmente metafisiche, nel suo dinamismo realistico e nell'umiltà della sua connessione con l'esperienza»⁶²². Il che significa, in sostanza, che, assunti in questa stretta connessione con la nozione giuridico-filosofica di diritto naturale in tal modo declinata, i diritti dell'uomo si configurano *essenzialmente* come diritti della persona umana, vale a dire radicati all'interno della sua stessa naturalità, ad un tempo creaturale, razionale e sociale e, in quanto tale, caratterizzata da una trascendenza spirituale nella cui dimensione e prospettiva risiede, in ultima istanza, la sua dignità ontologica⁶²³. Se, da un punto di vista ontologico ed

⁶¹⁹ *Ibid.*, pp. 162-163.

⁶²⁰ *Ibid.*, p. 163.

⁶²¹ *Ibid.*

⁶²² *Ibid.*, pp. 127-128.

⁶²³ Cfr. *ibid.*, pp. 43-102. Sul tema, si veda D. Lorenzini, *Jacques Maritain e i diritti umani. Fra totalitarismo, antisemitismo e democrazia (1936-1951)*, Brescia 2012, il cui punto di forza è rappresentato da una serie di considerazioni, ampiamente documentate, in base alle

universale, dunque, tali diritti appartengono a ciascun uomo *in quanto persona*, sul piano della contingenza storico-temporale essi sono piuttosto destinati ad assumere prospettive e declinazioni per certi versi mutevoli, il che contribuisce ad evidenziare come la loro codificazione concreta risponda di fatto ad un criterio *pratico ed esperienziale* al cui interno, *proprio* in virtù della nozione di connaturalità, è possibile individuare un consenso altrettanto *pratico* e, dunque, morale, in grado di estendersi ben oltre le più forti, radicali e *radicate* divergenze ideologiche, culturali, sociali e teoretiche⁶²⁴.

Queste nostra breve ricostruzione suggerisce due considerazioni. La prima concerne il fatto che, se la concezione di Maritain ricalca per molti versi le medesime critiche che i sostenitori del diritto naturale cristiano avevano avanzato nei confronti dei principi giuridici della modernità, al tempo stesso - qui l'elemento filosoficamente rilevante - essa sembra ricorrere a questi stessi argomenti critici per sottolineare come *i diritti dell'uomo* risultino di per sé pienamente coerenti con i principi fondanti del stesso diritto naturale cristiano, rappresentando piuttosto l'interpretazione razionalistica di tali diritti non solo, come è indiscutibilmente ovvio, una deviazione dal diritto naturale cristiano (perlomeno per come lo aveva inteso la prospettiva tradizionale), ma anche una deviazione, evidentemente contraddittoria, da quegli stessi *principi* di giustizia che pure si proponevano di giustificare e propagandare⁶²⁵, e questo in virtù del fatto che, non assumendo al centro del discorso giuridico-filosofico una nozione di persona umana che fosse fondata sulla concreta *realtà* di quest'ultima e, dunque, sulla sua dimensione ontologica, tale interpretazione razionalistica era piuttosto condotta a negarne la più profonda ragion d'essere, in forza della quale

quali Maritain, facendo leva proprio sulla nozione di *persona*, avrebbe contribuito a quel processo di conciliazione tra i 'moderni' diritti dell'uomo ed il diritto naturale cristiano che, da canto suo, la Chiesa Cattolica, come visto, avrebbe intrapreso solo in seguito (si vedano soprattutto le pp. 183-190). In merito al personalismo cristiano, in questa sede è possibile solo fare riferimento a J. M. Domenèch, (a cura di), *Personalismo*, in «Enciclopedia del 900», vol. 5, Roma, 1980, pp. 311-318, nel quale viene illustrata la molteplicità degli orientamenti filosofici cui rimanda l'utilizzo di tale nozione e a V. Merchiorre, *Essere persona. Natura e struttura*, Novara, Fondazione Achille e Giulia Boroli, 2007, testo che pure presenta, insieme ad una precisa interpretazione filosofica del personalismo, una esaustiva ricognizione storico-bibliografica sul tema.

⁶²⁴ Cfr. J. Maritain, *L'uomo e lo stato*, cit., pp. 75-83 e pp. 94-106.

⁶²⁵ Cfr. J. Maritain, *I diritti dell'uomo e la legge naturale*, cit., p. 60-63.

«la persona umana ha dei diritti solo per il fatto che è persona»⁶²⁶ ed, in forza della quale «la dignità della persona umana [...] non vuol dir nulla se non significa che, per legge naturale, la persona ha diritto di essere rispettata, è soggetto di diritto e possiede diritti»⁶²⁷. La seconda considerazione è che, dunque, la ragione sostanziale per cui Maritain condanna l'ottica giuridico-filosofica che contribuì alla codificazione dei diritti dell'uomo e del cittadino nel 1789 concerne, di fatto, l'assenza, in tale prospettiva, di un approccio *realistico e metafisico*. Al tempo stesso, come si può agevolmente cogliere, la rivalutazione teoretico-pratica di questi stessi diritti risiede, a suo giudizio, nella possibilità di declinarli secondo il paradigma del *realismo filosofico*. La questione merita di essere un poco approfondita.

In uno dei suoi più importanti primi scritti degli anni '20, cui abbiamo peraltro già fatto riferimento in precedenza, Maritain si era mostrato particolarmente duro nei confronti della radice idealistica della filosofia moderna, individuandone l'origine nel pensiero di Cartesio. Quest'ultimo, infatti, avrebbe «svelato il viso del mostro che l'idealismo moderno adora sotto il nome di Pensiero»⁶²⁸, dando in tal modo vita ad un «ripiegamento della mente umana su se stessa» e ad una «indipendenza della ragione dal sensibile, origine delle nostre idee, regola della nostra scienza», nonché «dalle nature reali, termine immediato dalla nostra intellesione», caratterizzandosi come «intellettualismo assoluto, matematismo, idealismo [...] e finalmente scisma irrimediabile fra l'intelligenza e l'essere». In tal modo *dissennato*, secondo Maritain, Cartesio avrebbe, dunque, «rivelato il Pensiero a se stesso»⁶²⁹. E non solo: «Tale *denaturazione* della ragione umana [...] non poteva che andare all'infinito; [...] doveva condurci a rivendicare per la nostra intelligenza l'autonomia perfetta e la perfetta immanenza, l'indipendenza assoluta, l'*aseità* incarnata. Nonostante tutte le smentite e tutte le miserie d'un'esperienza già sufficientemente umiliante, questa rivendicazione, di cui Kant è stato il formulatore scolastico [...], resta il

⁶²⁶ *Ibid.*, p. 60.

⁶²⁷ *Ibid.*

⁶²⁸ J. Maritain, *Tre riformatori*, cit., p. 94.

⁶²⁹ *Ibid.*, p. 117. Riferimento, ironico, a O. Hamelin, *Le Système de Descartes*, Alcan, Paris 1911, p. 182.

principio segreto della dissoluzione della nostra cultura e del male di cui l'Occidente apostata vuole morire»⁶³⁰. Sicché, per farla breve, la piega immanentistica, ateistica ed *anassologica* che già Del Noce individuava nella pagine filosofiche della modernità e che, però, a suo dire, era stata *evocata* ma non *determinata* dall'approccio cartesiano, nella riflessione di Maritain deriva in fondo dal tentativo di staccare il pensiero dalla realtà, un distacco del quale, si faccia bene attenzione, la *frattura* tra la dimensione creaturale e quella del Creatore che ha ispirato i principi del moderno giusrazionalismo e quindi, per quanto concerne il nostro percorso concettuale, le prime codificazioni dei diritti dell'uomo e del cittadino, rappresenterebbe, perlomeno sul piano concettuale, *non* la *causa* ma, piuttosto, l'*effetto*. Ed è proprio su questa particolare e sottile distinzione che si fonda non solo il fatto che, come già accennato, della genesi dell'ateismo e dell'immanentismo, Maritain offre, a differenza di Del Noce, una spiegazione concettuale ben precisa ma anche, come avremo modo di mostrare a breve, la linea di demarcazione che un Maritain più maturo avrebbe posto tra «umanesimo teocentrico» ed «umanesimo antropocentrico»⁶³¹, propendendo per l'identificazione del primo con un «umanesimo integrale»⁶³² e descrivendo il secondo piuttosto come un «non umanesimo»⁶³³.

Secondo Maritain, «la prima specie di umanesimo riconosce che Dio è il centro dell'uomo, implica il concetto dell'uomo peccatore e redento, e il concetto cristiano dell'uomo e della libertà», laddove la seconda crede, piuttosto, che l'uomo stesso sia il centro dell'uomo e quindi di tutte le cose»⁶³⁴. Al di là di tale fondamentale distinzione, che certamente non stupisce il lettore e che ricalca, per molti versi, alcune delle considerazioni avanzate dagli autori citati nel capitolo precedente, è importante sottolineare come entrambe le forme di umanesimo derivino, secondo Maritain, la loro ragion d'essere dallo *sfaldamento* del modo attraverso cui la cristianità medievale e, dunque, pre-secolare, guardava a se stessa, un modo sostanzialmente *irriflesso*: «Il medioevo

⁶³⁰ J. Maritain, *Tre riformatori*, cit., p. 117.

⁶³¹ J. Maritain, *Umanesimo integrale*, cit., p. 81.

⁶³² *Ibid.*, p. 131.

⁶³³ *Ibid.*, p. 81.

⁶³⁴ *Ibid.*, p. 81.

è stato tutto il contrario di un'epoca riflessa», dal momento che «una specie di timore e pudore metafisico, ed anche una certa cura predominante di guardare di vedere le cose e di contemplare l'essere e di prendere le misure del mondo, teneva lo sguardo dell'uomo medievale distolto da se stesso»⁶³⁵. In altri termini, «lo stile proprio della cristianità medievale si caratterizza [...] mediante la semplicità *inavvertita e irriflessa* del movimento di risposta dell'uomo al movimento d'effusione di Dio». Sicché, «con l'ambizione assoluta ed *inavvertita* dell'infanzia, la cristianità costruiva allora una immensa fortezza al sommo della quale si sarebbe assiso Dio»: in tal modo «tutto l'umano era [...] sotto il segno del sacro, ordinato al sacro e protetto dal sacro»⁶³⁶. Al contrario, «la dissoluzione splendente del medioevo e delle sue forme *sacrali*» ha rappresentato «il generamento di una civiltà *profana*» la quale, «*si separa* progressivamente dall'Incarnazione», volendo procedere ad una «*riabilitazione* antropocentrica della creatura»⁶³⁷; in tale processo, «sono stati [...] realizzati molti progressi, concernenti soprattutto il mondo della riflessività e la *presa di coscienza di sé*, [...] la scienza intraprende la conquista della natura creata, l'anima umana si fa un universo della sua soggettività, il mondo profano si differenzia secondo la sua propria legge, la creatura si conosce»⁶³⁸. Tuttavia, tale processo, che, «preso in se stesso, era normale [...], si è trovato ad essere comandato da uno spirito antropocentrico» e «in ultimo si è compiuto non sotto il segno dell'unità ma sotto il segno della divisione»⁶³⁹. Una divisione derivante dal fatto che, «l'uomo, dimenticando che nell'ordine dell'essere e del bene, è Dio che ha l'iniziativa primaria e vivifica la nostra libertà, ha voluto fare del movimento suo proprio di creatura il movimento assolutamente primario, dare alla sua libertà di creatura l'iniziativa primaria del proprio bene»⁶⁴⁰. Sicché, questa la conclusione che abbiamo già avuto modo di anticipare, «il vizio

⁶³⁵ *Ibid.*, p. 67. La descrizione va effettivamente nella medesima direzione di quella fornita da Taylor.

⁶³⁶ *Ibid.*, p. 70.

⁶³⁷ *Ibid.*, p. 71.

⁶³⁸ *Ibid.*, p. 80.

⁶³⁹ *Ibid.* Anche questa considerazione ci sembra sostanzialmente *sovrapponibile* a quelle di Taylor.

⁶⁴⁰ *Ibid.*

radicale dell'umanesimo antropocentrico è stato di essere antropocentrico e non d'essere umanesimo»⁶⁴¹.

A tale forma di umanesimo, che ben rappresenta l'esperienza della modernità secolarizzata, deve dunque essere contrapposto un nuovo umanesimo che Maritain, come già accennato, definisce *integrale*, in quanto fondato, ad un tempo, sulla *distinzione* e sul *legame* tra il piano *naturale* e quello *soprannaturale*, vale a dire sulla *distinzione* e sul *legame*, del tutto inerenti alla dimensione ontologica della persona umana, tra condizione *temporale* e destinazione *spirituale*⁶⁴². L'esito giuridico-politico di tale concezione è rappresentato, secondo Maritain, dalla necessità di dar vita ad una società fondata sul «pluralismo giuridico» e politico, intesi non nel senso dell'indifferenza delle istituzioni rispetto ai principi del cristianesimo e della religione ma, piuttosto, nel senso che «una città cristiana, nelle condizioni dei tempi moderni, non saprebbe essere che una città cristiana nel seno della quale gli infedeli vivono come i fedeli e partecipano ad uno stesso bene comune temporale»⁶⁴³. Il che significa anche sottolineare, con forza, sia l'*autonomia* della dimensione temporale che la necessità di una apertura alla dimensione spirituale e sovranaturale per quei credenti che abitano nella città secolare; una sintesi realizzabile esattamente nell'ottica *universalistica* del diritto naturale cristiano⁶⁴⁴, la cui declinazione, si badi bene, altro non rappresenta che l'evoluzione *secolarizzata* dell'antico diritto naturale cristiano, vale a dire ispirata, esattamente come quest'ultimo, all'indissolubilità del *legame* tra

⁶⁴¹ *Ibid.*, pp. 80-81. Qui emerge, a ben vedere, una prima fondamentale differenza con la concezione di Taylor e pure, per molti versi, una certa affinità con l'ottica di Del Noce, secondo il quale, come visto, la *frattura* tra Dio ed uomo avrebbe determinato anche la perdita dell'umanità di quest'ultimo, con la differenza, tutt'altro che irrilevante, che Maritain, come vedremo, *non* contesta le trasformazioni del moderno *in quanto tali* ma, sostanzialmente, i modi attraverso cui hanno preso forma.

⁶⁴² *Ibid.*, pp. 139-163. Sul tema, C. Philippe, «*Humanisme intégral*» (1936) de Jacques Maritain, Cerf, Paris 2006 e F.Yves, *Maritain ou le catholicisme intégral et l'humanisme démocratique*, Téqui, Paris 2003.

⁶⁴³ *Ibid.*, p. 200. Sul tema è possibile fare riferimento a: V. Possenti, *Una filosofia per la transizione. Metafisica, Persona e politica in J. Maritain*, Massimo Ed., Milano 1984; C. Scarcella, *Il pensiero politico di Jacques Maritain*, in «Notes et Documents de l'Institut International J. Maritain», n. 7, Aprile-Giugno, Massimo Ed., Milano 1977, pp. 33-37 e P. Valadier, *Maritain à contre-temps, Politique et valeur*, Desclée de Brouwer, Parigi 2007.

⁶⁴⁴ Cfr. J. Maritain, *Umanesimo integrale*, cit., pp. 208-226.

condizione temporale e prospettiva soprannaturale ma, differentemente da esso, questo l'elemento importante, destinata a declinare il senso di tale legame secondo le forme della *distinzione*, una distinzione che trae origine proprio dal fatto che la costruzione dell'identità moderna ha preso le mosse dalla *frattura* di quell'unità *irriflessa* con cui Maritain ha descritto l'immaginario medievale, rispetto alla quale, dunque, l'uomo moderno deve necessariamente porsi nei termini di una ricomposizione *mediata*, vale a dire articolata sui piani distinti ma, *proprio* per questo, comunicanti.

In conclusione, dunque, è in primo luogo possibile sostenere come, nella prospettiva di Maritain, esistano due possibili *secolarizzazioni*, entrambe fondate sull'*approfondimento* della dimensione *soggettiva* della *persona umana*: la prima tendente ad interpretare tale necessità come *chiusura* del *soggetto* in se stesso e l'altra tendente ad interpretare tale processo come *apertura riflessiva* della *persona umana* nei confronti della realtà e della trascendenza. Sicché, per tornare all'origine del problema, è senz'altro possibile porre al centro di tale duplice possibilità proprio il rapporto tra *pensiero* e *realtà*, un rapporto che Maritain, altrove, descriverà nei termini del «realismo critico»⁶⁴⁵; al tempo stesso, qui il secondo elemento importante, è possibile evidenziare come esattamente la necessità di un tale *approfondimento* caratterizzi, secondo il giudizio del filosofo francese, la più *intima* e *profonda* differenza tra l'uomo moderno e quello medievale, vale a dire, tra l'uomo secolare e l'uomo pre-secolare: una *frattura*, quella dettata dalla secolarizzazione che, tuttavia, non deve essere declinata in senso idealistico, vale a dire secondo il paradigma della *chiusura*, dal momento che, assunte nell'ottica di un *piano inclinato* di tal genere, le stesse opportune e positive trasformazioni – giuridiche, scientifiche, etiche e politiche – della modernità finirebbero in buona sostanza per perdere di senso e significato; di contro, a suo giudizio, solo una prospettiva orientata verso il realismo filosofico sembra essere in grado di tenere insieme l'eredità cristiana e le trasformazioni del moderno, nonché, restando più specificamente sul tema della nostra ricerca, le moderne codificazioni dei diritti dell'uomo con la loro

⁶⁴⁵ J. Maritain, *Distinguere per unire. I gradi del sapere* [1932-1959], Morcelliana, Brescia 2017, p. 97.

radice autenticamente cristiana, fondandosi questi ultimi sulla condizione creaturale dell'essere umano e derivando la loro concreta declinazione dall'esercizio *pratico* di quella conoscenza per *connaturalità* che, come visto, si pone, secondo Maritain, esattamente alla base di una prospettiva giuridicamente pluralistica.

Senonché, come abbiamo avuto modo di notare, proprio il «fatto del pluralismo»⁶⁴⁶, caratterizzando intimamente l'esperienza giuridica della modernità, si lega inevitabilmente ad una prospettiva di tipo *criticistico*, vale a dire, radicata sul primato del *giusto* rispetto al *bene*, un primato che ben difficilmente può coniugarsi con l'ottica realistica e metafisica che guida le riflessioni di Maritain. A complicare il quadro contribuisce senz'altro l'osservazione di quest'ultimo tendente a ricondurre tale prospettiva *criticistica* (che tale è l'eredità del kantismo, al di là di differenze qui decisamente trascurabili) nell'ambito dell'*idealismo*. Una questione, quella del realismo filosofico, che nelle pagine dell'*Umanesimo integrale* resta tuttavia inevasa e alla quale è senz'altro opportuno dedicare qualche altra osservazione.

Nella prospettiva di Maritain, il *realismo critico*, definizione cui si è fatto riferimento in precedenza, si fonda sulla distinzione tra il piano ontologico della realtà e la dimensione gnoseologica legata alla conoscenza. In forza di questa *distinzione*, a suo giudizio, la domanda filosofica fondamentale *non* deve essere quella dell'approccio critico, cartesiano o kantiano che sia: «Come si passa dal *percepi* all'*esse*? Se il pensiero è l'unico oggetto che il pensiero stesso indubitabilmente attinge, si può mostrare che esso attinge anche le cose, un reale, cioè, che lo misuri?»⁶⁴⁷. Al contrario, la domanda corretta, conforme al realismo tomista, *recita*: «Quale valore, nei diversi gradi dell'elaborazione del sapere bisogna riconoscere al *percepire* e al *iudicare*? Dal momento che il pensiero si dà, di primo acchito, come assicurato sulle cose e misurato da un *esse* indipendente dal pensiero stesso, in qual modo giudicare se e come e in quali condizioni e in qual misura, le cose stanno così anche in linea di principio e nei

⁶⁴⁶ J. Habermas, *I fondamenti morali prepolitici dello stato liberale*, cit., p. 21.

⁶⁴⁷ J. Maritain, *Distinguere per unire. I gradi del sapere*, cit., p. 99.

diversi momenti della conoscenza umana?»⁶⁴⁸. Questo perché «è assurdo esigere dal pensiero filosofico che esso, prima di conoscere validamente qualcosa, cominci col provare la sua idoneità a conoscere (il che potrà fare solo conoscendo); è assurdo supporre da principio che quanto non può non essere giudicato vero dal pensiero, per effetto di un qualche genio maligno, potrebbe non essere vero per, poi, esigere dal pensiero stesso di mostrare che, in realtà, le cose non stanno così; è assurdo infine ammettere che il pensiero potrebbe attingere solo oggetti-fenomeni ed esigere da lui di dimostrare che tali oggetti sono in realtà extramentali»⁶⁴⁹. Sotto questo punto di vista, dunque, il problema della *realtà* del mondo esterno e, quindi, della sua dimensione *trascendente* il pensiero, non deve essere posta sul piano della comprensione gnoseologica ma, piuttosto, assunto come *premessa* della stessa esperienza conoscitiva: in ciò consiste precisamente ciò che Maritain definisce *realismo critico*, una prospettiva che suggerisce come, assecondando il «piano inclinato» inaugurato dalla filosofia cartesiana⁶⁵⁰, si giunga effettivamente a quell'annullamento del *reale* che ha accompagnato e accompagna, seppur in forma diverse, l'esperienza del pensiero filosofico moderno, incapace di venire a capo delle sue premesse⁶⁵¹.

Questa, dunque, con ogni evidenza, la prospettiva attraverso cui Maritain contesta *non* tanto quelle teorie filosofiche secondo cui è infine impossibile uscire «dal cerchio magico della rappresentazione»⁶⁵² ma, piuttosto e soprattutto, quelle teorie – che delle prime rappresentano la causa - che in tale cerchio sono entrate, con l'aggravante di conservare, perlomeno in alcune declinazioni filosofiche, il desiderio di uscirne⁶⁵³. La differenza è sottile ma rilevante.

⁶⁴⁸ *Ibid.*, pp. 99-100.

⁶⁴⁹ *Ibid.*, p. 100. Si veda, a tal proposito, Cartesio, *Meditazioni metafisiche*, cit., p. 157 e ss.

⁶⁵⁰ «Piano inclinato» rappresentabile come «affermazione dell'opposizione tra certezza e verità» (E. Severino, *La filosofia moderna. I grandi problemi del pensiero moderno da Cartesio a Hegel*, Rizzoli, Milano 1994, p. 20).

⁶⁵¹ Cfr. J. Maritain, *Distinguere per unire. I gradi del sapere*, cit., pp. 118-162.

⁶⁵² P. Ricoeur, *Percorsi del riconoscimento*, cit., p. 67. Ci scusiamo per la citazione più volte ripetuta, ma ci pare essere davvero pregnante.

⁶⁵³ Torneremo brevemente sul tema in conclusione del capitolo, cercando di individuare una linea di demarcazione tra le due prospettive

Quella di Maritain non rappresenta, nel panorama filosofico contemporaneo, una posizione isolata. Anche il filosofo francese Étienne Gilson, cui si è più volte fatto riferimento nel corso di questo nostro lavoro, ha significativamente evidenziato la *frattura* determinata dalla modernità filosofica, individuandola nelle pieghe di una *rinnovata* coniugazione del rapporto tra pensiero e realtà; una dinamica che lo studioso di filosofia medievale ha interpretato alla stregua del *tentativo*, operato da Cartesio in poi, di raggiungere l'esistenza, intesa quale *realtà in sé*, prendendo le mosse dal soggetto e dalle sue rappresentazioni⁶⁵⁴. In quest'ottica, la caratteristica portante di ogni *idealismo* - dall'empirismo alla fenomenologia, passando per Kant e l'idealismo tedesco - non consisterebbe *immediatamente* nella negazione dell'esistenza del mondo esterno o della sua conoscibilità, né nella sua riduzione a mero correlato dell'attività soggettiva, né, ancora, nella sua riduzione a manifestazione dell'*idea* assoluta ma, piuttosto, nel tentativo, caratteristico di ogni filosofia fondata più o meno consapevolmente sulle premesse del *cogito*, di *racchiudere l'esistenza nell'essenza* o di dedurre in qualche modo la prima dalla seconda⁶⁵⁵. Al tempo stesso, come già accennato in precedenza, questo il secondo elemento importante, il *realismo filosofico* non deve essere ridotto alla formula per la quale è necessario individuare un corrispondente ontologico e reale alle nostre rappresentazioni, ma piuttosto ricondotto alla definizione «*veritas est adaequatio rei et intellectus*»⁶⁵⁶, una definizione secondo la quale tale *adeguamento* si radica sul piano della *realtà* della conoscenza e non all'interno dell'atto conoscitivo⁶⁵⁷. La questione di fondo, per i filosofi realisti,

⁶⁵⁴ Cfr. É. Gilson, *L'essere e l'essenza* [1948], Ed. Massimo, Milano 1988, soprattutto pp. 132-193 e Id., *Costanti filosofiche dell'Essere* [1983], Ed. Massimo, Milano 1993, soprattutto pp. 58-145.

⁶⁵⁵ É. Gilson, *L'essere e l'essenza*, cit. p. 146 e ss., 174 e ss., 194 e ss. Zenone avrebbe probabilmente detto che il pensiero e la realtà si pongono in tale prospettiva allo stesso modo di Achille e la tartaruga, dal momento che, per premessa, il pensiero si pone sempre un *momento* indietro rispetto al reale che pure pretende di raggiungere (cfr. Aristotele, *Fisica. Libro VI cap. 9, 239b 14-20*, in A. Lami [a cura di], *I Presocratici*, cit., p. 303).

⁶⁵⁶ É. Gilson, *Lo spirito della filosofia medievale*, cit., p. 300.

⁶⁵⁷ «L'adeguazione che il giudizio stabilisce tra la cosa e l'intelletto presuppone sempre un'adeguazione anteriore tra il concetto e la cosa, che si fonda, a sua volta su una adeguazione *reale* dell'intelletto coll'oggetto che l'informa. Dunque nel rapporto ontologico primitivo dell'intelletto coll'oggetto e nella loro adeguazione reale si trova, se non la verità nella sua forma perfetta, che appare solo col giudizio, almeno la radice di questa eguaglianza, di cui il giudizio

sarebbe dunque quella di fondare la polarità conoscitiva che intercorre tra *intelletto* e *cosa* sulla base della partecipazione ontologica dell'essere umano all'esistenza, ciò che Gilson definisce «realismo metodologico»⁶⁵⁸, mentre qualunque dottrina filosofica che si proponga di *raggiungere* la realtà nella sua dimensione *ontologica* (indipendentemente dagli strumenti adottati o, elemento ancora più rilevante, che ritenga di aver raggiunto lo scopo o meno), per quanto si insista ad appellarla come realismo, magari come «realismo critico», muove i suoi passi sempre e comunque sulla falsariga del progetto idealistico⁶⁵⁹.

L'approccio di Gilson è in realtà, nella sostanza, identico a quello di Maritain e l'apparente divergenza terminologica, che il lettore non avrà fatto a meno di cogliere nel riferimento, da parte di quest'ultimo, al *realismo critico*, rappresenta, cosa su cui hanno in seguito convenuto entrambi gli autori, un dettaglio del tutto secondario - perlomeno relativamente alla questione del rapporto tra pensiero e realtà e, dunque, al problema dell'idealismo -, dal momento che la nozione di «realismo critico» risulta essere, nella prospettiva di Maritain, concretamente sovrapponibile a quella, proposta da Gilson, di «realismo metodologico»⁶⁶⁰. E lo è soprattutto perché anche Maritain, esattamente come Gilson, accompagna la descrizione del suo *realismo* ad una accurata ed approfondita analisi delle conseguenze, inevitabilmente denaturalizzanti, cui, a suo giudizio, giungono le principali scuole della filosofia moderna in forza dell'appartenenza, più o meno marcata, all'approccio cartesiano, vale a dire ad un approccio che pretende, in primo luogo, di risolvere la questione critico-gnoseologica *prima* di quella *ontologica* e, in secondo luogo,

prende coscienza e che esso esprime in forma esplicita» (*ibid.*). Si veda, a tal proposito, anche É. Gilson, *L'essere e l'essenza*, cit. pp. 240-303.

⁶⁵⁸ Cfr. É. Gilson, *Il realismo, metodo della filosofia* [1935], Casa Editrice Leonardo da Vinci, Roma 2016, soprattutto pp. 43-102.

⁶⁵⁹ Si veda, tal proposito, É. Gilson, *Realismo tomista e critica della conoscenza* [1935], Ed. Studium, Roma 2012, soprattutto pp. 167-189.

⁶⁶⁰ Cfr. J. Maritain, *Distinguere per unire*, cit., pp. 97-99 e É. Gilson, *Realismo tomista e critica della conoscenza*, cit., p. 74, nota 4. Si veda, a proposito del confronto tra i due filosofi francesi, M. Borghesi, *Introduzione. Gilson e il dibattito sul realismo negli anni Trenta*, in É. Gilson, *Realismo tomista e critica della conoscenza*, cit., pp. 15-18. Sul tema, e più in generale, sull'approccio metafisico dei due autori, è possibile fare riferimento a M. Grosso, *Alla ricerca della verità. Gilson - Maritain*, Città Nuova Editrice, Roma 2006.

di ricavare la soluzione di quest'ultima sulla base di una metodologia critica improntata al criterio dell'evidenza *intramentale*. Anche tale ricostruzione si rivela terminologicamente differente da quella utilizzata da Gilson: se quest'ultimo, infatti, come visto, prendeva le mosse dalla relazione tra *essenza* ed *esistenza*, Maritain chiama in causa le nozioni di *intenzionalità* e di *cosa*, essendo la prima indice della tensione conoscitiva del soggetto diretta ai contenuti dell'esperienza e rappresentando la seconda la realtà *esterna* a tale spirito soggettivo.

Fornendo pertanto al lettore uno schema particolarmente significativo, Maritain chiarisce come, nella prospettiva tomista, cui Egli naturalmente aderisce, la *cosa* rappresenti, ad un tempo, il *quod* della conoscenza in quanto oggetto *reale*, materiale e formale, e il *quo* concettuale, formale, della conoscenza *intenzionale*; di contro, la prospettiva cartesiana, a suo giudizio, trasformerebbe la *cosa* in qualcosa cui l'*idea*, formulata all'interno dell'intelletto, *assomiglia*, col risultato di *obliterare* l'attività intenzionale, in tal modo determinando una insanabile *frattura* tra l'attività *intenzionale* e la *realtà*⁶⁶¹. Da tale frattura - la cui radice deve dunque essere individuata nell'ottica cartesiana secondo cui siamo chiamati a porre in dubbio tutto ciò che non corrisponde ad evidenza⁶⁶², cosa che aveva portato il pensatore francese ad edificare tutto il suo sistema sull'evidenza del *cogito*⁶⁶³, riducendo la conoscenza della *cosa* all'immanenza dell'*idea*⁶⁶⁴ - è derivato quello che abbiamo già avuto modo di definire quale «piano inclinato»⁶⁶⁵ dell'idealismo moderno: se, infatti,

⁶⁶¹ J. Maritain, *Distinguere per unire. I gradi del sapere*, cit., pp. 97-167. Si veda lo schema proposto dal filosofo francese a p. 152 che è, a tal proposito, chiarissimo.

⁶⁶² «Suppongo dunque che tutte le cose che vedo siano false; credo che non sia mai esistito nulla di ciò che la memoria menzognera mi rappresenta; non ho alcun senso; il corpo, la figura, l'estensione, il moto e il luogo sono chimere. Che cosa dunque sarà vero? Forse solo ciò, che non v'è nulla di certo» (Cartesio, *Meditazioni metafisiche*, cit., p. 161).

⁶⁶³ «Così dunque, dopo avervi parecchio riflettuto, si deve infine ritenere con sicurezza che questa affermazione, *Io sono, io esisto*, è necessariamente vera, ogni qualvolta la pronuncio, o la mente la concepisce» (*ibid.*, p. 181).

⁶⁶⁴ «Poiché mi è ora noto che gli stessi corpi non sono colti propriamente coi sensi, o dalla facoltà di immaginare, e che non sono colti per il fatto di essere toccati o vengono visti, ma soltanto per il fatto che vengono concepiti, riconosco che nulla può essere colto da me più facilmente o più evidentemente della mia mente» (*ibid.*, p. 163).

⁶⁶⁵ E. Severino, *La filosofia moderna. I grandi problemi del pensiero moderno da Cartesio a Hegel*, cit., p. 20.

nell'idealismo di Berkeley, la *cosa* diventa l'*idea*⁶⁶⁶, e dunque, nell'ottica di Maritain, *sparisce*, in Kant, diventa *fenomeno* e la *cosa in sè* - ciò che nella terminologia kantiana è più propriamente indicato col termine *idea* - diventa per l'appunto, come noto, inconoscibile; mentre, nell'evoluzione del pensiero hegeliano non si dà nessuna *cosa* se non sotto forma di pensiero assoluto il quale, tuttavia, *presentandosi* come assoluto, non lascia alcuno spazio all'attività *intenzionale*, risultando infine ermeticamente chiuso in una relazione interna sostanzialmente autofondativa, de-realizzante e di fatto pienamente *immanentistica*⁶⁶⁷. Una descrizione che mostra come, secondo Maritain, il riferimento all'intenzionalità *scompaia* parallelamente alla scomparsa della *cosa* e come le due nozioni siano, a suo giudizio, tenute insieme nell'ottica di una comune dimensione *ontologica*⁶⁶⁸. Alla scomparsa di tali nozioni corrisponde, questo il punto di maggiore interesse, anche la scomparsa della *trascendenza*, non solo, come è ovvio, della trascendenza *verticale* ma anche della trascendenza *orizzontale* che si rende concretamente *possibile* attraverso l'attività intenzionale.

Sotto questo punto di vista, è tuttavia particolarmente significativo il giudizio, particolarmente duro, col quale il pensatore francese *liquida* la filosofia di Edmund Husserl. Se, infatti, secondo Maritain, è proprio nell'approccio fenomenologico di quest'ultimo che fece la sua ricomparsa la nozione di *intenzionalità*, è altrettanto vero, sempre a suo giudizio, che la filosofia husserliana, rivelandosi intimamente coerente con una prospettiva di tipo idealistico, abbia di fatto *ridotto* l'oggetto della conoscenza ad una realtà *essenziale* ed *intramentale*, tutta interna all'attività intenzionale, in tal modo

⁶⁶⁶ «Ciò che è detto dell'esistenza assoluta di cose nn pensanti al di fuori di qualsiasi relazione al loro essere percepite, sembra del tutto inintelligibile. Il loro *esse* è *percepi*, né è possibile che esse abbiano alcuna esistenza fuori dalle menti o dalle sostanze pensanti che le percepiscono» (G. Berkeley, *Trattato sui principi della conoscenza umana*, cit., p. 293). Invero lo stesso primato dell'*idea* come 'sostituto' mentale della cosa, pur con tutte le differenze, emerge anche nella prospettiva di Locke e Hume. Si vedano, a tal proposito, D. Hume, *Ricerca sull'intelletto umano*, cit., pp. 33-34 e J. Locke, *Saggio sulla intelligenza umana*, cit., pp. 321-332.

⁶⁶⁷ J. Maritain, *Distinguere per unire. I gradi del sapere*, cit., p. 159 e ss. Il riferimento agli autori citati è presente nello stesso schema cui abbiamo fatto riferimento in precedenza.

⁶⁶⁸ Si tratta con ogni evidenza, di quell'*adaequatio* con cui Gilson definisce la nozione di *verità*.

ottenendo il risultato di eliminare qualsiasi riferimento alla *cosa in sé* e, dunque, alla stessa *realtà* trascendente lo spirito soggettivo⁶⁶⁹. Per certi versi, tale giudizio ci sembra corretto, dal momento che l'intera speculazione husserliana si cimenta con l'obbiettivo di porre in evidenza la condizione *trascendentale* di quell'*autotrascendimento*, tutto interno alla *coscienza intenzionale*, attraverso cui quest'ultima si mostra capace di *cogliere* l'essenza dell'oggetto dato nell'esperienza vissuta - ciò che Husserl definisce, notoriamente, *Erlebnis* -, declinando le forme di quest'ultima secondo la coppia concettuale «noetico-noematica», vale a dire *segnata* da una polarità interna tra capacità di significazione *soggettiva* e riempimento di un 'campo' *oggettivo*, cosa in virtù della quale, questo il punto importante, l'oggetto *intenzionato*, vale a dire *noematico*, non *coincide* con l'oggetto *reale*, ma ne rappresenta per l'appunto, per così dire, una *significazione* possibile all'interno della stessa coscienza, dal momento che il primo resta comunque al di *fuori* della descrizione fenomenologica⁶⁷⁰.

Tuttavia, per altri versi, e proprio in virtù di tale precisazione, tale giudizio ci lascia alquanto perplessi. L'obbiettivo polemico di Maritain è infatti rappresentato dalla nozione fenomenologica di *epochè*, la quale, necessaria secondo Husserl allo scopo di mettere in luce le condizioni conoscitive della stessa attività *intenzionale*⁶⁷¹, appare piuttosto a Maritain lo strumento di una «Grande Sofistica», vale a dire di una dottrina secondo cui «*si conosce l'essere*

⁶⁶⁹ *Ibid.*, pp. 129-136. Si confronti sempre lo schema a p. 152.

⁶⁷⁰ Cfr. E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, Libro I, cit., pp. 181-337. In merito al concetto di intenzionalità si veda R. Lanfredini, *Husserl, la teoria dell'intenzionalità. Atto, contenuto e oggetto*, Roma, 1994. Si vedano inoltre: H. Spiegelberg, "Intentio" und "Intentionalität" bei Brentano und Husserl, in «*Studia Philosophica*», (1969), n. 29, pp. 189-216; A. Anzenbacher, *Die Intentionalität bei Thomas von Aquin und Edmund Husserl*, München, 1972; P. Prechtel, *Die Struktur der Intentionalität bei Brentano und Husserl*, in «*Brentano Studien*», (1989), n. 2, pp. 117-130 e A. Süssbauer, *Intentionalität, Sachverhalt, Norme. Eine Studie zu Edmund Husserl*, Freiburg, 1995.

⁶⁷¹ Cfr. E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, Libro I, cit., pp. 60-154. Per un'analisi del concetto husserliano di epochè si vedano: H. Hülsmann, *Epochè und Argumentation*, in «*Salzburger Jahrbuch für Philosophie*», (1973-74), n. 17-18, pp. 15-26; R. Boehm, *Vom Gesichtspunkt der Phänomenologie II. Studien zur Phänomenologie der Epochè*, Den Haag, 1981; E. Ströker, *Das Problem der Epochè in der Philosophie Edmund Husserls*, in Id., *Phänomenologische Studien*, Frankfurt, 1987, pp. 35-53 e A. A. Bello, *L'epochè fenomenologica come forma argomentativa*, in «*Il cannocchiale*», (1996), n. 1-2.

a condizione di metterlo tra parentesi o di fare astrazione da esso»⁶⁷². Un giudizio, questo, che, a nostro avviso, rappresenta davvero l'indice dell'approccio realistico di Maritain e ne evidenzia, al tempo stesso, un momento particolarmente critico. È infatti particolarmente significativo che, in questa sua ricostruzione, Maritain associ la prospettiva fenomenologica al «realismo critico», questa volta assumendo tale definizione nell'ottica di Gilson, vale a dire allo scopo di indicare quell'approccio filosofico che, pur volendo restare all'interno del realismo filosofico e, dunque, mirando alla conoscenza *della cosa in sé* e intendendo porre le basi per una metafisica dell'*esistenza*, prende pur sempre le mosse dal problema gnoseologico, rivelandosi intrinsecamente contraddittoria e, infine, impossibile⁶⁷³. Tuttavia, questo il punto, una ricostruzione di tale tipo funzionerebbe assai bene se fosse rivolta nei confronti di quella particolare espressione della filosofia fenomenologica nota come *fenomenologia realistica*, dal momento che proprio gli esponenti di quest'ultima hanno sostanzialmente interpretato il ricorso all'*epochè* fenomenologica non solo nell'ottica di andare *oltre* il piano della mera *rappresentazione* soggettiva (cosa che, come detto, può ben essere rivendicata anche per la concezione husserliana), ma anche nell'ottica di aprire la coscienza intenzionale alla conoscenza della *realtà in sé*, vale a dire, non solamente colta in una dimensione oggettiva trascendente la stessa attività intenzionale ma, piuttosto, questo il punto, su di un piano ad un tempo ontologico e metafisico quando, in alcune di queste prospettive, non divino⁶⁷⁴.

Tali concezioni, ed è fuor di dubbio, ricadono perfettamente nella definizione di Maritain e, ciò che ci sembra ancora più significativo, cadono pure

⁶⁷² J. Maritain, *Il contadino della Garonna*, Morcelliana, Brescia 1980, p. 20

⁶⁷³ É. Gilson, *Realismo tomista e critica della conoscenza*, cit., soprattutto pp. 167-189.

⁶⁷⁴ Si vedano, a tal proposito, R. Ingarden, *On the Motives which led Husserl to Transcendental Idealism*, M. Nijhoff, The Hague Netherlands 1975, soprattutto pp. 34 -71 e E. Stein, *Introduzione alla filosofia* [1991], Città Nuova, Roma 2001, soprattutto pp. 37-50 e pp. 107-141 e Id., *Essere finito ed essere eterno* [1962], Città Nuova, Roma 1999, soprattutto pp. 112-159. Si veda, anche, a proposito della Stein, Id., *Da Edmund Husserl a Tommaso d'Aquino*, in «Memorie Domenicane», (1976), n. 7, pp. 264-301. La questione meriterebbe naturalmente di essere ulteriormente approfondita. È tuttavia di grande interesse fare riferimento ad A.A. Bello, *Il senso delle cose. Per un realismo fenomenologico*, Castelvechi, Roma 2103, testo che si caratterizza per una marcata interpretazione dell'intera fenomenologia, anche quella husserliana, in direzione *realistica*.

inevitabilmente sotto la *mannaia* del realismo di Gilson, il quale, con la consueta ironia che lo contraddistingueva, poteva ben affermare che «il problema di costruire un realismo critico è in sé contraddittorio come la nozione di cerchio quadrato»⁶⁷⁵. In questo senso, a nostro personale giudizio, *proprio* la fenomenologia realista, nel tentativo di giungere alle *cose in sé* ricorrendo al metodo della riduzione fenomenologica, potrebbe essere considerata, sebbene i suoi intenti vadano in direzione opposta, paradossalmente la forma più *compiuta* di idealismo; al contempo, non possiamo non evidenziare come Husserl abbia sin dal principio espresso il più deciso rifiuto nei confronti della nozione di *realtà in sé*, la cui sola possibilità gli appariva contraddittoria alla stregua di quella di «quadrato rotondo»⁶⁷⁶, espressione che, in modo piuttosto sorprendente, ricalca perfettamente il medesimo giudizio ironico di Gilson a proposito del realismo critico. Ciò è indice senza dubbio alcuno del fatto che, se Maritain ha certamente ragione nell'evidenziare come la declinazione husserliana della fenomenologia comporti l'eliminazione della nozione di *realtà in sé*, decisamente discutibile è l'affermazione secondo cui, attraverso l'applicazione del metodo fenomenologico, si intenda giungere ad una tale nozione, negandone al tempo stesso la possibilità.

Non si tratta di una questione interpretativa, né questo nostro lavoro è dedicato ad approfondire il problema sul piano specificamente teoretico, ché non sarebbe bastate un volume a parte. Al contrario, e ci apprestiamo alla conclusione, ci sembra davvero che la prospettiva husserliana, a differenza del realismo di Maritain, si mostri utile per fornire una definizione del soggetto secolarizzato, descrivendone assai bene la relazione, senz'altro intenzionale, con la *trascendenza* e, al tempo stesso, le difficoltà che ciò comporta. Una questione, questa, sulla quale ci sembra di doverci dunque soffermare un altro poco.

⁶⁷⁵ E. Gilson, *Il realismo, metodo della filosofia*, cit., p. 55. Si veda, infatti, quanto lo stesso Gilson scrive altrove: «Se si ammette la posizione idealista del problema dell'essere, bisogna attendersi delle difficoltà che l'esperienza mostra inestricabili. Sotto forme diverse, tutte riconducibili a questa: come partendo dall'essere pensato, la riflessione può giungere all'essere reale?» (Id., *Costanti filosofiche dell'essere*, cit., p. 112).

⁶⁷⁶ E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, Libro I, cit., p. 140. Sul tema, che investe la questione dell'idealismo fenomenologico, mi sia concesso di fare riferimento a P. Marino, *Le radici del tempo*, cit., pp. 143-178.

Come è noto, Husserl distingue la condizione pre-teoretica e pre-riflessiva all'interno della quale il soggetto umano si rapporta col mondo circostante in maniera spontanea e irriflessa, definendo quest'ultimo «atteggiamento naturale», dalla condizione «riflessiva» che comporta «la messa fra parentesi» di tale atteggiamento, col risultato che se, nel primo atteggiamento il mondo esterno è assunto immediatamente come 'reale', nel secondo tale realtà è messa «fuori circuito», proprio in virtù dell'*epochè* fenomenologica⁶⁷⁷. Lo stesso Gilson, a tal proposito - pur senza citare Husserl - , sgomberando il campo da un errore particolarmente diffuso, chiariva come non fosse in alcun modo corretto identificare tale condizione di irriflessività 'naturale' con il realismo filosofico; al contrario, quest'ultimo doveva essere, a suo giudizio, definito come «realismo metodico», laddove il primo, privo di qualsiasi connotazione schiettamente teoretico-concettuale, doveva piuttosto essere definito «realismo ingenuo»⁶⁷⁸: da questo tipo di realismo, questo il punto, non poteva derivare, a suo giudizio, alcuna risposta nei confronti dell'approccio idealistico (né, invero, alcuna risposta che non fosse fondata sul «senso comune», il quale, peraltro, come osservava il Manzoni, non necessariamente corrisponde al «buon senso»⁶⁷⁹), dal momento che tale approccio non consiste in un arbitrario ed insensato rivolgimento dell'atteggiamento naturale ma, piuttosto, nel fatto che approfondisce quest'ultimo in direzione *soggettivistica* e non, metodicamente, *realistica*, sottovalutando la natura comunque *riflessiva* del pensiero realistico e metafisico⁶⁸⁰.

Ancora una volta, dunque, ci troviamo a dover sottolineare una affinità terminologica tra le due, differenti, prospettive di Gilson e Husserl, in questo caso segnata dalla comune caratterizzazione dell'atteggiamento naturale come approccio *ingenuo* e, pertanto, bisognoso di un approfondimento *riflessivo*. Tuttavia, a nostro giudizio, la vera differenza tra le due posizioni non risiede nel

⁶⁷⁷ *Ibid.*, pp. 61-73.

⁶⁷⁸ Cfr. É. Gilson, *Realismo tomista e critica della conoscenza*, cit., pp. 41-68 e Id., *Il realismo, metodo della filosofia*, cit., pp. 81-102.

⁶⁷⁹ «Il buon senso c'era; ma se ne stava nascosto per paura del senso comune» (A. Manzoni, *I Promessi Sposi*, cap. XXXII).

⁶⁸⁰ È in fondo l'errore di chi ritiene di dover aggiungere alla definizione di *realismo* l'aggettivo 'critico' (E. Gilson, *Realismo tomista e critica della conoscenza*, cit., pp. 187-189).

fatto che Husserl assume il punto di vista cartesiano, esercitando in tal modo quel dubbio responsabile della *frattura* tra attività intenzionale e realtà, ma, piuttosto nel fatto che, nella prospettiva fenomenologica, la necessità dell'*epochè* si rende manifesta in virtù della dimensione intrinsecamente *ambigua* dello stesso atteggiamento naturale, una condizione in cui, a ben vedere, il rapporto dell'uomo con la realtà appare senz'altro *immediato* ma, al tempo stesso, *problematico*, in quanto dalle pieghe, per così dire, esistenziali di tale atteggiamento, emergono, colti nell'ottica della riflessione filosofica, sia la *realtà* che le strutture dell'esperienza *soggettiva*, già considerati, questo il punto importante, nella loro *polarizzazione*⁶⁸¹. Ricorrendo dunque primariamente alla riduzione fenomenologico-eidetica, la quale dirige lo sguardo verso le forme intenzionali della conoscenza nella loro universalità e, secondariamente, alla riduzione fenomenologico-trascendentale che apre il campo alla coscienza assoluta, in tal modo rivelando l'attività intenzionale di cui si è detto in precedenza, Husserl non mostra di seguire la via cartesiana, tesa a cercare le condizioni per *dimostrare* l'esistenza di una realtà esterna ma, piuttosto, di porre le condizioni per approfondire l'apertura dell'attività intenzionale ad una trascendenza di significati⁶⁸²; vale a dire, per esprimerci in modo sintetico ma senza dubbio efficace, che, in tal modo, Husserl pone le condizioni per giustificare l'affermazione secondo cui «ogni realtà esiste grazie a un “conferimento” di *sensò*»⁶⁸³. Affermazione a sua volta significativamente seguita da una seconda, altrettanto icastica, tesa a sottolineare come, proprio per questo, non ci troviamo di fronte a «nessun “idealismo soggettivo”»⁶⁸⁴; il che dice molto circa la possibilità di parlare 'del' mondo e della 'realtà', ma altrettanto dell'impossibilità di fare a meno della *mediazione* di quella «donazione di senso» che, questo il punto, si radica nella coscienza e niente

⁶⁸¹ Si veda a tal proposito E. Husserl, *I problemi fondamentali della fenomenologia. Lezioni sul concetto naturale di mondo* [Husserliana XIII – 1973], Quodlibet, Macerata 2008, pp. 5-28.

⁶⁸² Cfr. E. Husserl, *Filosofia prima. Teoria della riduzione fenomenologica* [Husserliana VII – 1959], Rubettino, Soveria Mannelli 2007, pp. 107-169.

⁶⁸³ E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura*, cit., p. 139.

⁶⁸⁴ *Ibid.*

affatto nella realtà⁶⁸⁵, ma che a quest'ultima si riferisce, dal momento che l'oggetto *noematico* non coincide con l'oggetto intenzionato ma, per l'appunto, lo *intenziona*⁶⁸⁶.

Una descrizione, questa, che mette bene in luce la condizione post-secolare dell'essere umano, dal momento che la *differenza* che attraversa l'attività intenzionale di quest'ultimo *separandolo* dalla realtà in sé risulta in fondo coincidere con quel *disincanto* del moderno e con quella *riflessività* cui, inevitabilmente, l'uomo secolare deve ricorrere allo scopo di sanare la *frattura* determinata dall'affermazione della soggettività individuale. Sotto questo punto di vista, dunque, la riflessione husserliana in merito all'atteggiamento naturale non viene a descrivere quest'ultimo in una sorta di absolutezza metatemporale, ma, piuttosto, nella sua storicità post-secolare; al tempo stesso, tale riflessione rivela come, nelle pieghe di tale condizione, si dia la possibilità per una *trascendenza* derivata dalla mediazione del *senso*. Ciò significa, e sulle conseguenze di tale riflessione avremo modo di tornare nelle conclusioni, che il soggetto secolare non è in grado di accedere in modo immediato alla realtà e, dunque, alla trascendenza del reale e neanche, come vorrebbero Gilson o Maritain, ricorrendo ad un approccio metafisico, decisamente impossibile per le forme attraverso cui questi percepisce la propria *quotidianità*; ma significa anche che, in evidente contrapposizione con quanto sostenuto da Habermas - il quale con Husserl non si è mai dimostrato particolarmente generoso⁶⁸⁷ - il luogo delle *ragioni* soggettive chiamate ad esprimersi discorsivamente prende forma esattamente nell'ambito di quella donazione di senso che, per quanto si è avuto modo di chiarire, appare in grado di rappresentare e conservare il *legame*, sebbene secolarizzato, tra il soggetto umano e la sua stessa natura, fisica e

⁶⁸⁵ Questo il valore da attribuire all'affermazione per cui la «coscienza è da parte sua assoluta e non dipende a sua volta da un conferimento di senso» (*ibid.*, pp. 139-140).

⁶⁸⁶ E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura*, cit., p. 222 e ss.

⁶⁸⁷ Si veda a tal proposito, oltre a quanto si è detto in precedenza, J. Habermas, *Il discorso filosofico della modernità*, cit., pp. 170-175, in cui lo studioso di Francoforte batte il tasto unicamente sulla dimensione solipsistica dell'approccio fenomenologico, trascurandone gli elementi di 'apertura' legati all'idea della donazione di senso intesa come possibilità di significazione intersoggettiva legata all'espressione concreta di quei mondi-della-vita cui pure Habermas, come visto, faceva riferimento (si veda, a tal proposito, E. Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, cit., pp. 33-47).

sociale. Apprestandoci dunque alle conclusioni, anticipiamo come ciò, da un lato, assegni un ruolo particolarmente centrale proprio ai diritti dell'uomo e, dall'altro, possa essere assunto quale *cifra* interpretativa della natura del soggetto secolare e, dunque, quale base e fondamento del suo progetto di realizzazione ed autonomia.

CONCLUSIONI

DIRITTI DELL'UOMO E DIRITTI DI DIO

Nel 1802, il Visconte Louis de Bonald, pensatore appartenente alla galassia del tradizionalismo cattolico, aveva, senza mezzi termini, espresso l'auspicio per il quale «la rivoluzione iniziata con la Dichiarazione dei diritti dell'Uomo» si potesse in fine concludere «nella dichiarazione dei diritti di Dio»⁶⁸⁸, con ciò alludendo, seppur implicitamente e inconsapevolmente, alla possibile inversione di quel processo di secolarizzazione che aveva interessato le istituzioni giuridico-politiche dell'era moderna.

Sotto questo punto di vista, l'affermazione di Giovanni Paolo II, con cui abbiamo inaugurato le pagine di questo nostro lavoro, secondo la quale «i diritti dell'uomo *sono* [...] i diritti di Dio»⁶⁸⁹, sembra piuttosto suggerire una direzione diversa: per uno strano scherzo del destino, infatti, l'auspicio di de Bonald sembrerebbe essersi *effettivamente* realizzato, ma in una prospettiva decisamente *diversa*. Non intendiamo certamente riferirci alle trasformazioni interne alla Chiesa e al pensiero cattolico che necessiterebbero di una riflessione di tutt'altro genere e che, come accennato nel corso del lavoro, presentano molteplici aspetti di complessità, restando di fatto controversi ed irrisolti tutta una serie di elementi implicati all'interno di tale processo di trasformazione. Intendiamo piuttosto prendere in considerazione l'elemento, assai significativo, in virtù del quale *proprio* un'istituzione come la Chiesa cattolica, che delle dottrine dei diritti dell'uomo si mostrò acerrima nemica a partire dalla loro formulazione - peraltro mantenendo tale posizione per lungo tempo -, abbia infine assunto l'idea dei

⁶⁸⁸ L.G.A. de Bonald, *Législation primitive*, in Id., *Euvrés complètes*, t. II, Genève-Paris 1982, p. 250 (ristampa anastatica della 3^a ed. del 1829). L'abate, che appunto apparteneva al mondo dell'intransigenza cattolica, «formulava l'auspicio che i governi, finalmente resi edotti dagli errori compiuti, ponessero in testa alle loro legislazioni quelle "norme eterne nel loro principio, primitive nella data della loro promulgazione, fondamentali per tutto l'ordine morale e sociale [...] che in avvenire saranno l'insostituibile fondamento dell'edificio della società", cioè il decalogo» (D. Menozzi, *Chiesa e diritti umani*, cit., p. 44).

⁶⁸⁹ Giovanni Paolo II, *Per la proclamazione di san Tommaso Moro*, cit., n. 4e. Il corsivo stavolta è nostro.

diritti umani quale tassello portante della sua stessa prospettiva etico-giuridica; un elemento, questo, che emerge in tutta la sua chiarezza se volgiamo lo sguardo ai documenti dell'attuale pontificato e che conserva, a nostro giudizio, tutta la sua centralità teorica, indipendentemente dal fatto che, come è ovvio, la concreta declinazione giuridico-politica di tali diritti può assumere differenti, e persino divergenti, direzioni a seconda dell'orientamento concettuale attraverso cui ad essi si guarda. Indipendentemente da ciò, però, non può non colpire il fatto che, nelle pagine dell'Enciclica *Fratelli tutti* di Papa Francesco, ritroviamo più di un esplicito richiamo ai diritti dell'uomo e alla loro inalienabilità ma, al tempo stesso, *nessun* riferimento al diritto naturale cristiano⁶⁹⁰. Ancora una volta, non intendiamo suggerire come tale assenza sia sintomo di un abbandono da parte della Chiesa delle antiche dottrine legate al diritto naturale cristiano: ciò, oltre ad apparire assurdo, esulerebbe dalla natura delle nostre analisi. Ciò che ci interessa, piuttosto, è osservare come i *diritti dell'uomo* sembrano aver effettivamente preso il posto del *diritto naturale cristiano*, esercitando di fatto la medesima funzione che quest'ultimo svolgeva nel mondo pre-secolare, all'interno dell'orizzonte giuridico, culturale e politico *contemporaneo*, vale a dire, all'interno di quell'immaginario giuridico, culturale, politico e sociale *sotteso* alle trasformazioni del *moderno* che abbiamo inteso descrivere e del quale proprio il *linguaggio giuridico* legato ai diritti dell'uomo rappresenta a tutti effetti un elemento centrale.

Nel corso di questo nostro lavoro abbiamo cercato di mostrare come sia lo sviluppo che l'evoluzione delle dottrine legate ai *diritti dell'uomo* debbano essere messi in relazione al processo di secolarizzazione e come la *cifra* di tale relazione possa senz'altro essere individuata nell'originaria e radicale contrapposizione tra tali diritti e la nozione di *diritto naturale cristiano* la quale, di origine medievale, fu esplicitamente riscoperta e riutilizzata nell'800 allo scopo di contrapporre i *diritti di Dio* ai *diritti dell'uomo*. Ciò che ha condotto queste nostre analisi è l'idea secondo la quale ci troviamo però di fronte ad una contrapposizione che deve piuttosto essere interpretata non solo, come è ovvio, sul piano della *trasformazione* storica ed evolutiva, ma, anche e soprattutto,

⁶⁹⁰ Francesco, Enciclica *Fratelli tutti* [3 Ottobre 2020].

concettuale e cognitiva. A sua volta, questa analisi ci ha condotto alla conclusione secondo cui tale trasformazione debba poter essere interpretata secondo quello che abbiamo indicato quale paradigma della *trascendenza*.

Sicché, assunta in quest'ottica, alla dimensione 'immanentistica' delle nozioni giuridico-filosofiche legate alle moderne formulazioni dei diritti umani non *corrisponde*, a nostro giudizio, una deriva *anassologica*, dalla quale risulterebbe infine la *sottrazione* di quel fondamento che il mondo pre-secolare individuava nelle pieghe del *sacro*, una sottrazione a sua volta destinata a lasciare un vuoto colmabile solo a patto di una irragionevole ed impossibile *divinizzazione* dell'umano; piuttosto, la moderna declinazione dei diritti umani corrisponde alla possibilità di un'apertura *discorsiva* nei confronti di una trascendenza *intramondana*, un'apertura effettivamente realizzabile se ricercata all'interno dell'orizzonte giuridico-politico del moderno stato di diritto e, al tempo stesso, intrinsecamente legata a quella trasformazione cognitiva che ha attraversato la modernità filosofica, determinando il passaggio da una concezione *metafisica* ad una visione sostanzialmente *fallibilistica* della razionalità umana.

In secondo luogo, si è cercato di mostrare come il riferimento all'*autonomia* non debba in alcun modo essere inteso nell'ottica di una chiusura solipsistica, volta a rimarcare la natura meramente *arbitraria* di ogni *valutazione* assiologica e giuridica; al contrario, la contrapposizione tra *eteronomia* ed *autonomia* - che emerge, con tutta evidenza, dal confronto tra i principi che guidavano il diritto naturale cristiano e quelli posti a fondamento dei moderni diritti dell'uomo - deve poter essere letta nel senso della tensione, tutta moderna, a far emergere i potenziali espressivi di quei mondi della vita che proprio il processo di secolarizzazione ha reso *orfani* del sacro ed, in conseguenza di ciò, più vulnerabili ed esposti all'esercizio di una ragione meramente *strumentale*. Se, infatti, l'espressione di tali potenziali nel mondo pre-secolare seguiva i percorsi del sacro e della sensibilità religiosa, questa medesima esigenza espressiva deve, in un mondo *trasfigurato* ma non *sfigurato*, inevitabilmente seguire i percorsi dell'autonomia, intesi, ancora una volta, quale possibile

apertura ad una trascendenza discorsiva che ne espliciti concretamente le possibilità esistenziali.

Analogamente dobbiamo concludere a proposito di quella *torsione* della dimensione *normativa* del diritto moderno da una prospettiva ‘oggettivistica’ ed ‘olistica’ ad un’ottica ‘soggettivistica’ e ‘individualistica’ che ne ha, senza dubbio, caratterizzato l’evoluzione, rappresentando, di fatto, il passaggio da una concezione gerarchica delle norme e delle istituzioni all’esercizio di un diritto sensibile all’effettiva concretezza della persona umana e alla sua individualità. Una *torsione* che illustra bene come il diritto moderno sia chiamato a svolgere, in tutela di quest’ultima, la funzione di «maschera», una «maschera» *forgiata* allo scopo di aderire sull’effettiva concretezza del soggetto umano, in tal modo svolgendo, in maniera del tutto inedita, la medesima funzione che il diritto pre-secolare esercitava ricorrendo al sacro e, dunque, al diritto naturale cristiano. Se, infatti, quest’ultimo mirava, nella sua *oggettività*, a garantire la presenza di un *momento di indisponibilità* da anteporsi alla produzione ed applicazione del diritto, la medesima dimensione di *indisponibilità* viene ad essere tutelata dal diritto moderno, coincidendo di fatto tale *indisponibilità* con ciò che, in fondo, le moderne carte dei diritti dell’uomo predicano della stessa *persona umana* ⁶⁹¹.

Le nostre riflessioni ci hanno infine condotto a discutere della ‘natura’ del soggetto secolare, cercando di individuare tra le pieghe di quest’ultima le ragioni di una trasformazione da una prospettiva filosofica di tipo *realistico* ad un’ottica di tipo *criticistico*, una contrapposizione che abbiamo visto animare anche le differenze tra diritto naturale cristiano e diritti dell’uomo. A nostro giudizio, ci troviamo di fronte ad un problema che è possibile delineare nell’ottica della formazione della moderna «soggettività schermata»⁶⁹², nozione con la quale si è inteso rappresentare l’evidente contrapposizione tra la condizione intrinsecamente «porosa» del soggetto pre-secolare e quel *disincanto* che ha reso problematico, per il soggetto post-secolare, non solo il rapporto con la trascendenza in senso *verticale*, ma anche il rapporto con il cosmo e con gli

⁶⁹¹ Per questa lettura mi sia concesso di far riferimento a P. Marino, *La maschera del diritto. Normatività e secolarizzazione*, cit., che di tali considerazioni ha rappresentato un primo passo.

⁶⁹² C. Taylor, *L’età secolare*, cit., p. 44.

altri esseri umani, col rischio di ridurre anche l'orizzonte della trascendenza *orizzontale e intramondana* a mero *fenomeno* o *immagine de-reificata*.

Sotto questo punto di vista, i diritti dell'uomo, in quanto diritti *soggettivi*, sono senz'altro figli di una concezione che ha inteso sganciare l'essere umano dalla partecipazione con il cosmo e quest'ultimo dal legame con il divino, mentre, al tempo stesso, la *cifra* filosofica di tale sganciamento non può che essere rappresentata dall'impossibilità di interpretare il pensiero e l'azione del soggetto umano nell'ottica di una corrispondenza *ontologica* con le strutture del reale. Senonché, tale trasformazione, a nostro personale giudizio, deve poter essere letta e interpretata come *approfondimento* di tale dimensione soggettiva e non, come pure è stato detto, accompagnata alla necessità di abolire la nozione di *natura* in quanto corrispondente ad un concetto non chiaro e assolutamente impreciso, in forza e conseguenza della crisi della metafisica pre-secolare⁶⁹³. Sempre a nostro giudizio, infatti, il fatto che il rapporto del soggetto post-secolare con il mondo esterno sia di fatto *mediato* da quello che abbiamo cercato di descrivere quale processo di interiorizzazione legato all'attività intenzionale della *coscienza*, altro non dimostra come proprio tale processo possa essere individuato quale caratteristico e identificativo della 'natura' del soggetto post-secolare. Sotto questo punto di vista, l'idea husserliana secondo cui la realtà esiste solamente quale possibile «donazione di senso»⁶⁹⁴ rappresenta dunque, per certi versi, un'adeguata descrizione della 'natura' del soggetto post-secolare, chiamato *sì* ad interpretare la realtà e ad interagire con essa ma costretto, a tale scopo, ad esercitarsi in una sorta di *mediazione* riflessiva. Un esercizio di riflessione che però risulta essere estraneo a quel «cerchio magico dell'immanenza»⁶⁹⁵ cui si è spesso fatto riferimento nel corso di questo nostro lavoro proprio perché, nelle pieghe di tale donazione, il rapporto con il reale, interno ed esterno, è conservato e niente affatto annullato. Al tempo stesso, ed è questo l'elemento centrale, perché tale donazione risulti possibile e, dunque, proprio perché sia effettivamente *possibile* la *trascendenza* del mondo, è

⁶⁹³ Cfr. P. Valéry, *L'idee fixe ou deux hommes à la mer* [1931], in Id., *Oeuvres*, II Paris 1960, p. 211 e p. 237 e ss.

⁶⁹⁴ E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura*, cit., p. 139.

⁶⁹⁵ P. Ricoeur, *Percorsi del riconoscimento*, cit., p. 67.

necessario che il diritto di tale esercizio di *donazione* si faccia garante, rendendosi in tal modo strumento di quella aspirazione alla piena realizzazione della persona umana che dei diritti dell'uomo rappresenta senz'altro un elemento fondamentale. Sotto questo punto di vista, la *donazione di senso* cui è chiamato il soggetto post-secolare appare infatti inscindibile dall'esercizio di quei diritti, intrinsecamente inerenti all'umanità del soggetto personale, che di fatto pongono le condizioni perché ogni individuo umano possa trovare la sua *realizzazione* in relazione al mondo sociale e naturale.

Abbiamo dunque in tal modo inteso delineare le linee generali di quella che sembra poter essere definita la *koinè* dei diritti dell'uomo. Restano, proprio a tal proposito, da chiarire tre questioni cui vorremmo fare brevemente cenno.

La prima concerne la necessità di individuare la relazione tra ciò che dell'essere umano, in quanto soggetto personale, è messo in gioco attraverso il riferimento ai diritti dell'uomo e ciò che può essere assunto in relazione alla costruzione del soggetto giuridico, per come lo riconoscono gli ordinamenti positivi vigenti. Sotto questo punto di vista, posto il superamento sia del modello giusrazionalistico, che predicava di fatto l'assoluta *identità* tra queste due nozioni, che del modello puramente giuspositivistico, *teso* a risolvere la questione sul piano della pura *oggettività* giuridica, il percorso da seguire sembra essere piuttosto quello di assumere la soggettività giuridica quale *strumento* atto a fare emergere le effettive condizioni del soggetto personale nella sua singolarità e pluralità, al preciso scopo di tutelarne la possibile espressione⁶⁹⁶. Perché ciò sia però efficace, occorre definitivamente sganciare le nozioni giuridico-filosofiche legate alla soggettività umana e alla soggettività giuridica dalla fissità *concettuale* attraverso cui la tradizione tendeva ad incatenarle, propendendo piuttosto per una valutazione del contesto storico, culturale ed esperienziale in cui queste ultime vengono a muoversi⁶⁹⁷.

La seconda questione è invece di genere più strettamente filosofico culturale. Non può sfuggire come questa nostra ricostruzione abbia preso come

⁶⁹⁶ Si veda, a tal proposito, J. Habermas, *Il futuro della razza umana. I rischi di una genetica liberale* [2001], Einaudi, Torino 2002, p. 36.

⁶⁹⁷ Si veda, a tal proposito, R. Orestano, *Diritti soggettivi e diritti senza soggetto. Linee di una vicenda concettuale*, cit., p. 195.

punto di riferimento l'evoluzione del mondo occidentale. Posto che, come detto nel corso del lavoro, da un punto di vista generale, il fenomeno della secolarizzazione non rappresenta assolutamente un episodio semplicemente occidentale, lo specifico modo attraverso cui abbiamo inteso analizzarlo mette in luce le forme attraverso cui esso si è realizzato in Occidente e, pertanto, rende necessaria una riflessione più ampia che coinvolga culture e società in cui tale fenomeno si è affermato in modo diverso o non si è realizzato affatto. Questo perché le nozioni giuridico-filosofiche legati ai diritti dell'uomo possano essere declinate nella corretta prospettiva universalistica che le appartiene di diritto.

Da ultimo, e volgiamo al termine, nel nostro lavoro si è più volte fatto riferimento al Cristianesimo, alludendo alla contrapposizione tra *Logos* eracliteo e *Logos* Giovanneo. Secondo la ormai famosa ed originalissima interpretazione di Renè Girard, entrambi esplicitano le forme attraverso cui il Principio supremo, ad un tempo razionale e divino, tiene unite tutte le cose: tuttavia, se «le entità riunite» dal primo, «sono degli *opposti che*» detto «*Logos [...] riunisce non senza violenza*»⁶⁹⁸, il secondo espelle da se stesso la violenza e la cifra di tale espulsione è rappresentata proprio dalle parole di Giovanni, secondo cui «di ogni essere [il Logos] era la vita/e la vita era la luce degli uomini/e la luce splende nelle tenebre e le tenebre non l'hanno compresa... egli era nel mondo/e il mondo fu fatto per mezzo di lui e il mondo non l'ha riconosciuto»⁶⁹⁹. La rivelazione del Cristianesimo, questa la nota tesi di Girard, consisterebbe nella rivelazione della stessa natura violenta del *sacro*, fondato sostanzialmente sul *sacrificio* e sul meccanismo vittimario⁷⁰⁰; al tempo stesso, tale rivelazione avrebbe provocato un rivolgimento interno al *sacro*, dal momento che, nel racconto evangelico, per la prima volta la *vittima* è presentata come *innocente*, e proprio su tale innocenza si fonda la possibilità della redenzione stessa, che è poi la storia dell'espulsione della violenza dal Logos⁷⁰¹.

⁶⁹⁸ R. Girard, *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo*, cit., p. 331.

⁶⁹⁹ *Ibid.*, p. 337.

⁷⁰⁰ Cfr. *ibid.*, pp. 17-188.

⁷⁰¹ Cfr. *ibid.*, pp. 191-348.

Non si spaventi il lettore: anche qui, come diceva Paolo Grossi, «teologia vale antropologia»⁷⁰²; perché se le cose stessero in tal modo, non ci sono, come scriveva Del Noce, solo «due modi di guardare al problema del male»⁷⁰³ ma, piuttosto, tre, dal momento che, come lo stesso Girard osserva, la società pre-secolare, ciò che Egli definisce «cristianesimo storico», aveva in qualche modo *incorporato* il Logos della violenza all'interno del Logos giovanneo, concretizzandosi di fatto come una società dell'espulsione e della discriminazione e, in quanto tale, fondata sul meccanismo vittimario⁷⁰⁴. Nel moderno mondo secolarizzato, invece, proprio in virtù dell'espansione della rivelazione cristiana, *proprio* la dimensione sacrificale di ogni religione sembrerebbe essere stata disinnescata: a ciò non corrisponde, si badi bene, una *diminuizione* della violenza, tutto al contrario. Quest'ultima, infatti, appare molto più potente di prima, estesa com'è su scala planetaria ed aperta ad incredibili strumenti di distruzione. Ciò che però sembra essere definitivamente scomparsa è la *funzionalità* del meccanismo vittimario stesso, un meccanismo definitivamente esplicitato e falsificato⁷⁰⁵. In tale contesto, e la questione meriterebbe una riflessione a parte, *non solo* l'avvento del Cristianesimo sarebbe la causa principale del processo di secolarizzazione, ma rappresenterebbe proprio l'*inversione* del ruolo solito, nella storia umana, dal *sacro*. Il che, e concludiamo, sul piano giuridico presenta senz'altro degli elementi interessanti sia perché meriterebbe di essere messo in relazione alla riflessione di Habermas sull'inversione della direzione della «terza freccia»⁷⁰⁶, sia perché suggerisce come, in tale condizione storica, non esista probabilmente altro percorso possibile che porre effettivamente al centro della *koinè* giuridica internazionale quei diritti inalienabili che tendono alla protezione della persona umana dall'intrusione della violenza stessa.

⁷⁰² P. Grossi, *L'ordine giuridico medievale*, cit., p. 83.

⁷⁰³ A. Del Noce, *Il problema dell'ateismo*, cit., p. 27.

⁷⁰⁴ *Ibid.*, p. 182 e ss.

⁷⁰⁵ Cfr. *ibid.*, pp. 191-348.

⁷⁰⁶ J. Habermas, *Verbalizzare il sacro*, cit., p. 74.

BIBLIOGRAFIA

- ABIGNENTE, A., *Legittimazione, discorso, diritto. Il proceduralismo di Jürgen Habermas*, Editoriale Scientifica, Napoli 2003.
- , *L'argomentazione giuridica nell'età dell'incertezza*, Editoriale Scientifica, Napoli 2017.
- , *L'ordine e il molteplice. Il ritmo dell'argomentazione giuridica*, Editoriale Scientifica, Napoli 2020.
- ABIGNENTE, A. – SCAMARDELLA F. (a cura di), *Dignità della persona. Riconoscimento dei diritti nelle società multiculturali*, Editoriale Scientifica, Napoli 2013.
- ACKERMANN, B., *Social Justice in the Liberal State*, Yale University Press, New Haven 1980.
- ADORNO, R., *The Paradoxical Notion of Human Dignity*, in «Rivista internazionale di filosofia del diritto», 77, 2001, pp. 156-168.
- ADORNO, T. W., *Kulturkritik und Gesellschaft*, II, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1977.
- AGNATI, G., “*Persona juris vocabolum*”. *Per un'interpretazione giuridica di “persona” nelle opere di Gaio*, in «Rivista di Diritto Romano», 9, 2009, pp. 1-4.
- AGOSTINO DI IPPONA, *De Civitate Dei*, Ed. Paoline, Roma 1979.
- ALBRECHT, S., *Reflexionspiele: Deliberative Demokratie und die Wirklichkeit politischer Diskurse im Internet*, Transcript Verlag, Bielefeld 2010.
- ALEXY, R., *Rechtssystem und praktische Vernunft*, in «Rechtstheorie», IV, 1978, IV, pp. 405-419.
- , *Teoria dell'argomentazione giuridica* [1978], Giuffrè, Milano 1997.
- , *Concetto e validità del diritto* [1992], Einaudi, Torino 1997.
- , *Recht, Vernunft, Diskurs. Studien zur Rechtsphilosophie*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1995.

- ALPA, G., *Status e capacità. La costruzione giuridica delle differenze individuali*, Laterza, Roma-Bari 1993.
- AMATO, C. S., *La dimensione teoretica dell'esistenzialismo giuridico. Naturalismo giuridico e struttura del diritto nel pensiero di Sergio Cotta*, in «Rivista internazionale di filosofia del diritto», IV, LXIII 1986, pp. 3-28.
- , *Il soggetto e il soggetto di diritto*, Giappichelli, Torino 1990.
- , *Dentro il diritto*, Torino, Giappichelli 2016.
- ANTISERI, D., *Dal neo-positivismo alla filosofia analitica*, Ed. Abete, Roma 1966.
- ANZENBACKER, A., *Die Intentionalität bei Thomas von Aquin und Edmund Husserl*, München, 1972.
- APEL, K. O., *Comunità e comunicazione* [1973], Rosenberg & Seller, Torino 1977.
- ARENDT, H., *Le origini del totalitarismo* [1951], Ed. Comunità, Milano 1996.
- , *Sulla Rivoluzione* [1963], Ed. Comunità, Milano 1989.
- ARMELLINI, P., *Razionalità e storia in Augusto Del Noce*, Aracne editrice, Roma 2015.
- ASSMANN, J., *La memoria culturale. Scrittura, ricordo e identità politica nelle grandi civiltà antiche* [1992], Einaudi, Torino 1997.
- ATIENZA, M., *Les razones del derecho. Teoría della argumentación jurídica*, Universidad Nacional Autónoma de México, México 2005.
- , *Diritto come argomentazione. Concezioni dell'argomentazione* [2006], Editoriale Scientifica, Napoli 2019.
- , *Filosofía del derecho y transformación social*, Editorial Trotta, 2007 Madrid.
- AUSTIN, J. [1861], *Lecture on Jurisprudence or the Philosophy of Positive Law*, 2 voll., Ed. R. Campbell, London 1885.
- AUSTIN, J. L., *Philosophical Papers*, III. Ed., Clarendon Press, London 1993.
- AYER, A. J., *Language, Truth and Logic* [1936], Penguin Books, Harmondsworth 1977.
- BAIER, K., *The Moral Point of View*, Cornell University Press, Ithaca 1978.
- BALLARINI, A. (a cura di), *Prometeo. Studi sulla uguaglianza, la democrazia, la laicità dello Stato*, Giappichelli, Torino 2015.

- BARBERIS, M., *Manuale di filosofia del diritto*, Giappichelli, Torino 2011.
- BARCELLONA, P., *Il declino dello Stato. Riflessioni di fine secolo sulla crisi del progetto moderno*, Edizioni Dedalo, Bari 1998.
- BARONE, F., *Il neo-positivismo logico*, Laterza, Roma-Bari 1977.
- BAUD, J. P., *Il caso della mano rubata. Una storia giuridica del corpo* [1993], Giuffrè, Milano 2003.
- BAXTER, H., *Habermas. The Diskourse Theory of Law and Democracy*, Standford university Press, Stanford 2011.
- BECCHI, P., *Il principio di dignità umana*, Morcelliana, Milano 2009.
- BELLAH, R. N., *Religion in Human Evolution. From the Paleolithic to the Axial Age*, Harward University Press, Cambridge 2011.
- BELLO, A. A., *Il senso delle cose. Per un realismo fenomenologico*, Castelvechi, Roma 2103.
- , *L'epochè fenomenologica come forma argomentativa*, in «Il cannocchiale», (1996), n. 1-2.
- BERGER, P., *La sacra volta. Elementi di una teoria sociologica della religione* [1969], Sunarco, Milano 1984.
- BERKELEY, G., *Trattato sui principi della conoscenza umana* [1710], Bompiani, Milano 2017.
- BEYELEVELD, D. - BROWNSWORD, R., *Law as a Moral Judgment*, Scheffield Academic Press, Scheffield 1994.
- BLANDO, G., *Secolarizzazione e laicità. Pratiche argomentative della Cedu*, Editoriale Scientifica, Napoli 2019.
- BLOCK, S. L., *Action and Conduct: Thomas Aquinas and the Theology of Action*, T&T Clarck, Edimburgh 1998.
- BLUMEMBERG, H., *Die Legitimität der Neuzeit* [1966], Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M. 1997.
- BOBBIO, N., *Il positivismo giuridico* [1961], Giappichelli, Torino 1996.
- , *Giusnaturalismo e positivismo giuridico*, Laterza, Roma-Bari 2011.
- , *L'età dei diritti*, Einaudi, Torino 2014.
- , *Il giusnaturalismo moderno*, Giappichelli, Torino 2009.

- , *Ugo Grozio*, in T. GRECO (a cura di), *Il giusnaturalismo moderno* [1946], Torino, Giappichelli, 2009, pp. 19-51.
- , *Thomas Hobbes*, Einaudi, Torino 2004.
- BÖCKENFÖRDE, E. W., *Lo stato come stato etico* [1978], ETS, Pisa 2017.
- , *Zur Kritik der Wertbegründung des Rechts*, in R. Dreier (a cura di), *Rechtpositivismus und Wertbezug des Rechts*, Franz Steiner Verlag, Stuttgart 1990, pp. 33-46.
- , *Stato, costituzione, democrazia. Studi di teoria della Costituzione e di diritto costituzionale* [1991], Giuffrè, Milano 2006.
- , *Diritto e secolarizzazione*, Laterza, Roma-Bari, 2010.
- BÖCKENFÖRDE, E.W., KÜNKLER, M., STEIN, T., (a cura di), *Constitutional and Political Theory. Selected Writings*, Oxford University Press, Oxford 2017.
- BÖCKENFÖRDE, E.W. - SPAEMANN, R., *Menschenrechte und Menschenwürde: historische Voraussetzungen – säkulare Gestalt – christliche Verständnis*, Klett-Cotta, Stuttgart 1987.
- BODEI, R., *Dominio e sottomissione. Schiavi, animali, macchine, intelligenza artificiale*, Il Mulino, Bologna 2019.
- BOEHM, R., *Vom Gesichtspunkt der Phänomenologie II. Studien zur Phänomenologie der Epochè*, Den Haag, 1981.
- BONIOLO, G. - DE ANNA, G. - VINCENTI, U., *Individuo e persona. Tre saggi su chi siamo*, Bompiani, Milano 2007.
- BORGHESI, M., *Augusto Del Noce. La legittimazione critica del moderno*, Marietti 1820, Genova-Milano 2011.
- BREMMER, J., *The early Greek Concept of the Soul*, Princeton University Press, Princeton 1983.
- BREUIL, M., *Diskurstheoretische Glaubensantwortung. Konturen einer religiösen Epistemologie in Auseinandersetzung mit Jürgen Habermas*, Friedrich Pustet Verlag, Regensburg 2019.
- BRUNE, J. P., *Moral und Recht: Zur Diskurstheorie des Rechts und der Demokratie von Jürgen Habermas*, K. Alber Verlag, Freiburg 2010.
- BRUNO, G., *Lo spaccio della bestia trionfante* [1584], a cura di M. Ciliberto, Fabbri, Milano 1996.

- CALHOUN, C. - MENDIETA, E. - VANANTWERPEN, J. (a cura di), *Habermas und Religion*, Polity Press, Cambridge e Malden 2013.
- CAMPANELLA, T., *Universalis philosophiae seu metaphysicarum rerum iuxta propria dogmata. Liber 1°*, Levante, Bari 1994.
- , *Universalis philosophiae seu metaphysicarum rerum iuxta propria dogmata. Liber 14°*, Levante, Bari 2000.
- CANALE, D., *La costituzione delle differenze. Giusnaturalismo e codificazione del diritto civile nella Prussia del '700*, Giappichelli, Torino 2000.
- CAPOGRASSI, G., *Il problema della scienza del diritto*, Giuffrè, Milano 1962.
- CARLIZZI, G., *Gustav Radbruch e le origini dell'ermeneutica giuridica contemporanea*, *Persona y Derecho*, 64/1, 2011, pp. 83-119.
- , *I fondamenti giuridici della 'Duplice formula di Radbruch'*, in «Annali dell'Università degli studi Suor Orsola Benincasa», 2016-18, pp. 51-70.
- CARTABIA, M. - SIMONCINI, A. (a cura di), *La Legge di Re Salomone*, RCS, Milano 2013.
- CARTESIO, R., *Meditazioni Metafisiche*, Bompiani, Milano 2001.
- CASADEI, T., *Diritti umani e soggetti vulnerabili. Violazioni, trasformazioni, aporie*, Giappichelli, Torino 2012.
- CASANOVA, J., *Oltre la secolarizzazione. Le religioni alla riconquista della sfera pubblica* [1994], Il Mulino, Bologna 2000.
- , *Europa Angst von der Religion*, Berlin University Press, Berlin 2009.
- CASTORIADIS, C., *L'Istituzione immaginaria della società* [1975], Bollati Boringhieri, Torino 1995.
- , *L'enigma del soggetto*, Edizioni Dedalo, Bari 2011.
- CATHREIN, V., *Moralphilosophie. Eine wissenschaftliche Darlegung der sittlichen, einschliesslich der rechtlichen Ordnung*, Herder, Freiburg 1891.
- , *Recht, Naturecht und positives Recht: eine kritische Untersuchung der Grundbegriffe der Rechtsordnung*, Herder, Freiburg 1891.
- , V., *Philosophia moralis in usum scholarum*, Herder, Freiburg 1893.
- CATTANEO, M., *Persona e stato di diritto*, Giappichelli, Torino 1994.
- , *Positivismo giuridico*, in «Novissimo Digesto», Vol. XIII, 1996.

- CAVALIERE, A., *Le ragioni della secolarizzazione. Böckenförde tra diritto e teologia politica*, Giappichelli, Torino 2016.
- , *Un bilancio (provvisorio) dell'età post-secolare. Religione e diritto a partire dalla riflessione di Jürgen Habermas*, in «Rivista di Filosofia del diritto», 2, 2018, pp. 361-381.
- CERELLA, A., *Religion and political form: Carl Schmitt's genealogy of critique if Jürgen Habermas's post secolar discourse* in «Revue of International Studies», Vol 38/5, 2012, pp. 975-974.
- CHAMBERS, S., *Reasonable Democracy. Jürgen Habermas and the Politics of Discourse*, Cornell University Press, Ithaca NY 1996.
- CHIEREGHIN, F., *Dall'antropologia all'etica. All'origine della domanda sull'uomo*, Guerini e Associati, Milano 1997.
- CHRISTENSENS, R. - PIEROTH, B. (a cura di), *Rechtstheorie in rechtspraktischer Absicht*, Duncker & Humblot, Berlin 2008.
- CIARAMELLI, F., *Lo spazio simbolico della democrazia*, Città Aperta Edizioni, Troina (En) 2003.
- , *Legislazione e giurisdizione. Problemi di metodologia giuridica e teoria dell'interpretazione*, Giappichelli, Torino 2007.
- , *L'ordine simbolico della legge e il problema del metodo*, Giappichelli, Torino 2021.
- COMANDUCCI, P., *L'illuminismo giuridico. Antologia di scritti giuridici*, Il Mulino, Bologna 1978.
- CORTESE, E., *La norma giuridica. Spunti teorici nel diritto comune classico*, Giuffrè, Milano 1962-64.
- CORTINA, A., *Communicative Democracy: A version of Deliberative Democracy*, in «Archiv für Rechts und Sozialphilosophie», vol. 95, 2, 2010, pp. 133-150.
- COSTA, P., *Civitas. Storia della cittadinanza in Europa. Vol. 2: L'età delle rivoluzioni (1789-1848), Vol. IV: L'età dei totalitarismi*, Laterza, Roma-Bari 2000.
- COTTA, S., *Diritto naturale*, in «Enciclopedia del diritto», XII, Giuffrè Editore, Milano 1970, pp. 647-653.

- , *Giusnaturalismo*, in «Enciclopedia del diritto», Vol. XIX, Giuffrè Editore, Milano, 1970, pp. 510-524.
- , *Il diritto nell'esistenza. Linee di una ontofenomenologia giuridica*, Giuffrè, Milano 1991.
- , *Soggetto umano. Soggetto giuridico*, Giuffrè, Milano 1997.
- , *Il diritto come sistema di valori*, Ed. San Paolo, Milano 2004.
- , *Persona*, in «Enciclopedia del diritto», Vol. XXXIII, Giuffrè Editore, Milano 1983, pp.159-169.
- COURTINE, J. F., *Il sistema della metafisica. Tradizione aristotelica e svolta di Suárez*, Vita e Pensiero, Milano 1999.
- DE BONALD, L.G.A., *Législation primitive*, in Id., *Euvrés complètes*, t. II, Genève-París 1982.
- DE GIOVANNI, B., *Kelsen e Schmitt. Oltre il '900*, Editoriale Scientifica, Napoli 2018.
- DE LUBAC, H., *Il dramma dell'umanesimo ateo* [1943], Jaca Book, Milano 1992.
- DEL NOCE, A., *L'epoca della secolarizzazione*, Giuffrè, Milano 1970.
- , *Il problema dell'ateismo* [1964], Il Mulino, Bologna 1990.
- , *Il Suicidio della rivoluzione*, Rusconi, Milano 1978.
- DEL POZZO, L., *Filosofia cristiana e politica in Augusto Del Noce*, Pagine, I libri del Borghese, Roma 2019.
- DI BELLO, A., *Ordine e unità nel Medioevo: La rappresentanza dal 'Corpus mysticum' all' 'Universitas'*, in «Esercizi filosofici», (2009), 4, pp. 1-37.
- DI CIOMMO, M., *Dignità umana e stato costituzionale*, Passigli, Firenze 2010.
- DI GIACOMO, C., *Identità e soggetti nella teoria dei diritti*, Edizioni Scientifiche Italiane Napoli 1995.
- DIONI, G. - MAFFEL, G. M. – OPOCHER, T. (a cura di), *Illuminismo giuridico e diritto naturale. Volontarismo e razionalismo nel pensiero giuridico tedesco del secolo XVIII*, Cedam, Padova, 2017.
- DOMENÀCH, J. M., *Personalismo*, in «Enciclopedia del 900», vol. 5, Roma 1980, pp. 311-318.

- DONALD, M., *A Mind so Rare. The Evolution of Human Consciousness*, W. W. Norton & C., New York 2001.
- DONISE, A. - GIUGLIANO, A. – MASSIMILLA, E. (a cura di), *Metodologia, teoria della conoscenza, filosofia dei valori. Heinrich Rickert e il suo tempo*, Archivio di storia della cultura, Napoli 2015.
- DREIER, R., *Recht-Moral-Ideologie*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1981.
- DREIER, R., *Recht-Staat-Vernunft*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1991.
- DREXLER, H., *Dignitas*, in R. Klein (a cura di), *Das staatsdenken des Römer*, 3. Aufl., Darmstadt 1980, pp. 243-245.
- DUMONT, L., *Homo hierarchicus. Il sistema delle caste e le sue implicazioni* [1966], Adelphi, Milano 1991.
- , *Homo aequalis. I: Genesi e trionfo dell'ideologia economica* [1977], Adelphi, Milano 1984.
- , *Saggi sull'individualismo. Una prospettiva antropologica sull'ideologia moderna* [1983], Adelphi, Milano 1993.
- DUNN, J., *Il pensiero politico di John Locke*, Il Mulino, Bologna 1992.
- DUPRÈ, W., *Religion in Primitive Cultures*, Walter den Grutyer & C., den Haag 1975.
- DURKHEIM, E., *Le forme elementari della vita religiosa* [1912], Booklet, Milano 2005.
- DUVENAGE, P., *Communicative Reason and Religion: The case of Habermas*, in «Sophia», vol. 49, 3, 2010, pp. 343-357.
- DWORKIN, R., *I diritti presi sul serio* [1977], Il Mulino, Bologna 2010.
- , *Virtù sovrana. Teoria dell'uguaglianza* [2000], Feltrinelli, Milano 2002.
- EBERT, T., *Jürgen Habermas im Gespräch mit Joseph Ratzinger*, in «Aufklärung und Kritik», vol. 52, 1, 2015, pp. 100-132.
- ENGELS, FR., *Schriften aus des Frühzeit*, Springer Verlag, Berlin 1920.
- ENGLÄNDER, A., *Diskurs als Rechtsquelle? Zur Kritik der Diskurstheorie des Rechts*, Mohr Siebeck Verlag, Tübingen 2002.

- ERIKSEN, E. O. - WEISGARD J. (a cura di), *Understanding Habermas: Communicative Action and deliberativ democracy*, Coontinuum Books, London-New York 2004.
- ESPOSITO, R., *Terza persona. Politica della vita e filosofia dell'impersonale*, Einaudi, Torino 2007.
- , *Pensiero istituyente. Tre paradigmi di ontologia politica*, Einaudi, Torino 2020.
- ESPOSITO, R. - RODOTÀ, S., *La maschera della persona*, in «Micromega», 3, 2007, pp. 105-115.
- ESSER, J., *Vorverständnis und Methodenwahl in der richterlichen Rechtsfindung*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1972.
- EUCHNER, W., *La filosofia politica di Locke*, Laterza, Roma-Bari, 1995.
- FABBRO, C., *Osservazioni critiche sulla nozione di «ateismo»*, in «Euntes Docete», 1963.
- , *La nozione metafisica di partecipazione secondo San Tommaso d'Aquino*, Vita e Pensiero, Milano 1939.
- FAHRENBACH, H. (a cura di), *Wirklichkeit und Reflexion. Festschrift für W. Schulz*, Pfullingen, Neske 1973.
- FARALLI, C., *Sull'annosa e ricorrente disputa tra positivisti e giusnaturalisti: Bobbio e Fassò*, in A. PUNZI, *Quaderni della rivista internazionale di filosofia del diritto. Omaggio a Bobbio*, Giuffrè, Milano 2007, pp. 145–155.
- , *Le grandi correnti della filosofia del diritto. Dai greci ad Hart*, Giappichelli, Torino 2011.
- FERRAJOLI, L., *Principia Iuris. Teoria del diritto e della democrazia. Vol. I: Teoria del diritto; Vol 2: Teoria della democrazia*, Laterza, Roma-Bari 2007.
- , *La democrazia attraverso i diritti*, Laterza, Roma-Bari 2013.
- , *Iura Paria*, Editoriale Scientifica, Napoli 2015.
- FERRAJOLI, L., RUIZ MANERO, J., *Due modelli di costituzionalismo. Un dialogo sul diritto e sui diritti* [2012], Editoriale Scientifica, Napoli 2016.
- , *Presentazione*, in «Parolechiave», 10/11, 1996.
- FERRARESE, M. ROSARIA, *Diritto sconfinato: inventiva giuridica e spazi del mondo globale*, Laterza, Roma-Bari 2015.

- FETERIS, T., *Foundamentals of Legal Argumentation*, Springer Verlag, Berlin 2017.
- FINLAYSON, J. G., *Habermas and Rawls: Disputing the Political*, Routledge, New York 2011.
- FINLAYSON, J. G., *The Habermas-Rawls Debate*, Columbia University Press, Mew York 2015.
- FINNIS, J., *Legge naturale e diritti naturali* [1980], Giappichelli, Torino 1986.
- , *The Priority of Persons*, in H. Horder (a cura di), *Oxford Essays in Jurisprudence: Fourth Series*, Oxford University Press, Oxford 2000, pp. 1-15.
- FLYNN, J., *System and Lifeworld in Habermas' Theory of Democracy*, in «Philosophy and Social Criticism», vol. 40, 2, 2014, pp. 205-2014.
- FORSTHOFF, E., *Stato di diritto in trasformazione* [1964], Giuffrè, Milano 1973.
- FOUCAULT, M., *Illuminismo e critica* [1978], Donzelli Editore, Roma 1997.
- FUCHS, J., *Lex naturae: Zur Theologie des Naturrechts*, Patmos, Düsseldorf 1955.
- FÜLLER, L.L., *The Morality of Law*, Yale University Press, New Haven 1969.
- FUMAGALLI, S., *Gnosi moderna e secolarizzazione nell'analisi di Emanuele Samek Lodovici ed Augusto Del Noce*, PUSC, 2005.
- GADAMER, H. G., *Verità e metodo*, Bompiani, Milano 1996.
- GALGANO, F., *Lex mercatoria*, Il Mulino, Bologna 2001.
- GEIGER, T., *Vorstudien zu einer Soziologie des Recht* [1947], Duncker & Humblot, Berlin 1987.
- GENNEP, VAN, A., *I riti di passaggio* [1909], Bollati Boringhieri, Torino 2012.
- GENY, F., *Méthode d'interprétation et sources en droit privé positif* [1899], Librairie générale de Droit et de Jurisprudence, Paris 1954.
- GILSON, É., *Lo spirito della filosofia medievale* [1932], Morcelliana, Brescia 1983.
- , *L'ateismo difficile* [1979], Vita e Pensiero, Milano 1983.
- , *L'essere e l'essenza* [1948], Ed. Massimo, Milano 1988.
- , *Costanti filosofiche dell'Essere* [1983], Ed. Massimo, Milano 1993.
- , *Il realismo, metodo della filosofia* [1935], Casa Editrice Leonardo da Vinci, Roma 2016.

- , *Realismo tomista e critica della conoscenza* [1935], Ed. Studium, Roma 2012.
- GIRARD, R., *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo* [1978], Adelphi 1983.
- GOETHE, J. W., *Maximen und Reflectionen, Massime e riflessioni* [1988], 2 voll., Theoria, Roma-Napoli 1983; trad. it. a cura di M. Bignani.
- GOYARD FABRE, G., *Pufendorf et le droit naturel*, Puf, Paris 1994.
- GREGORY, T. - PAGANINI, G. – CANZIANI, G. – POMPEO CARACOVI, O. – PASTINE, D. (a cura di), *Ricerche su letteratura libertina e letteratura clandestina nel '600*. Atti del convegno studio di Genova (30 Ottobre - 1 Novembre 1981), La Nuova Italia, Firenze 1981.
- GRILL, P., *Die Möglichkeit praktischer Erkenntnis aus Sicht der Disjunkturtheorie: Eine Untersuchung zu Jürgen Habermas und Robert Alexy*, Drucker & Humblot, Berlin 1998.
- GROCHOLEWSKI, Z., *La filosofia del diritto di Giovanni Paolo II*, Falma Edium, Roma 2002.
- GROSSI, P., *L'ordine giuridico medievale* [1995], Laterza, Roma 2006.
- , *Mitologie giuridiche della modernità*, Giuffrè Editore, Milano 2007.
- , *L'invenzione' del diritto*, Laterza, Roma-Bari 2017.
- , *Ritorno al diritto*, Laterza, Roma-Bari 2015.
- GROSSO, M., *Alla ricerca della verità. Gilson - Maritain*, Città Nuova Editrice, Roma 2006.
- GROZIO, U., *Prolegomeni al diritto della guerra e della pace* [1639], Morano, Napoli 1979.
- GRUBER, F., VIERTBAUER, K. (a cura di), *Habermas und die Religion*, WGB Verlag, 2. Aufl., Darmstadt 2019.
- GÜNTHER, K., *Der Sinn der Angemessenheit. Anwendungsdiskurs in Moral und Recht*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1988.
- HAARE, R. M., *Freedom and Reason*, Oxford University Press, Oxford 1963.
- HABERMAS, J., *Agire comunicativo e logica delle scienze sociali* [1967], Il Mulino, Bologna 1980.
- , *Theorie und Praxis*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1972.

- , *La concezione comunicativa del potere in Hannah Arendt* [1976], in «Comunità», XXXV, 183, 1981, pp. 56-73.
- , *Per la ricostruzione del materialismo storico* [1976], Etas, Milano 1979.
- , *Teoria dell'agire comunicativo* [1981], Il Mulino, Bologna 2017.
- , *Etica del discorso* [1983], Laterza, Roma-Bari 1989.
- , *Morale, Diritto, Politica* [1986], Ed. di Comunità, Torino 2001.
- , *Il pensiero post-metafisico* [1988], Laterza, Roma-Bari 2006.
- , *Teoria della morale* [1991], Laterza, Roma-Bari 2016.
- , *Fatti e norme* [1992], Laterza, Roma-Bari 2013.
- , *L'inclusione dell'altro* [1996], Feltrinelli, Milano 2013.
- , *Replik auf Beiträge zu einem Symposium der Cardozo Law School*, in J. Habermas, *Die Einbeziehung des Anderen*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1996.
- , *Il discorso filosofico della modernità* [1985], Laterza, Roma-Bari 1997.
- , *Il futuro della razza umana. I rischi di una genetica liberale* [2001], Einaudi, Torino 2002.
- , *La condizione intersoggettiva* [2005], Laterza, Roma-Bari 2007.
- , *La condizione intersoggettiva* [2005], Laterza, Roma-Bari 2007-
- , *Tra Scienza e fede* [2005], Laterza, Roma-Bari 2008.
- , *Verbalizzare il sacro. Sul lascito religioso della filosofia* [2012], Laterza, Roma-Bari 2015.
- , *Auch eine Geschichte der Philosophie. Band 1: Die okzidentale Konstellation von Glauben und Wissen, Band 2: Vernünftige Freiheit. Spuren des Diskurses über Glauben und Wissen*, Suhrkamp Verlag, Berlin 2019.
- HABERMAS, J. - LUHMANN, N., *Theorie der Gesellschaft oder Socialtechnologie - Was leistet die Systemforschung?*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1971.
- HABERMAS, J. - RATZINGER, J., *Etica, religione e Stato liberale* [2004], Morcelliana, Brescia 2005.
- HABERMAS, J. - TAYLOR, C., *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento* [1992/1996], Feltrinelli, Milano 2001.
- HAMELIN, O., *Le Système de Descartes*, Alcan, Paris 1911.

HAMMER, S. - HIDALGO, O. (a cura di), *Religion, Ethik und Politick: Auf der Suche nach der guten Ordnung*, Springer Verlag, Berlin 2020.

HAMPSHIRE, S. (a cura di), *Public and Private Morality*, Cambridge University Press, Cambridge 1978.

HART, H. L. A., *Il positivismo e la separazione tra diritto e morale* [1958], in Id., *Contributi all'analisi del diritto*, Giuffrè, Milano 1964.

HART, H., *Il concetto di diritto* [1961], Einaudi, Torino 1991.

HARTMANN, N., *Etica* [1926], 3 voll., Guida, Napoli 1969-1972.

HEDRICK, T., *Reification and Reconciliation*, Oxford University Press, Oxford 2018.

HEGEL, G. W. F., *Lezioni sulla filosofia della storia* [1833]. Vol. 2, La Nuova Italia Editrice, Firenze 1985.

-, *Lineamenti di filosofia del diritto* [1821], Laterza, Roma-Bari 1996.

-, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio* [1830], Bompiani, Milano 2000.

-, *Fenomenologia dello spirito* [1807], La Nuova casa Editrice, Firenze 1996.

HEIDEGGER, M., *Essere e tempo* [1927], Longanesi, Milano 1976.

-, *Sentieri interrotti* [1972], La Nuova Italia, Firenze 1984.

-, *Che cos'è la metafisica*, [1943/1949] Adelphi, Milano 2001.

-, *Ormai solo un Dio ci può salvare. Intervista con lo Spiegel* [1976], Ugo Guanda Editore, Parma 1987.

-, *Lettere sull'«umanismo»* [1946], Adelphi, Milano 1995.

-, *Concetti fondamentali* [1981], Il Melangolo, 1996.

HEINECCIUS, J. G., *Elementa juris civilis secundum ordinem Institutionum*, Editio quarta, Amstelodami, Waresberg 1738.

HELD, D., *Political Theory and the Modern State*, Polity Press, Oxford 1989.

HOBBS, T., *De Cive. Elementi filosofici sul cittadino* [1642], Editori Riuniti, Roma 2005.

-, *Leviathan* [1651], Oxford University Press, 2012.

HÖFFE, O., *Naturrecht (Vernunftrecht) ohne Naturalistischen Felschluß: ein rechtsphilosophisches Program*, Verband der Wissenschaftlichen Gesellschaften Österreichs, Vienna 1980.

- HÖFFE, O., *Giustizia politica* [1985], Il Mulino, Bologna 1995.
- HONNET, A., *Riconoscimento e disprezzo. Sui fondamenti di un'etica post-tradizionale*, Rubbettino, Soveria Mannelli 1993.
- HORSTER, D., *Jürgen Habermas und der Papst*, Transcript Verlag, Bielefeld 2006.
- HUANG, CHUNG-CHENG, *Das Verhältnis von moralischen Diskurs und rechtliche Diskurs bei Jürgen Habermas*, Duncker & Humblot Verlags, Berlin 2007.
- HÜLSMANN, H., *Epochè und Argomentation*, in «Salzburger Jahrbuch für Philosophie», (1973-74), n. 17-18, pp. 15-26.
- HUME, D., *Ricerca sull'intelletto umano* [1748], Laterza, Roma-Bari 2011.
- HUSSERL, E., *L'idea di Europa* [Husserliana XXVII -1989], Raffaello Cortina Editore, Milano 1999.
- , *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica* [Husserliana III/I - 1976], Volume I, Libro primo: *Introduzione generale alla fenomenologia pura*, Torino 2000.
- , *I Problemi fondamentali della fenomenologia. Lezioni sul concetto naturale di mondo* [Husserliana XIII - 1973], Macerata, 2008.
- , *La Crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale* [Husserliana VI -1954], Il Saggiatore, Milano 1997.
- , *Filosofia prima. Teoria della riduzione fenomenologica* [Husserliana VII – 1959], Rubbettino, Soveria Mannelli 2007.
- IGNATIEFF, M., *Una ragionevole apologia dei diritti umani* [2001], Feltrinelli, Milano 2003.
- INGARDEN, R., *On the Motives which led Husserl to Transcendental Idealism*, M. Nijhoff, The Hague Netherlands 1975.
- LANFREDINI, R., *Husserl, la teoria dell'intenzionalità. Atto, contenuto e oggetto*, Roma, 1994.
- JASPERS, K., *Origine e senso della storia* [1949], Mimesis, Milano 2014.
- JERVOLINO, D., *Il cogito e l'ermeneutica. La questione del soggetto in Ricoeur* [1984], Marietti, Genova 1993.
- , *Ricoeur. Un hermétique de la condition humaine*, Elipses, Paris 2002.
- JÜNGER, E. – HEIDEGGER, M., *Oltre la linea* [1976], Adelphi, Milano 1989.

- JUNKER-KENNY, M., *Habermas and Theology*, Continuum Books, London-New York 2011.
- , *What Scope for Ethics in the Public Sphere? Principled Autonomy and the Antinomy of Practical Reason*, in «Studies in Christian Ethics», vol. 32, 4, 2019, pp. 485-498.
- JÜTTEN, T., *The Colonisation Thesis: Habermas und Reification*, in «International Journal of Philosophical Studies», vol. 9, 5, 2011, pp. 701-727.
- KANITSCHNEIDER, B. (a cura di), *Sprache und Erkenntnis*, AMOE, Innsbruck 1976.
- KANT, I., *Critica della Ragion pura* [1781], Bompiani, Torino 2004.
- , *Fondazione della metafisica dei costumi* [1785], Rusconi, Milano 1994.
- , *La metafisica dei costumi* [1797-1798], Laterza, Roma-Bari 1996.
- , *Scritti politici e di filosofia della storia*, Utet, Torino 1964.
- KÄRTNER, J., *Die Freiheit der Sociologie: Der Grundbegriff der Moderne und die Soziologische Theoriebildung*, Velbrück GmbH Bücher & Medien, Weilerswist 2016.
- KAUFMANN, A., *Analogie und "Natur der Sache" - Zugleich ein Beitrag zur Lehre von Typus*, Müller Verlag, Karlsruhe 1965.
- KELSEN, H., *Essenza e valore della democrazia* [1929], Giappichelli, Torino 2004.
- , *La democrazia*, Il Mulino, Bologna 1998.
- , *Teoria generale del diritto e dello Stato* [1945], Etas, Milano 2000.
- , *Dottrina pura del diritto* [1960], Einaudi, Torino 2000.
- KIM, H. – HOELTZEL, S. (a cura di), *Transcendental Inquiry: Its History, Methods and Critiques*, Pallgrave Mcmillan, Basingstoke 2017.
- KNEER, G. – MOEBIUS, S. (a cura di), *Sociologische Kontroversen*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 2010.
- KOBUSCH, T., *Die Entdeckung der Person. Metaphysik der Freiheit und modernes Menschenbild*, Herder Verlag, Freiburg-Basel-Wien, 1993.
- KOHLBERG, L., *Essays on Moral Development*, vol. I, Harper & Raw, San Francisco 1981. KOJÈVE, A., *La dialettica e l'idea della morte in Hegel* [1947], Einaudi, Torino 1948.

- KOLNAI, A., *Dignity*, in R. S. Dillon (a cura di), *Character and self- Respect*, Routledge, New York 1955, pp. 53-55.
- KOSELLECK, R., *Vergangene Zukunft*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M. 1979.
- KRAWIETS, W. – PREYER, G. (a cura di), *System des Rechte, demokratischer Rechtstaat und Diskursthorie des Rechts nach Jürgen Habermas*, Duncker & Humblot, Berlin 1996.
- KRIELE, M., *Theorie der Rechtgewinnung*, Duncker & Humblot, Berlin 1976.
- KUHLMANN, W. (a cura di), *Moralität und Sittlichkeit. Das Problem Hegels und die Diskursethik*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M. 1986.
- KÜHNLEIN, M. (a cura di), *Kommunitarismus und Religion*, Akademie Verlag, Berlin 2010.
- KUSCHEL, K. J., “*Wie die sich begegnenden Kulturen ethische Grundlagen finden können*”. *Zum Diskurs zwischen Joseph Ratzinger, Jürgen Habermas und Hans Küng*, in «Politische Studien. Monatshefte der Hochschule für Politische Wissenschaften München», n. 1, 2006, pp. 27-41.
- KUTSCHERA, VON, FR., *Einführung in die Logik der Normen, Werte und Entscheidung*, Alber, Freiburg 1973.
- LA TORRE, M., *Disavventure del diritto soggettivo. Una vicenda teorica*, Giuffrè, Milano 1996.
- LACHANCE, L., *Le droit et les droits de l’homme*, P.U.F., Paris 1959.
- , *L’humanisme politique de Saint Thomas d’Aquin*, Sirey, Paris 1939.
- LAGI, S., *La teoria democratica di Hans Kelsen: un tentativo di storicizzazione (1920-1932)*, in «*Teoria politica*». Nuova serie Annali, 7 (2017), pp. 363-388.
- LALATTA COSTERBOSA, M., *Il diritto come ragionamento morale. Saggio sul giusnaturalismo contemporaneo e le sue applicazioni bioetiche*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2007.
- LAMI, A. [a cura di], *I Presocratici. Testimonianze e frammenti da Talete a Empedocle*, Rizzoli, Milano 1991.
- LAMI, G. F., *La tradizione in Augusto Del Noce*, Franco Angeli, Milano 2009.
- LANDGREBE, L. (a cura di), *9. December Kongress für Philosophie Düsseldorf 1969*, Anton Hain, Meisenheim am Glan 1972.

- LANDSBERG, E., *Zur ewigen Wiederkehr des Naturrechts*, in «Archiv für Rechts- und Wissenschaftsphilosophie», 18, 1925, pp. 348-376.
- LAPORTE, J., *Il razionalismo di Cartesio*, [1945], Morcelliana, Brescia 2016.
- LASK, E., *Filosofia giuridica* [1905], Edizioni Scientifiche italiane, Napoli 1984.
- LATTARULO, A., *Stato e religione. Gli approdi della secolarizzazione in Habermas e Böckenförde*, Progedit, Bari 2009.
- LEFORT, C., *Essais sur le politique*, Ed. de Seuil, Paris 1986.
- , *Le temps présent. Écrits 1945-2005*, Belin, Paris 2007.
- LENZ, J., *Die Personwürde des Menschen bei Thomas von Aquin*, in «Philosophisches Jahrbuch», 49, 1936, pp. 136-166.
- LÉVI-STRAUSS, C., *Tristi tropici* [1955], Il Saggiatore, Milano 2015.
- LEVINAS, E., *Umanesimo dell'altro uomo* [1972], Il Melangolo, Genova 1985.
- , *Difficile liberté* [1963], Paris, Albin Michel 1976.
- LOCKE, J., *Saggi sulla legge naturale* [1664], Laterza, Bari 2007.
- , *I due trattati sul governo e altri scritti politici* [1689], Utet, Torino 2010.
- , *Saggio sull'intelletto umano* [1690], Fabbri Editori, Milano 1996.
- LOIODICE, A. - VARI, M. (a cura di), *Giovanni Paolo II. Le vie della giustizia. Itinerari per il terzo millennio. Omaggio dei giuristi a Sua Santità nel XXV di pontificato*, Roma 2003.
- LORENZEN, P., SCHWEMMER O., *Konstruktive Logik, Ethik und Wissenschaftstheorie*, B. I. Wissenschaft Verlag, Mannheim 1973.
- LORENZIN, D., *Jacques Maritain e i diritti umani. Fra totalitarismo, antisemitismo e democrazia (1936-1951)*, Morcelliana, Brescia 2012.
- LOTTIN, O., *Le droit naturel chez Saint Thomas d'Aquin et ses prédécesseurs*, Ch. Beyaert, Bruges, 1931.
- MACINTYRE, A., *Der Verlust der Tugend*, Campus, Frankfurt a. M. 1987.
- MAGLI, C., *La coscienza giuridica medievale*, Cedam, Padova 2014
- MAIO, A., *L'antropologia di K. Wojtyła come sintesi del pensiero classico e della modernità*, in «Acta philosophica», 15, fasc. 1, 2006, pp. 1-17.
- MANTOVANI, D. - SCHIAVONE, A. (a cura di), *Testi e problemi del giusnaturalismo romano*, CEDANT, 2007 Pavia.

- MARINO, P., *Le radici del tempo. Saggio sull'umanità europea nel pensiero di Edmund Husserl*, ETS, Pisa 2011.
- , *Il corpo e la persona. La fenomenologia cristiana di Karol Wojtyła*, in V. Bochicchio, V. (a cura di), *Dal corpo al simbolo*, Franco Angeli, Milano 2011, pp. 127-148.
- , *Legami: logos e diritto al tempo della secolarizzazione. Sul dialogo Habermas-Ratzinger*, in «Diritto e religioni», 26, 2018/2, pp. 252-273.
- , *Diritti dell'uomo e diritti di Dio. Diritto naturale e «norma personalistica» nel pensiero di Karol Wojtyła*, in «Jus-Online», 5, 2021, pp. 232-255.
- MARITAIN, J., *I diritti dell'uomo e il diritto naturale* [1942], Vita e Pensiero, Milano, 1991.
- , *Le loi naturelle, ou, loi non écrite*, Edition Universitaires, Fribourg 1986.
- , *Tre riformatori. Lutero – Cartesio – Rousseau* [1937], Morcelliana, Brescia 1990.
- , *Umanesimo integrale*, [1936], Borla Editore, Torino 1962.
- , *Il significato dell'ateismo contemporaneo* [1949], Morcelliana, Brescia 2000.
- , *Il contadino della Garonna* [1966], Morcelliana, Brescia 1980
- MARSHALL, T. H., *Cittadinanza e classe sociale* [1950], Laterza, Roma-Bari 2002.
- MARTINEZ PUJALTE, A. L., *Argumentos a propòsito de la universalidad de los derechos humanos*, in «Derecho y Libertades», II/51995, pp. 425-441.
- MARX, K., *La questione ebraica e altri scritti* [1953], Editori Riuniti, Roma 1954.
- , *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel* [1843], Editori Riuniti Univ. Press, Roma 2021.
- , *Manoscritti economico-filosofici del 1844* [1844], Einaudi, Torino 2004.
- , *La sacra famiglia* [1845], Editori Riuniti, Roma 1972.
- MARXSEN, C., *Geltung und Macht: Jürgen Habermas Theorie von Recht, Staat und Demokratie*, Wilhelm Fink Verlag, München 2011.
- MARZOCCO, V. (a cura di), *La dignità in questione. Un percorso nel dibattito giusfilosofico contemporaneo*, Giappichelli, Torino 2018.

- MASFERRER, A. - GARCÍA SANCHEZ, E. (a cura di), *Human Dignity and the Vulnerable Age of Rights*, Springer, Dodrecht 2016.
- MASI, F., *Il pathos della forma*, Quodlibet, Macerata 2010.
- MASSIMILLA, E., *Scienza, professione, gioventù: rifrazioni weberiane*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2008.
- , *Presupposti e percorsi del comprendere esplicativo. Max Weber e i suoi interlocutori*, Liguori, Napoli 2015.
- MAZZARESE, T. (a cura di), *Neo costituzionalismo e tutela (sovra)nazionale dei diritti fondamentali*, Giappichelli, Torino 2002.
- MENGA, F., *Potere costituente e rappresentanza democratica. Per una fenomenologia dello spazio istituzionale*, Editoriale Scientifica, Napoli 2009.
- , *Lo scandalo del futuro. Per una giustizia intergenerazionale*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2016.
- MENGA, F. - CIARAMELLI, F., *Responsabilità verso le generazioni future. Una sfida al diritto, all'etica e alla politica*, Editoriale Scientifica, Napoli 2017.
- MENOZZI, D., *Chiesa e diritti umani*, Il Mulino, Bologna 2012.
- , *I Papi e il moderno. Una lettura del cattolicesimo contemporaneo (1903-2016)*, Brescia 2016.
- MERCHIORRE, V., *Essere persona. Natura e struttura*, Novara, Fondazione Achille e Giulia Boroli, 2007.
- MICHEL, A., *Hypostase*, in A. Vacant, E. Mangenot (a cura di), *Dictionnaire de Théologie Catholique*, tome VII, première partie, Leoutizey et Ané, Paris 1929, pp. 370-437.
- MOORE, G. E., *Facts and Propositions*, in «Proceedings of the Aristotelian Society», Suppl., Vol. 7, 1927, pp. 117-206.
- MORRONE, G., *Valore e realtà. Studi intorno alla logica della storia di Windelband, Rickert e Lask*, Rubettino, Soveria Mannelli 2013.
- MOUNIER, E., *Manifeste au service du personnalisme*, Montaigne, Paris 1936.
- MÜLLER, FR., *Juristische Metodik*, Duncker & Humblot, Berlin 1976.
- MÜLLER, K. P., *Rationalität und Lebenswelt*, in «Aufklärung & Kritik», vol. 58, 3, 2016, pp. 96-113.
- MÜNCH, R., *Theorie des Handelns*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am M. 1982.

- , *Die Kultur der Moderne*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am M. 1992.
- MUSCOLINO, S., *Il 'ritorno del rimosso'. Carlo Schmitt e l'ultimo Habermas*, in «Metabasis.it», 25, 2018/XIII, pp. 36-53.
- NEGRO, P. *Intorno alle fonti scolastiche di Hugo Grotius*, in Alessandro Ghisalberti (a cura di), *Dalla Prima alla Seconda Scolastica. Paradigmi e percorsi storiografici*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna, 2000, pp. 200–251.
- NEUMANN, U., *Juristische Argumentationslehre*, Wissenschaftliche Burgesellschaft, Darmstadt 1986.
- NIETZSCHE, F., *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno* [1883-1885], Adelphi, Milano 1976.
- , *Al di là del bene e del male. Preludio di una filosofia dell'avvenire* [1886], Adelphi, Milano 1968.
- , *Genealogia della morale. Uno scritto polemico* [1887], Adelphi, Milano 1984.
- , *La nascita della tragedia* [1886], Adelphi, Milano 1978.
- NITSCH, C., *Diritto e forza nella comunità degli Stati. Studi su Hans Kelsen e la teoria del diritto internazionale*, Satura Editrice, Napoli 2012.
- NOCENTINI, L., *All'origine del discorso politico moderno: Ugo Grozio teologo e politico*, Plus, Pisa 2005
- NUSSBAUM, M., *Diventare persone. Donne e universalità dei diritti* [2000], Il Mulino, Bologna 2001.
- OLGIATI, F., *La filosofia tomistica e la nozione metafisica di partecipazione*, in «Rivista di filosofia neo-scolastica», (1940), Vol. 32, 6, pp. 595-604.
- ORESTANO, R., *Azione, diritti soggettivi, persone giuridiche; scienza del diritto e storia*, Il Mulino, Bologna 1978.
- , *Azione*, in «Enciclopedia del diritto», vol. IV, Milano 1959.
- , *Diritti soggettivi e diritti senza soggetto*, in «Ius. Rivista di Scienze giuridiche», fasc. I, (1960).
- ORTH, E. W. – PFAFFEROTT, G. (a cura di), *Studien zur Philosophie von Max Scheler*. K. Alber Verlag, Freiburg i.Br. 1994.
- OTT, W., *Der Rechtspositivismus. Kritische Würdigung auf der Grundlage eines juristischen Pragmatismus*, Drucker & Humblot, Berlin 1976.

- OTTMANN, H. - BARISIC, P. (a cura di), *Deliberative Demokratie*, Nomos, Baden-Baden 2015.
- PALAZZO, G., *Die Mitte der Demokratie. Über die Theorie deliberativer Demokratie von Jürgen Habermas*, Nomos Verlag, Baden-Baden 2002.
- PALLADINI, F., *Samuel Pufendorf discepolo di Hobbes. Per una reinterpretazione del giusnaturalismo moderno*, Il Mulino, Bologna 1990.
- PARAVIN, A., MILANO A. (a cura di), *Persona e personalismi*, Missio, Udine 1990.
- PARRINI, P., *L'empirismo logico. Aspetti storici e prospettive teoriche*, Carocci, Roma 2002.
- PARSONS, T., *The System of Modern Societies*, Englewood Cliffs, N. J. 1971.
- PARSONS, T. - BALES R. F. – SHILS, E., *Working Papers in the Theory of Action*, Free Press, New York 1953.
- PASSERIN D'ENTRÈVES, A., *La dottrina del diritto naturale*, Ed. di Comunità, Milano 1962.
- PASTORE, B., *Per un'ermeneutica dei diritti umani*, Giappichelli, Torino 2003.
- PATZIG, G., *Sprache und Logik*, Vanhoeck und Ruprecht, Göttingen 1970.
- PAYROW SHABANI, OMID A., *Democracy, Power, and Legitimacy: The Critical Theory of Jürgen Habermas*, University of Toronto Press, Toronto, 2003.
- PERELMANN, CH., *Betrachtungen über die praktische Vernunft*, in «Zeitschrift für philosophische Forschung», vol. 20, 1996.
- PERELMAN, CH. - OLBRECHTS-TYTECA, L., *Act and Person in Argument*, in «Ethics», vol. 61, 1950-51.
- , *Trattato dell'argomentazione. La nuova retorica*, [1958], Einaudi, Torino 2001.
- PETERS, B., *Rationalität, Recht und Gesellschaft*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am M. 1991.
- PFAFFEROTT, G. (a cura di), *Vom Umsturz der Werte in der modernen Gesellschaft. II. Internationales Kolloquium der Max Scheler Gesellschaft*, Bouvier Verlag, Bonn 1997.
- PHILIPPE, C., «*Humanisme intégral*» (1936) de Jacques Maritain, Cerf, Paris 2006.

- PIOLANTI, A., *Il tomismo come filosofia cristiana nel pensiero di Leone XIII*, Libreria editrice Vaticana, Città del Vaticano 1983.
- PIOVANI, P., *Giusnaturalismo ed etica moderna* [1961], Liguori editore, Napoli 2000.
- , *Per una filosofia della morale*, Bompiani, Milano 2010.
- PITCHER, G. (a cura di), *Truth*, Englewood Cliffs, N. J. 1964.
- PIZZORINI, R., *La filosofia del diritto secondo San Tommaso*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2003.
- PIZZORNO, A., *Saggio sulla maschera*, in «Studi culturali», 1, 2005.
- POLISENO, A., *Valori e filosofie dei valori*, Armando Editore, Roma 2006.
- POMARICI, U., *Dignità a venire. La filosofia del diritto alla prova del futuro*, Editoriale Scientifica, Napoli 2019.
- POMPONAZZI, P., *Le incantazioni* [1556], Scuola Normale Superiore, Pisa 2014.
- PÖSCHL, V., *Der Begriff der Würde im antiken Rom und später. Sitzungberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften*, Philosophisch-historische Klasse Jahrgang 1989, Bericht 3, Heidelberg 1989.
- POSSENTI, V., *Stato, diritto, religione. Il dialogo tra Jürgen Habermas e Joseph Ratzinger*, in «Roczniki filozoficzne», Tomo LXII, 1, 2014, pp. 71-85.
- , *Una filosofia per la transizione. Metafisica, Persona e politica in J. Maritain*, Massimo Ed., Milano 1984.
- POZZOLO, S., *Neo-costituzionalismo e positivismo giuridico*, Giappichelli, Torino 2001.
- PRECHTL, P., *Die Struktur der Intentionalität bei Brentano und Husserl*, in «Brentano Studien», (1989), n. 2, pp. 117-130 Süssbauer, A., *Intentionalität, Sachverhalt, Norme. Eine Studie zu Edmund Husserl*, Freiburg, 1995.
- PRÉLOT, M., *Tapparelli d'Azeglio et la renaissance du droit naturel*, in «Annales de philosophie politique», (1959), 3, pp. 191-203.
- PRETEROSSO, G. - SOLIDORO, L. (a cura di), *Diritti senza spazio?*, Mimesis, Milano-Udine 2019.
- PROSPERI, A., *Dare l'anima. Storia di un infanticidio*. Einaudi, Torino, 2005.
- PUFENDORF, VON, S., *Über die Pflicht des Menschen und des Bürgers nach dem Gesetz der Natur* [1673], Leipzig Insel Verlag, Frankfurt a. M. 1994.

- , *De Jure naturae et gentium libri octo*, Officina Knochiana, Francofurti et Lipsiae 1759.
- RADBRUCH, G., *Ingiustizia legale e diritto sovralegale* [1946], in A. G. Conte, P. Di Lucia, L. Ferrajoli, M., (a cura di), *Filosofia del diritto*, Cortina Editore, Milano 2013, pp. 159-173.
- RAPIC, S., *Normativität und Geschichte. Zur Auseinandersetzung zwischen Apel und Habermas*, Alber Verlag, Freiburg-München 2019.
- RATTO, P., *Boscoceduo. La rivoluzione comincia dal principio*, EBK Edizioni, Sanremo 2017.
- RAULET, G., (a cura di), *Max Scheler. L'anthropologie philosophique en Allemagne dans l'entre-deux-guerres – Philosophische Anthropologie in der Zwischenkriegszeit*. Éditions de la Maison des sciences de l'homme, Paris 2001.
- RAUSCHENBACH, R., *Mitdirekt-demokratischen Verfahren zu postkonventionellen politischen Kulturen. Thoretische Überlegungen anhand von Jürgen Habermas und Lawrence Kohlberg*, Duncker & Humblot, Berlin 2010.
- RAWLS, J., *Justice as Fairness: Political Not Metaphysical*, in «Philosophy & Public Affairs», 14, 1985, pp. 223-251.
- , *Liberalismo politico* [1993], Ed. di Comunità, Milano 1994.
- RAVERA, M., *Il tradizionalismo francese*, Laterza, Roma-Bari 1991.
- REES, D. HUW, *The Postsecular Political Philosophy of Jürgen Habermas*, University of Wales Press, Cardiff 2018.
- REESE-SCHÄFER, W., *Jenseits von Kulturkampf und Rückkehr der Religionen. Tibi, Habermas und Ratzinger*, in M. Abou-Taam, J. Esser, N. Foroutan (a cura di), *Zwischen Konfrontation und Dialog. Der Islam als politische Größe*, V. S. Verlag für Social Wissenschaften, Wiesbaden 2011, pp. 147-176.
- REESE-SCHÄFER, W. – PIES, I. (a cura di), *Diagnosen der Moderne: Weber, Habermas, Hayek, Luhmann*, Wissenschaft Verlag, Berlin 2010.
- REISS, T., *Diskurs Theorie der Demokratie und Religion*, in «Studien zur politische Soziologie» Band 17, Nomos Verlag, Baden-Baden 2019.
- RENNER, T., *Postsäkulare Gesellschaft und Religion: Zur Spätwerk von Jürgen Habermas*, Herder Verlag, Freiburg 2017.

- RESTA, E., *Poteri e diritti*, Giappichelli, Torino 1996.
- RIALS, S., *La Déclaration des droits de l'homme e du citoyen*, Hachette, Paris 1988.
- RICCIARDI, M. - ROSSETTI, A. - VELLUZZI, V. (a cura di), *Norme, concetti, argomenti*, Carocci Editore, Roma 2015.
- RICCOBONO, F., *Interpretazioni kelseniane*, Giuffrè, Milano 1989.
- , *Soggetto, Persona, Diritti*, Terzio Millennio editori, Napoli 1999.
- , *Kelsen, Hans*, in «Treccani Filosofia», vol. I, Istituto dell'Enciclopedia italiana, Roma 2008, pp. 536-538.
- , *Positivismo giuridico*, in «Treccani Filosofia», vol. II, Istituto dell'Enciclopedia italiana, Roma 2009, pp. 240-241.
- RICCOBONO, F. - D'AVACH, L. (a cura di), *Equità e ragionevolezza dei diritti*, Guida, Napoli 2004.
- RICOEUR, P., *Finitudine e colpa. I. L'uomo fallibile* [1960/1988], Il Mulino, Bologna 1970.
- , *La persona* [1983/1990], Morcelliana, Brescia 1997.
- , *Il giusto* [1995], Effatà editrice, Cantalupa 2005.
- , *Percorsi del riconoscimento* [2004], Cortina Editore, Milano 2005.
- RICKERT, H., *System der Philosophie*, Mohr, Tübingen 1921.
- , *Die grenze der Naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften* [1896], Theclassics.us, Hildesheim 2007.
- RIILI, A., *Augusto Del Noce interprete del Marxismo. L'ateismo, la gnosi, il "dialogo" con Galvano Della Volpe e con Lucien Goldmann*, Il prato, Saponara (PD) 2018.
- RIPEPE, E. (a cura di), *Prospettive di filosofia del diritto del nostro tempo*, Giappichelli, Torino 2010.
- RIESEBRODT, M., *Cultus und Heilsversprechen. Eine Theorie der Religionen*, C. H. Beck, München 2007.
- RODESCHINI, S., *Stati di natura. Saggio sul contrattualismo moderno e contemporaneo*, Carocci Editore, Roma 2012.

- RODOTÀ, S., *Il nuovo 'Habeas Corpus': la persona costituzionalizzata e la sua autodeterminazione*, in S. Rodotà, P. Zatti (a cura di), *Trattato di biodiritto*, vol. 1: *Ambito e fonti del biodiritto*, Giuffrè, Milano 2010, pp. 169-176.
- , *Il diritto ad avere diritti*, Laterza, Roma-Bari 2012.
- ROMMEN, H. A. [1936] *L'eterno ritorno del diritto naturale*, Editrice Studium, Roma 1965.
- ROSSINI, G. (a cura di), *Aspetti della cultura cattolica nell'età di Leone XIII*, Ed. Cinque Lune, Roma 1961.
- ROSTBØLL, C. F., *Deliberative Freedom. Deliberative Democracy and Critical Theory*, University of New York Press, New York 2008.
- ROUSSEAU, JEAN-J., *Scritti politici I*, Laterza, Roma-Bari, 2009.
- , *Il contratto sociale* [1762], Laterza, Roma-Bari 2019.
- RUIZ STRECK, L. - KARÀN TRINDADE, A. (a cura di), *Garantismo, hermêutica e (neo)costituzionalismo. Um debate com Luigi Ferrajoli*, Livraria do Advogado Editora Ltda, Porto Alegre (RS) 2012.
- RUSSEL, M., *On Habermas's Critique of Husserl*, in «Husserl Studies», Vol. 27, 1, 2011, pp. 41-62.
- SALATINO, P., *Sade. L'ultimo dei libertini*, Castelvecchio, Roma 2011.
- SANDEL, M., *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge University Press, Cambridge/Mass.-New York 1982.
- SARDO, A., *Due voci del costituzionalismo*, Marcial Ons Ediciones jurídicas y sociales, Madrid 2018.
- SASSO, G., *Niccolò Macchiavelli* [1958], Vol 1: *Il pensiero politico*, Vol. 2: *La storiografia*, Il Mulino, Bologna 1993.
- SAUER, H., *Vernunft und Öffentlichkeit. Habermas über der internen Zusammenhang von Rechtsstaat und Demokratie*, in «Archiv für Rechts und Sozialphilosophie», vol. 95, 6, 2009, pp. 861-875.
- SAVONA, P. F., *La persona tra moralità e diritti*, in «Persona», 1/2011, pp. 145-164.
- SBAILÒ, C., *I diritti di Dio. Le cinque sfide dell'Islam all'Occidente*, Libreria Universitaria, Padova 2016.

- SCAMARDELLA, F. - SANCHEZ, P. LUQUE (a cura di), *Gli argomenti del costituzionalismo. La tensione tra etica e diritto*, Editoriale Scientifica, Napoli 2014.
- SCARCELLA, C., *Il pensiero politico di Jacques Maritain*, in «Notes et Documents de l'Institut International J. Maritain», n. 7, Aprile-Giugno, Massimo Ed., Milano 1977, pp. 33-37.
- SCARPELLI, U., *Cos'è il positivismo giuridico* [1965], Edizioni Scientifiche italiane, Napoli 1997.
- SCHACHTER, O., *Human Dignity as a Normative Concept*, in «The American Journal of International Law», 77, 1983, pp. 851-852.
- SCHELER, M., *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori. Nuovo tentativo di un personalismo etico* [1913-1916], San Paolo, Cinisiello Balsamo 1996.
- SCHERNER, M., *Person*, in J. Ritter – K. Gründer (a cura di), *Historisches Wörter-buch der Philosophie*, vol. VII, Schwabe & Co., Basel 1989, pp. 269-270.
- SCHIAVELLO, A., *Neo-costituzionalismo o neo-costituzionalismi?*, in «D&Q», n.3, 2003, pp. 37-49.
- SCHLUCHTER, W., *Lo sviluppo del razionalismo occidentale* [1979], il Mulino, Bologna 1987.
- , *Religion und Lebensführung*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am M., 1988.
- SCHMITT, C., *La tirannia dei valori* [1960], Adelphi, Milano 2009.
- , *Le categorie del 'Politico'*, Il Mulino, Bologna 1972.
- , *Terra e mare* [1954], Adelphi, Milano 2002.
- , *Sul Leviatano* [1938], Il Mulino, Bologna 2011.
- SCHOMBERG, VON, R. - BAYNES, K. (a cura di), *Discourse and Democracy: Essays on Habermas' "Between Facts and Norms"*, State University of New York Press, New York 2002.
- *Zwischen Recht und Moral. Neuere Ansätze der Rechts-und Demokratie Theorie*, LIT Verlag, Hamburg-Münster 2002.
- SCHWEITZER, F. (a cura di) *Kommunikation über Grenzen*, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2009, pp. 644-656.

- SCOTT JOHNSTON, J., *Is there a need for Transcendental Arguments in Discourse Ethics?*, in «Educational Theory», vol. 66, 6, 2016, pp. 719-734.
- SELMANN, R. L., *The Growth of Interpersonal Understanding*, Academic Press, New York 1980.
- SESBOÛÉ, B. - WOLINSKY, J., *Storia dei dogmi* [1994-96], vol. I, Piemme, Casale 1996.
- SILVESTRINI, A., *I diritti dell'uomo nell'insegnamento di Giovanni Paolo II*, in «Il Foro italiano», vol. CX, n. 7-8, 1987,
- SINGER, M. G., *Generalitaton in Ethics*, Knopf, New York 1961.
- SOLLERS, P., *Sade contre l'Être suprême. Sade dans le Temps*, Gallimard, Paris 2014.
- SPÂNG, M., *Emancipation, Democracy and the mdoern Critique of Law and Democracy. Reconsidering Habermas*, Pallgrave Mcmillam, Basingstoke 2017.
- SPENGLER, O., *Il tramonto dell'Occidente* [1923], Guanda Editore, Parma 2002.
- SPIEGELBERG, H., "Intentio" und "Intentionalität" bei Brentano und Husserl, in «Studia Philosophica», (1969), n. 29, pp. 189-216.
- SPINOZA, B., *Tractatus theologicus politicus. Trattato teologico-politico* [1670], Bibliopolis, Napoli 2007.
- STAGI, P. (a cura di), *L'Europa e le religioni*, Castelvevchi, Roma 2017.
- STAMMLER, R., *Lehrbuch der Rechtsphilosophie*, Walter de Gruyter, Berlin-Leipzig 1928.
- , *The Theory of Justice* [1928], The Lawbook Exchange, New York 2000.
- STEIN, E., *Introduzione alla filosofia* [1991], Città Nuova, Roma 2001.
- , *Essere finito ed essere eterno* [1962], Città Nuova, Roma 1999.
- STELLA, F., *La giustizia e le ingiustizie*, Il Mulino, Bologna 2006.
- STRAWSON, P., *Individui* [1959], Feltrinelli, Milano 1978.
- STRÖKER, E., *Das Problem der Epochè in der Philosophie Edmund Husserls*, in -, *Phänomenologische Studien*, Frankfurt, 1987, pp. 35-53.
- SUPIOT, H., *Homo juridicus: saggio sulla funzione antropologica del diritto*, Mondadori, Milano 2006.
- SUÁREZ, F., *Trattato delle leggi e di Dio legislatore* [1612], Libri I-II-III, Cedam Padova 2008, 2010, 2013.

- SWINDAL, J., *Reflection revisited: Jürgen Habermas's Discursive Theory of Truth*, Fordham University Press, New York 1999.
- TARANTINO, A., *Autonomia e dignità della persona umana*, Giuffrè, Milano 2018.
- TARELLO, G., *Storia della cultura giuridica moderna. Vol. I: Assolutismo e codificazione del diritto*, Il Mulino, Bologna 1976.
- TARSKI, A., *The Semantic Conception of Truth and the Foundation of Semantics*, in «Philosophy and Phenomenological Research», Vol. 4, 1993-94, pp. 341-375.
- TAYLOR, C., *Radici dell'io. La costruzione dell'identità moderna* [1989], Feltrinelli, Milano 1993.
- , *L'età secolare* [2007], Feltrinelli, Milano 2009.
- TESSITORE, F., *Tra esistenzialismo e storicismo: la filosofia morale di Pietro Piovani*, Morano, Napoli 1974.
- TODESCAN, F., *Diritto e realtà. Storia e teoria della fictio juris*, Cedam, Padova 1979.
- , *Le radici teologiche del giusnaturalismo laico*, Giuffrè, Milano 1983.
- TOMASELLO, M., *Le origini culturali della cognizione umana* [1999], Il Mulino, Bologna 2003.
- , *On the Different Origins of Symbols and Grammars*, in M. H. Christiansen, S. Kirby (a cura di), *Language Evolution*, Oxford University Press, Oxford 2003, pp. 90-110.
- , *Le origini della comunicazione umana* [2008], Raffaello Cortina, Milano 2009.
- TOMMASO D'AQUINO, *Questiones disputatae et questiones duodecim quodlibetales*, vol. I, Marietti, Taurini-Romae 1942.
- , *Summa Theologiae*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1999.
- , *Opuscoli politici*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1997.
- TOULMIN, ST., *An Examination of the Place of Reason in Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge 1970.
- TUNER, B., *Vulnerability and Human Rights*, Penn University Press, Philadelphia 2006.

- VALERY, P., *L'idée fixe ou deux hommes à la mer* [1931], in Id., *Oeuvres*, II Paris 1960.
- VALADIER, P., *Maritain à contre-temps, Politique et valeur*, Desclée de Brouwer, Parigi 2007.
- VILLANI, N., *Marxismo, ateismo, secolarizzazione. Dialogo aperto con Augusto del Noce*, Editoriale Scientifica, Napoli 2003.
- VILLEY, M., *Philosophie du droit*, Dalloz, Paris 1976.
- , *La formation de la pensée juridique moderne*, Press Universitaires de France, Paris 2003.
- VIOLA, F., *I diritti umani alla prova del diritto naturale*, in «Persona y Derecho», 1990, 23/2, pp. 101-128.
- , *Dalla natura ai diritti. I luoghi dell'etica contemporanea*, Laterza, Roma-Bari 1997.
- , *Il dibattito contemporaneo sulla legge naturale*, in «Aggiornamenti sociali», 12, 1997, pp. 883-894.
- , *Diritto naturale italiano*, in «Nova et vetera», 4, 2002, pp. 33-47.
- , *Dignità umana*, in «Enciclopedia filosofica, vol. 3, Milano 2006, pp. 2863-2865.
- , *Natural Law Theories in the Twentieth Century*, Springer, Netherland 2015.
- , *Le tre rinascite del diritto naturale*, in M. Krienke (a cura di), *Ripensare il diritto naturale e la dignità umana. Tradizione ed attualità di due 'topoi' etico-giuridici*, Giappichelli, Torino 2020, pp. 17-45.
- VIOLA, F. - ZACCARIA, G., *Diritto e interpretazione. Lineamenti e teoria ermeneutica del diritto*, Laterza, Roma-Bari 1999.
- WALDSTEIN, W., *Scritto nel cuore. Il diritto naturale come fondamento di una società umana*, Giappichelli Editore, Torino 2014.
- WARNER, M., ANTWERPEN, VAN, J. - CALHOUN, C., (a cura di), *Varieties of Secularism in a Secular Age*, Harvard University Press, Cambridge-Mass. 2010.
- WARRENDER, H., *Il pensiero politico di Hobbes*, Editori Laterza, 1995.
- WEBER, M., *Il metodo delle scienze storico sociali* [1904-1917], Einaudi, Torino 2003.

- , *Economia e società. L'economia, gli ordinamenti e i poteri sociali*, Donzelli, Roma 2019, vol III.
- , *Il lavoro intellettuale come professione* [1919], Mondadori, Milano 2018.
- WELKER, M., *Habermas und Ratzinger zur Zukunft der Religion*, in «Evangelische Theologie», n. 68, 2008, pp. 310-324.
- WELZEL, H., *La dottrina giusnaturalistica di Samuel Pufendorf. Un contributo alla storia delle idee dei secoli XVII e XVIII*, Giappichelli, Torino 1993.
- , *Diritto naturale e giustizia materiale* [1951], Giuffrè, Milano 1965.
- WIGGINS, D., *Needs, Values, Truth*, Blackwell, Oxford-New York 1987.
- WILLAMS, B., *L'etica e i limiti della filosofia* [1985], Laterza, Roma-Bari 1987.
- WOLF, E., *Das problem der Naturrechtslehre. Versuch eine Orientierung*, Verlag C.F. Muller, Karlsruhe 1959.
- WOYTJŁA, K., *Metafisica della persona. Tutte le opere filosofiche ed altri saggi integrativi*, Bompiani, Milano 2003.
- YVES, F., *Pour une restauration du politique. Maritain l'intransigent, de la Contre-Révolution à la démocratie*, Téqui, Paris 1999.
- , *Maritain ou le catholicisme intégral et l'humanisme démocratique*, Téqui, Paris 2003.
- ZAGREBELSKY, G., *Il diritto mite*, Einaudi, Torino 1992.
- , *Contro l'etica della verità*, Laterza, Roma-Bari 2008.
- ZAGREBELSKY, G. - PORTINARO, P., LUTHER J. (a cura di), *Il futuro della costituzione*, Einaudi, Torino 1996.
- ZAMBATTIERI, A. (a cura di), *I cattolici e lo stato liberale nell'età di Leone XIII*, IVSLA, Venezia 2008.
- ZARKA, Y. C., *L'altra via della soggettività. La questione del soggetto e il diritto naturale nel XVII secolo* [2000], Guerini, Milano 2002.

Per le citazioni dei documenti pontifici, si è fatto riferimento alla pagina web ufficiale del Vaticano <https://www.vatican.va/content/vatican/it.html>.

Per la bibliografia critica sul pensiero di Carl Schmitt, si è fatto riferimento alla pagina web <https://carl-schmitt-studien.blogspot.com/2015/05/bibliografia-su-carl-schmitt-apparsa-in.html#sez4>