

# *Concordia discors*

La convivenza politica  
e i suoi problemi

a cura di  
Gabriella Cotta

**FrancoAngeli**

## Informazioni per il lettore

Questo file PDF è una versione gratuita di sole 20 pagine ed è leggibile con



La versione completa dell'e-book (a pagamento) è leggibile con Adobe Digital Editions. Per tutte le informazioni sulle condizioni dei nostri e-book (con quali dispositivi leggerli e quali funzioni sono consentite) consulta [cliccando qui](#) le nostre F.A.Q.





I lettori che desiderano informarsi sui libri e le riviste da noi pubblicati possono consultare il nostro sito Internet: [www.francoangeli.it](http://www.francoangeli.it) e iscriversi nella home page al servizio “Informatemi” per ricevere via e.mail le segnalazioni delle novità.

# *Concordia discors*

La convivenza politica  
e i suoi problemi

a cura di  
Gabriella Cotta

FrancoAngeli

Volume pubblicato con il contributo dell'Università degli Studi di Roma  
"Sapienza", Dipartimento di Scienze Politiche.

Copyright © 2013 by FrancoAngeli s.r.l., Milano, Italy.

*L'opera, comprese tutte le sue parti, è tutelata dalla legge sul diritto d'autore. L'Utente nel momento in cui effettua il download dell'opera accetta tutte le condizioni della licenza d'uso dell'opera previste e comunicate sul sito [www.francoangeli.it](http://www.francoangeli.it).*

# Indice

<b>Introduzione</b> , di <i>Gabriella Cotta</i>	pag. 7
Sacro e costituzione dello Stato, di <i>Andrea Bixio</i>	» 17
“Populus” e “concors communio” nel <i>De civitate Dei</i> di Agostino, di <i>Luigi Alici</i>	» 51
Il tema del male come elemento cruciale nella svolta del pensiero politico moderno: linee di ricerca, di <i>Gabriella Cotta</i>	» 71
Diritto naturale e democrazia nella Seconda Scolastica: F. de Vitoria e F. Suarez, di <i>Paolo Armellini</i>	» 84
Filosofia e politica nei <i>Saggi</i> di Francesco Mario Pagano, di <i>Fabrizio Lomonaco</i>	» 93
Autorità e autonomia nel pensiero di John Stuart Mill, di <i>Maria Pia Paternò</i>	» 105
Mito politico e ideale anti-tirannico nella cultura risorgimentale fra pensiero, letteratura e melodramma. Il caso di Lorenzino de' Medici e della sua <i>Apologia</i> , di <i>Francesca Russo</i>	» 125
The role of the <i>History of Political Thought</i> in the work of Carl Schmitt, di <i>Peter Schröder</i>	» 144
Ospitalità impossibile. L'integrazione sociale nell'ordine dell'ospitalità, di <i>Tito Marci</i>	» 172



# *Introduzione*

di Gabriella Cotta\*

Questo volume raccoglie il lavoro di un anno del dottorato in Storia delle dottrine politiche e Filosofia politica della Facoltà di Scienze politiche della Sapienza svolto sotto la direzione appassionata di Andrea Bixio e frutto della costante partecipazione e del concreto stimolo di tutto il corpo docente. Vengono qui presentati i seminari offerti ai dottorandi per guidarli nelle loro ricerche, nell'intento di offrire loro un panorama storico-teorico-sociologico il più ampio possibile intorno alle questioni fondamentali della politica e ai problemi della convivenza sociale. Si è aperto, con la scelta degli autori – e dunque anche dei temi proposti – un ventaglio di questioni di largo respiro eppure non generico né casuale, ma rispondente piuttosto sia alle diverse prospettive di ricerca seguite dai dottorandi nella loro libera opzione scientifica, sia, come si diceva, all'approfondimento di grandi temi comunque ricorrenti nell'ambito della ricerca politica secondo diverse prospettive epistemiche. Ne è uscito un volume trasversale per quanto riguarda l'individuazione dei momenti cronologici presi in considerazione, delle questioni teoriche colte come fondamentali, delle prospettive epistemiche sviluppate e, ovviamente, delle opzioni culturali adottate. Riteniamo che questo sia senza dubbio un punto di forza sviluppato dal lavoro del nostro dottorato poiché la trasversalità cui abbiamo fatto cenno si è comunque rivolta – con un'evidente convergenza tematica – alle questioni cruciali della filosofia politica. I temi del popolo e della comunità, del diritto naturale e del progresso storico, della naturale o innaturale socievolezza, del male e della virtù, della libertà e dell'autonomia, dell'ospitalità e del conflitto si sono intersecati nelle diverse voci che qui compaiono, declinandone in vario modo problemi e proposte. Come il lettore vedrà, si è composto così un mosaico a più voci che rilancia e approfondisce temi, autori e prospettive, le une rinvianti alle altre in modo corale e, riteniamo, fruttuoso.

\* Dipartimento di Scienze Politiche, Università di Roma "Sapienza".

Il primo saggio – di Andrea Bixio – si pone il problema del ripensamento necessario dei fondamenti etici dello Stato, a causa del forte pluralismo che sempre più è divenuto connotazione saliente del tessuto delle società occidentali, al punto, tuttavia, da mettere a rischio la possibilità stessa di una convivenza pacifica e il pieno attuarsi dei contenuti della moderna democrazia. Bixio identifica, all'interno delle discussioni che si sono sviluppate a partire dall'analisi di tale situazione, due principali correnti di pensiero, riconducibili grosso modo ai contenuti della discussione sorta di recente in Germania fra Ernst-Wolfgang Böckenförde e Jürgen Habermas. Secondo il primo, lo stato moderno, pur nato dalla secolarizzazione della politica, continua tuttavia a fondarsi, anche nella sua attuale declinazione, su alcuni elementi fundamentalmente derivati dall'etica cristiana, come ad esempio il concetto di persona. Tali elementi, anzi, costituiscono la sua peculiare caratteristica, al punto che, per non perdere la propria identità, lo stato, pur disponibile verso dimensioni etiche proprie di altre religioni, deve rafforzare precisamente questi stessi punti chiave – del resto condivisi – della propria cultura, recuperando il senso di molti valori del cristianesimo. Bixio rileva come Habermas, invece, reputando che al fondamento dello Stato moderno vi sia una discontinuità rispetto al cristianesimo sotto il segno del primato della ragione, sembri convinto che solo grazie a questo stesso primato si possano affrontare costruttivamente gli odierni problemi della convivenza politica. Di modo che la ragione, così come ha potuto far convivere i diversi credo cristiani neutralizzando questi ultimi sul piano dello Stato, allo stesso modo può garantire un'armonia fra religioni, culture ed etnie affatto diverse, “costringendole” a operare discorsivamente; ovvero “costringendole” a elevare la stessa ragione discorsiva a criterio di neutralizzazione degli elementi non compatibili con essa. L'originalità della ricostruzione di Bixio sta nel sottolineare la possibilità di una conciliazione delle due posizioni appena esposte, nella misura in cui si prenda in considerazione – fuori dalla deriva laicista – l'indubbio contenuto razionale della religione cristiana, sviluppatosi sin dalle tematizzazioni anselmiane delle prove dell'esistenza di Dio. Procedendo oltre, il saggio di Bixio prende in considerazione anche le posizioni proceduralistiche à la Luhmann, che non condividono affatto la questione della necessità di un ripensamento del fondamento etico dello Stato, ritenendo anzi che questa eticità non sia affatto da problematizzare, essendo piuttosto da eliminare – qualora, pure, lo Stato se ne fosse data una – in favore della costruzione neutrale di uno stato appunto proceduralizzato e, dunque, da tutti accettabile. Bixio si pone correttamente le questioni fondamentali: riducendo lo Stato alla pura procedura, non si priva quest'ultimo della legittimità? Ma anche: rivendicando un'etica dello Stato, non si rischia una compressione delle etiche degli in-

dividui e dei gruppi sociali, ovvero della loro libertà? Anche qui, il saggio procede sparigliando le consuete contrapposizioni e rilevando come, di fatto, anche le posizioni più apparentemente neutrali sotto il profilo etico si muovano a partire da alcuni valori fondamentali – come l’obbligo di fedeltà – di chiara origine cristiana, trasformati poi laicamente e in senso proceduralistico e utilizzati come chiave di volta della struttura stessa dello stato. A proposito dell’esempio riportato, Bixio ne evidenzia l’evoluzione in senso secolaristico nel fondamentale tema groziano «*pacta sunt servanda*», che segna in senso proceduralistico l’evoluzione dello stato moderno. Senza poter seguire in questa sede la densa molteplicità di temi che Bixio procede poi a inanellare, è importante sottolineare tuttavia il senso complessivo della sua ricostruzione, mirante a seguire gli intrecci continui tra sacro e profano, santità e moralità nella formazione di un potere statale che eviti la tentazione della “strapotenza”. Tale intreccio rivela, secondo l’Autore, l’imprescindibile presenza di valori cristiani nello stato moderno e laico, tanto che, «la secolarizzazione, se bene intesa, rappresenta un tentativo, pieno di rischi, di radicale sacralizzazione esercitata in forma profana». L’Autore vuole dimostrare così come valori cristiani, secolarizzazione e laicità possano convivere sotto il segno della ragione contribuendo a dar vita a una società sacrale e morale e accogliente.

Il saggio di Luigi Alici affronta uno delle questioni più controverse del pensiero di Agostino, quella politica, imprimendovi una ben precisa prospettiva che sviluppa a partire dal tema dell’ordine come principio ontologico, presente sia nelle *Confessioni* – come scandaglio del rapporto temporalità/eternità – sia nella *Città di Dio*, a fondazione dell’ordine della convivenza. In questo senso, Alici sottolinea l’importanza della legge temporale come struttura di tutela dei diritti legittimi, evidenziando una caratteristica intrinsecamente positiva della politica che sfugge così alla tentazione – periodicamente riaffiorante nel cristianesimo – di una sua condanna radicale; del resto, le due città – divina e terrena – rimangono, in Agostino, *permixtae* nella loro realtà e nella loro dinamica a rifiutare qualsiasi separante schematismo gnostico. La prospettiva utilizzata si sviluppa poi nell’approfondimento della natura della politica e della sua tensione alla pace, rispondente al principio dell’eudemonismo intersoggettivo di cui Alici coglie la duplice declinazione assiologia e ontologica nell’ermeneutica più moderna e fruttuosa del pensiero agostiniano perseguita anche da Sergio Cotta e da Eugène TeSelle. Si apre qui quella particolare via che sarà quella di Agostino, a mezzo tra la classica teoria della naturale socievolezza e quella dell’individualismo conflittuale della modernità, in una linea di realismo che riesce ad evitare sia la frantumazione atomistica à la Sartre, che la di-

storsione della teocrazia. Punto d'incontro tra le due città, divina e terrena è, per Alici, il dato ontologico della tendenza alla pace espresso da un'antropologia consapevole della drasticità della caduta dell'uomo e, tuttavia, della sua ineliminabile ontologica partecipazione all'*ordo amoris*.

Il contributo di Gabriella Cotta, fa perno sulla prospettiva onto-antropologica, partendo dall'assunto che non si possa veramente comprendere la visione politica di ciascun periodo storico-culturale se non a partire dalla visione antropologica che le è sottostante. Questa riflessione implica una chiarificazione – e un'opzione – intorno alla questione, già sottolineata da Alici nel suo saggio, circa il problema se l'uomo sia naturalmente socievole o naturalmente insocievole, evidentemente decisiva per la costruzione di qualsiasi antropologia e, dunque, di qualsiasi modello politico. Tale argomento, tuttavia, è irresolubile se non rinviando alla più fondamentale questione del senso teoretico del nulla al quale ogni concezione del male è strettamente collegata, e, dunque al problema ontologico sottostante. Cotta percorre la visione classica, in cui il male è visto come carenza, in stretta connessione con un nulla che pone in questione l'essere e il suo ordine, mentre rileva, dell'ebraismo-cristianesimo, la forte accentuazione etica in connessione con l'emersione del momento della libertà dell'individuo. A partire da questo quadro certamente noto, nel contributo si cerca tuttavia di ricostruire il senso *teoretico* del male soffermandosi sulle analisi di Platone e Agostino. Entrambi gli autori – e questo è il punto centrale del contributo – pongono la questione a partire dalla disamina del nulla come “nulla relativo” e non come “nulla assoluto”, declinato da Platone nei suoi dialoghi ontologici, come diversità, non solo dicibile, ma *condizione stessa* della pensabilità dell'essere. Il non essere viene perciò riscattato in Platone dalla sua potenzialità nichilistica – e, dunque, assolutamente negativa – così come avviene anche in Agostino, in cui viene pensato nella relazione ontologica di diversità e partecipazione alla pienezza di essere/bene che è Dio. Il nulla relativo – la diversità dalla pienezza – che attinge ogni ente creato è leggibile perciò sia nella finitudine che implica, sia come condizione stessa di esistenza. Il contributo rileva come, invece, in una sua linea teoreticamente cospicua, la modernità nasca intorno ad una visione che – ormai avulsa dal problema dell'essere – diviene incapace di dire il non-essere *come diversità*, finendo per articolarsi a partire dall'assolutizzazione del male, con tutte le conseguenze antropologiche che ne conseguono. Con Lutero, cui l'Autrice fa risalire la formulazione di molti dei concetti tipici del pensiero moderno, si radicalizza il tema del male facendolo coincidere con la natura dell'uomo. Soffermandosi sul paradigma che ne deriva di un'antropologia individualistica e conflittuale – uno dei più importanti e

duraturi del pensiero moderno – il contributo s’interroga poi sulla fondatezza teoretica dell’eliminazione ontologica della relazione.

Paolo Armellini analizza la dottrina della fondazione legittima del potere nei due massimi pensatori della seconda Scolastica, Francisco de Vitoria e Francisco Suárez in rapporto con le loro innovative riflessioni intorno a una visione del diritto naturale ormai preconizzante il giusnaturalismo moderno, al cui centro si colloca il tema della libertà di coscienza. Il tema della comunità come fondamento del potere politico è sottolineato da Armellini come centrale nel pensiero di de Vitoria, potere che la comunità, non potendo esercitare direttamente, affida al sovrano o a un governante. Questi, impersonando la volontà della comunità, s’impegna politicamente alla realizzazione del bene comune, restituendo così alla comunità, tramite il proprio impegno politico, ciò che lo legittima all’esercizio del potere. In questo modo de Vitoria si allontana sia dal modello teocratico, sia da quello imperiale, elaborando una nuova prospettiva giusnaturalistica articolata a partire dall’incomprimibile tema della libertà individuale. Questa, tuttavia, deve essere intesa non in senso pre-liberale, come la tutela di un insieme di singolarità del tutto autonome, ma, piuttosto, come l’elemento fondamentale di garanzia per la costruzione di una comunità unita dal collante del *mos maiorum*. In questa, il rispetto della libertà di ciascuno, inserito tuttavia nel generale rispetto delle consuetudini, porterà al graduale sviluppo della società stessa. Accanto a de Vitoria Armellini pone poi l’elaborazione di F. Suárez, riprendendo le tesi tomiste contro quelle luterane del potere politico come “spada di Dio” e contro quelle libertarie degli anabattisti. Anche Suárez approfondisce il tema della comunità come fondamento di un potere che, non discendente da individui né da comunità atomizzate, bensì da aggregazioni organiche, possibilmente unite dallo *juris consensus*, ne esprime la volontà morale d’integrazione. Da qui, la riflessione di Suárez sul contrattualismo e sulla democrazia come la forma originaria di governo, sia pure destinata a passare poi nelle mani di un sovrano.

Ancora il tema antropologico al centro dell’attenzione, declinato nella prospettiva della naturale socievolezza, nel contributo di Fabrizio Lomonaco, che prende in esame le opere di Mario Pagano. Lomonaco compie un confronto tra la visione di questi e quella rousseauiana, rilevandone la differenza fondamentale; per Pagano, infatti, l’uomo non è mai ipotizzabile nello stato originario – sia pur innocente – di bruto, come avviene per il ginevrino: di questa visione egli rileva la distorcente artificiosità. Lomonaco rileva perciò come Pagano si ponga nella linea della naturale socievolezza, intrinsecamente appartenente all’individuo e non discendente dal patto, e strettamente legata all’esistere storico. Egli rileva, infatti, che in Pagano tale

dato – che abbiamo visto nei precedenti contributi appartenere ontologicamente alla natura umana: in Platone e in Agostino, radicato nella modalità stessa del darsi dell'essere, strutturalmente in relazione, in de Vitoria e Suarez scaturente come naturale tendenza alla creazione comunitaria – venga legato invece al progresso storico. Pagano rigetta l'artificiosità del patto sociale, proponendo, invece, la forza regolamentatrice del diritto progressivamente imponentesi sulla forza bruta. In assenza di principi razionali a priori, l'ordine della legge naturale s'impone a poco a poco, facendosi strada prima di tutto nella percezione del cuore e per il tramite della famiglia, dove si manifesta la naturale socievolezza dell'uomo, in una situazione che, al contrario di quanto ipotizzato da Rousseau, non è concepibile a partire da un'uguaglianza, inesistente in natura, ma, al contrario, dove le differenze antropologiche e di *status* pesano molto. Contrario allo “spirito dei sistemi”, Pagano, elabora la *pars construens* del suo *Saggio*, in opposizione agli artifici ugualitari, a partire dall'esaltazione aristotelica della competenza e del merito contrari all'insegnamento della natura e della realtà dei fatti. Una proposta di legge naturale, perciò, che si forma dall'osservazione realistico-fattuale, nella convinzione della naturalità della socievolezza umana e del progresso dei costumi.

Maria Pia Paternò offre un'originale ricostruzione del pensiero di John Stuart Mill a partire dall'osservazione biografica della coartante artificiosità del progetto pedagogico del padre di questi, James; secondo Paternò, infatti, l'aridità dei sentimenti e dell'intera pedagogia di James Mill fu certamente decisiva per la costruzione dello spirito critico di John. Paternò, tuttavia, opera la sua ricostruzione alla luce del decisivo condizionamento dell'utilitarismo di James Mill e di Bentham, subita dallo stesso John. Interessante è la connessione stabilita dall'Autrice tra le vicende esistenziali di Mill e la trasformazione del concetto di utilitarismo che egli cercò di arricchire dell'apparato di sentimenti che invano avevano cercato di reprimere in lui. E anche qui, come nel precedente contributo, possiamo notare il ricorrere di una forte critica all'artificiosità della cultura “dei sistemi” e il deciso recupero dei sentimenti come componente essenziale di una corretta antropologia e della susseguente visione politico-filosofica. Secondo Paternò, la vicenda personale influenza in modo evidente John S. Mill, soprattutto nella tematizzazione del dispotismo assai diversa rispetto alla classica definizione montesquieviana di forma di governo tipicamente orientale. Difatti, Mill elabora una definizione di dispotismo – plasticamente condizionata dalla problematica occidentale tardo ottocentesca, traversata dai temi dell'incertezza, della solitudine, dell'eteronomia, tipici dell'ubriacatura eroico romantica – assimilante il dispotismo a quel potere paterno che tiene in stato di perenne infanzia

e sudditanza la prole. Ben lontana, dunque, dalla legittimazione filmeriana del potere precisamente a partire dall'autorità paterna. È evidente che, in quest'ottica, la presenza del dispotismo – o di sue venature – si dilata moltissimo, potendo colorire di sé tutte le possibili forme di governo, apparendo nelle pieghe dell'organizzazione sociale e culturale e nell'assoggettamento dei corpi e delle menti. Mill si sofferma così ad analizzare tutte le possibili forme di soggezione e Paternò evidenzia soprattutto il suo interesse per l'oppressione nei confronti delle donne, relegate in una funzione puramente riproduttiva. Si pone l'accento così sulla contrapposizione di Mill, pur incrollabile nella sua adesione all'individualismo, al carattere dimidiato e artificialmente intellettualistico di quello settecentesco; e, sulla scia di questa critica, si contesta la riduttiva visione della donna di Rousseau, rivolta solo alla capacità relazionale della donna e alla sua abilità nascosta di dominio sull'uomo. In questi temi risalta l'apporto della moglie di Mill, Mary Wollstonecraft e la sua critica alla “naturalità delle qualità femminili”. Dalla forte opposizione a ogni forma di dispotismo, Mill fa discendere, secondo Paternò, un'idea di democrazia avvicinata alla prospettiva di Tocqueville, senza, tuttavia, le reticenze di quello, difendendo un'idea di autonomia assoluta del singolo, almeno fino al punto che questa non danneggi la società.

Anche Francesca Russo si sofferma sulla questione della tirannide a partire dalla riscoperta da parte del Risorgimento italiano della figura di Lorenzino de' Medici in funzione anti tirannica. Nonostante le ambiguità del personaggio, infatti, nell'Ottocento questa vicenda venne profondamente trasfigurata e presa a modello per riproporre una tradizione libertaria permeata di spirito repubblicano. Lorenzino fu addirittura presentato come il nuovo Bruto, capace di spezzare i legami familiari per amore della libertà e della patria. Francesca Russo utilizza questa figura e la sua circolazione ottocentesca per gettare luce ulteriore su quell'ampio settore della storia letteraria – e musicale – italiana che, traendo spunto dagli esempi del passato, operò efficacemente nel costruire e diffondere sentimenti patriottici e libertari, contribuendo potentemente a edificare la cultura del Risorgimento.

Alle radici del pensiero politico moderno e della sua teorizzazione dello stato, Schröder esamina le questioni legate alla sua fondazione, prendendo in considerazione la riflessione schmittiana su Hobbes, con la sua interpretazione pessimistica della natura umana rintracciata in Machiavelli, Hobbes, Bossuet e Fichte. Il problema preso in considerazione da Schröder riguarda il passaggio dallo stato di natura – dove gli uomini sono tutti malvagi – all'ordine razionale dello stato, tramite un contratto in cui si entri senza l'uso della spada e a partire da una condizione di reciproca sfiducia. La labilità e l'utilitarismo che caratterizzano e guidano la natura umana,

fanno ipotizzare, secondo Schröder, una debolezza intrinseca e insormontabile del patto, non sufficientemente garantito nella sua durata, mentre egli ritiene, hegelianamente, la decisione individuale insufficiente per fondare lo stato e non formulabile una volta per tutte. In questa prospettiva, Schröder riprende le diverse obiezioni mosse a Hobbes a partire da Locke, tentando di evidenziare le debolezze insite nel progetto hobbesiano. Debolezze che Schröder riscontra anche nell'interpretazione schmittiana del pensiero di Hobbes mirante a criticare l'intero paradigma liberale nella negazione dell'esistenza di diritti naturali fuori dallo stato, e riconducendo ogni valutazione etica dentro lo stato. Schröder rileva come Schmitt utilizzi Hobbes per criticare il liberalismo e la sua debolezza politica, senza tenere in conto che questo, più che una teoria politica, sia da considerare come un tentativo di pensare l'etica nel suo legame con una politica sottoposta al vaglio della teoria economica, di per sé produttiva dell'equilibrio tra poteri. L'esame del pensiero di Schmitt prosegue, nel contributo di Schröder, nell'analisi del riprodursi, nei rapporti tra stati, dell'ordine di natura – il caos conflittuale – in una teoria che Schmitt elabora attraverso la mediazione di Gentili più che di Hobbes. Alla luce di questa riflessione, in considerazione dell'inevitabilità di un reciproco incontro, le vicende degli spazi che ancora si rifanno allo *Jus publicum europaeum* sono poste a confronto con quelle degli ambiti emergenti, ma del tutto privi di ogni regolamentazione, che segnano i confini di un nuovo ordine. Qui, evidentemente, Schmitt segue Gentili suddividendo nettamente in due sfere l'ordine internazionale: l'una affidata completamente alla casualità dello stato di natura, comprendente gli spazi emergenti e il mare, l'altra, parzialmente civilizzata e razionalizzata, dove gli stati si affrontano in modo regolamentato.

I problemi delle nuove e complesse relazioni tra popoli e dell'integrazione sociale sono affrontati da Tito Marci a partire dai due paradigmi classici del comunitarismo e dell'individualismo/contrattualismo, evidenziando come quest'ultimo si sia sedimentato assolutizzando il valore di scambio. Rifacendosi all'opera di Polanyi, Marci rileva come nelle società libero scambiste si sia modificato profondamente il ruolo dell'economia rispetto a quello della politica. Mentre i beni, la loro produzione e i loro flussi, erano in precedenza legati a rapporti sociali rinviati a diritti e doveri di parentela, politici, religiosi e/o tribali, nell'epoca moderna il plesso economico diviene un sistema a sé, governato esclusivamente in conformità a propri principi e regole interne. Il forte livellamento – segnalato da Adorno, Gehlen, Canetti – che consegue alla razionalizzazione economica e ai principi di omologazione e di omogeneizzazione e che modifica profondamente la società, provoca anche un'assoluta scambievolizzazione dei rapporti sociali e la loro funzionalizza-

zione, mentre, come segnala Dumont, l'individualismo non è più solo del singolo, ma anche delle Nazioni. Secondo Marci, rimaneva traccia del modello, precedente il libero scambio, nel *welfare state*, in grado di recuperare l'interpretazione della società secondo criteri politici e di redistribuzione. Modello, tuttavia, che appare oggi compromesso definitivamente dalla desocializzazione radicale di rapporti economici, nei quali l'individuo nella sua nudità e povertà è lasciato in balia di un mercato che regola in totale autonomia i flussi migratori. In questo contesto, la proposta di Marci si volge all'universo paradossale dell'ospitalità come momento decisivo per il recupero di relazioni in un universo globalizzato, funzionalizzato e ormai ridotto all'estraneità tra uomini e stati. Il presupposto da cui muove la sfida dell'ospitalità implica, infatti, il riconoscimento e l'accoglimento dell'alterità dell'altro al di là del confronto tra identità. Marci non si nasconde i problemi che l'ospitalità – che sempre cela un principio ostile – porta con sé, richiedendo all'ospite di affievolire la propria identità e la propria potenzialità ostile. Il rinvio alle opere di Plessner, Kristeva, Levinas, Derrida – e prima ancora, di Kant e del suo «diritto ospitale» – consente all'Autore di evidenziare come l'ospitalità ci sollevi dalla nostra estraneità originaria, nell'accoglimento dell'altro da me, pur nell'ambivalenza sempre presente dell'*hospes hostis*. In definitiva, Marci sottolinea come l'ospitalità debba accettare le regole che il diritto pone, essendo pronta, nella propria strutturale incondizionatezza, a rovesciarsi nel suo contrario, appunto l'accettazione della regola giuridica. La giustificazione del dovere dell'ospitalità è proposta da Marci a partire dal fatto che ciascuno è straniero a se stesso e precisamente per questo motivo deve essere pronto ad accogliere il vero straniero ed essere a questi esposto. L'ospitalità si dispone all'origine di ogni individuazione dimostrando che non c'è relazione se non sul piano dell'alterità, e nel riconoscimento della trascendenza dell'altro.

Come il lettore percepisce, i temi proposti sono particolarmente densi e i rinvii che intessono tra loro i diversi contributi hanno costituito la vivace trama dialogica che ha sostenuto i dibattiti del dottorato coinvolgendo docenti e allievi in un lavoro particolarmente fruttuoso e ricco di scambi produttivi. Il merito di questo lavoro è certamente da attribuire – oltre, naturalmente, ai singoli autori – alla ormai lunga tradizione di studi di questo dottorato, all'abitudine che esso ha saputo creare al confronto di alto livello, all'individuazione di sempre nuovi ambiti di ricerca. Un grazie particolare deve essere rivolto ad Andrea Bixio che ne cura attualmente la direzione, con attenzione costante verso una sempre maggiore integrazione tematica, un coinvolgimento sempre più ampio di voci – interne ed esterne alla sede del dottorato –, una produttività editoriale che renda giustizia degli sforzi compiuti.



# *Sacro e costituzione dello Stato*

di Andrea Bixio\*

## **1. Habermas e Böckenförde**

Negli ultimi tempi si è fatto un gran parlare dei fondamenti etici dello Stato a causa della trasformazione rapida del sostrato delle società occidentali contemporanee.

Tale sostrato è diventato in un relativamente breve lasso di tempo molto più composito di quanto non fosse stato anche nel più recente passato. Infatti, a causa della globalizzazione, delle micro-migrazioni, dell'internazionalizzazione della cultura e di tanti altri importanti fenomeni, le società occidentali hanno perduto l'unità etica che faticosamente era stata prodotta dagli Stati all'indomani delle guerre di religione e per tutta l'età moderna.

Di fronte a questa nuova situazione si è dovuto riflettere criticamente sui fondamenti morali delle organizzazioni politiche contemporanee, perché si è ritenuto che queste ultime stessero per attraversare una fase di profonda crisi causata dal venir meno della loro base tradizionale.

Si sono, perciò, formate due correnti di pensiero che possiamo delineare facendo riferimento ad una polemica sorta di recente in Germania fra Ernst-Wolfgang Böckenförde e Jürgen Habermas<sup>1</sup>.

Di fronte alla crisi di cui si è detto, è sembrato, a questi ultimi, che lo Stato dovesse essere rifondato; che bisognasse rifondarlo, per il primo recuperando i valori del cristianesimo, per il secondo aggiornando le forme del tradizionale primato della ragione. Böckenförde ritiene, infatti, che lo Stato, anche se nato per dar fine alle guerre di religione, si basa su alcuni elementi fondamentalmente legati all'etica cristiana, come ad esempio la

\* Dipartimento di Scienze Politiche, Università di Roma "Sapienza".

1. Cfr. J. Habermas, *Il confine tra scienza e fede. Storia dell'influsso e attuale importanza della filosofia della religione di Kant*, in *Tra scienza e fede*, Laterza, Bari, 2006, p. 111 ss.; E.W. Böckenförde, *La nascita dello Stato come processo di secolarizzazione*, in *Diritto e secolarizzazione. Dallo Stato moderno all'Europa unita*, Laterza, Bari, 2007, p. 33 ss.

persona; dunque per continuare la sua opera e non essere messo in forse dalla presenza di etiche appartenenti a religioni del tutto estranee, lo Stato, pur disponibile verso queste ultime, deve ritrovare e rafforzare la propria identità; in altri termini deve recuperare i valori del cristianesimo. Habermas, invece, reputando che al fondamento dello Stato vi sia una discontinuità rispetto al cristianesimo, una soluzione di continuità segnata dal primato della ragione, sembra convinto che solo con questo stesso primato si possano affrontare felicemente anche i problemi odierni. Di modo che la ragione, così come ha potuto far convivere i diversi credo cristiani neutralizzando questi ultimi sul piano dello Stato, allo stesso modo può garantire una armonia fra religioni, culture ed etnie affatto diverse, “costringendole” ad operare discorsivamente; ovvero “costringendole” ad elevare la stessa ragione discorsiva a criterio di neutralizzazione degli elementi non compatibili con essa.

Le diversità di queste due posizioni e delle loro conseguenze, non si può sottacere che siano rilevanti. Perché il cristianesimo in Böckenförde gioca un ruolo primario, mentre in Habermas costituisce solo uno degli elementi (insieme ad altri fattori culturali e religiosi) che la ragione discorsiva ascolta, media e ad un tempo domina.

Queste le posizioni dei due Autori; che a prima vista sembrano antitetiche ed inconciliabili.

Cosa che al fondo non è; e che può apparire chiara, qualora la posizione di Habermas venga interpretata in modo più penetrante.

Che cosa è, infatti, la ragione discorsiva di Habermas? Non è certo una ragione strumentale, non è certo puro e semplice asettico calcolo. È una *ratio* qualificata eticamente al pari di quella kantiana, una *recta ratio*, a cui l'uomo può certamente accedere, in astratto, in base alla propria costituzione naturale, ma che storicamente trae origine da una evoluzione interna del cristianesimo; quella che vede come protagonista Anselmo d'Aosta, là dove, non del tutto consapevolmente, esalta la costituzione teologica della ragione ed il primato di quest'ultima con la dimostrazione razionale dell'esistenza di Dio<sup>2</sup>.

2. Su questo argomento si possono trovare puntuali chiarimenti in un mio scritto di prossima pubblicazione sotto il titolo *Lettera sull'inesistente*, in cui cito il seguente passo particolarmente significativo. In esso si chiarisce nel modo migliore il nesso fra autentica razionalità, asceti religiosa e vera libertà: «*Discepolo*: Se la libertà dell'arbitrio consiste, come alcuni solitamente sostengono, nel poter “peccare e non peccare”, e se noi possediamo questa duplice capacità, come accade che talvolta abbiamo bisogno della grazia?...

*Maestro*: Io non penso che la libertà dell'arbitrio consista nella capacità di peccare e di non peccare. Certamente, se questa fosse la sua definizione, né Dio né gli angeli che non possono peccare, avrebbero un arbitrio libero; ma non è ammissibile affermare una simile cosa....

Ricordare, fare riferimento a queste pur remote origini non è un mero espediente retorico diretto ad esaltare in modo preconcepito il cristianesimo; rappresenta qualcosa di rilevante agli occhi di colui che come Böckenförde si pone non una semplice questione concettuale, ma un problema riguardante il mondo della pratica.

Ora, da questo punto di vista, la questione può essere presentata in questi semplici termini: poiché il rapporto discorsivo, il dialogo, nella realtà (non nella mera astrazione) non è una relazione a somma zero, poiché in esso qualcuno vince, qualcun'altro perde, quando le forze sociali sostenitrici di un'autonomia e superiorità assoluta della ragione non dovessero più avere nella pura forza dello Stato la base del dominio della ragione formale sui risultati del dialogo, non c'è il rischio che alla fine prevalgano potenze che non condividono un tale dominio? Se lo Stato, a differenza di quanto avvenuto per due secoli, è costretto ad indebolirsi a causa della globalizzazione; se al suo interno si rafforzano culture estranee agli esiti razionalistici dell'occidente; se non può più imporre la sua propria ragione (lo Stato stesso e la sua etica formalistica), ma deve trasformarsi in un mero contenitore delle cose più disparate, non abbiamo bisogno di forze culturali che abbiano nella propria stessa costituzione la necessità di produrre già sul piano etico e religioso quella distinzione fra religione e politica che sembra per le ragioni dette entrare in crisi sul piano mondano?

E queste forze non sono rinvenibili nel cristianesimo?

Comprendo bene che si possa aver timore di un ritorno del temporalesimo religioso. Questo timore, tuttavia, mi sembra scaturisca da una non attenta analisi dell'evoluzione del cristianesimo in generale e dello stesso cattolicesimo in particolare.

Spesso non ci si rende conto del fatto che l'evoluzione dell'occidente non è segnata da un progresso della laicità non o anti-cristiana e da una condizione sostanzialmente statica del cristianesimo e del cattolicesimo. Non ci si rende conto del fatto che la trasformazione nel senso della modernità è qualcosa che traversa anche l'elemento religioso, la cui cultura, ad esempio in Italia, la possiamo riscoprire al fondo del rinnovamento dello stesso mondo laico contemporaneo. Basta volgere uno sguardo non disattento alla filosofia, quale si è sviluppata negli ultimi quarant'anni nel nostro Paese, per dover notare quanto di essa, laica, si sia formato all'interno del cristianesimo<sup>3</sup>.

Quale ti sembra, di queste due volontà, la più libera: quella che vuole e può non peccare in modo tale, che in nessuna maniera possa venir distolta dalla sua retta decisione di non peccare, oppure quella che in qualche modo può venire indotta a peccare?» (Anselmo d'Aosta, *Libertà e arbitrio*, Nardini, Firenze, 1999, pp. 45-46).

3. Rinvio anche qui alla mia *Lettera sull'inesistente* nella quale si fa riferimento al nesso fra la filosofia di Emanuele Severino, di Massimo Cacciari, di Gianni Vattimo ed i processi