



KALOS KAI AGATHOS

Il bello e il buono
come crocevia di civiltà

a cura di Giuseppe Limone

Quaderni del Dipartimento
di Scienze Politiche
"Jean Monnet" dell'Università
degli Studi della Campania
Luigi Vanvitelli

10

**L'ERA
DI ANTIGONE**



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.



L'era di Antigone

Quaderni del Dipartimento di Scienze Politiche "Jean Monnet"
Università degli Studi della Campania *Luigi Vanvitelli*

Direttore: Giuseppe Limone

Comitato di Direzione:

Domenico Amirante, Francesco Cammisa, Amedeo G. Conte, Patrizia De Pasquale, Lucia Di Costanzo, Pasquale Femia, Gianni Francesetti, Diego Giannone, Carlo Lanza, Aldo Masullo, Virgilio Melchiorre, Mariano Menna, Andrea Milano, Lucia Monaco, Gian Maria Piccinelli, Giuseppe Riccio, Livio Rossetti, Osvaldo Sacchi, Floriana Santagata, Sergio Sorrentino, Rosanna Verde, Alberto Virgilio, Angelo Zotti.

Quaderno n. 10

L'ERA DI ANTIGONE

Quaderni del Dipartimento
di Scienze Politiche
"Jean Monnet" dell'Università
degli Studi della Campania
Luigi Vanvitelli

KALOS KAI AGATHOS

Il bello e il buono
come crocevia di civiltà

a cura di Giuseppe Limone

FRANCOANGELI

Dipartimento di Scienze Politiche “Jean Monnet”
Università degli Studi della Campania *Luigi Vanvitelli*

giuseppelimone@tin.it
dip.scienze politiche@pec.unicampania.it

Segreteria Amministrativa
Dott.ssa Paola Landriani

Redazione
Carmela Bianco
Antonio Jannuzzi
Pasquale Viola
Luigi Vitullo
Silvia Domenica Zollo

In copertina: Charles Jalabeat, *Antigone guida Edipo cacciato da Tebe*
Marsiglia, Musée des Beaux-Arts

Grafica della copertina: Elena Pellegrini

Copyright © 2018 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.

Indice

<i>Giuseppe Limone, Kalos kai agathos: una formula, una pietra di scandalo e una sfida. La bellezza salverà il mondo?</i>	pag.	7
---	------	---

Parte prima La questione speculativa

<i>Giulio Maria Chiodi, Tra calofilia e filocalia: breve riflessione sulla bellezza</i>	»	71
<i>Oswaldo Sacchi, Il lato estetico del ius e i subsidiaria remedia di Leibniz tra diritto romano e tradizione romanistica</i>	»	87
<i>Raffaella Limone, Althusser interprete di Marx</i>	»	119
<i>Giovanni Andreozzi, L'intersoggettività nei Lineamenti di filosofia del diritto di Hegel: tra etica e storia</i>	»	135

Parte seconda La questione estetica

<i>Carlo Pontorieri, La Stufenbauthetheorie di Marco Aurelio. Ordine del cosmo e leggi di natura nel Ta eis heautòn</i>	»	149
<i>Antonio Camorrino, Bella, buona, autentica e incorrotta. La natura nell'immaginario postmoderno</i>	»	167
<i>Mirella Napodano, Filosofia e musica: recondita armonia</i>	»	179

Parte terza
La questione sociale

<i>Angelo Zotti</i> , “Perché mi fermo al semaforo rosso?” Azione sociale e rispetto delle norme	pag.	189
<i>Emanuela Spanò</i> , I pescatori di perle: Hannah Arendt narratrice di Walter Benjamin	»	213

Parte quarta
La questione giuridica

<i>Niraj Kumar</i> , Right of Housing: A Story of Struggle in Global South of India and South Africa	»	235
<i>Sanad Obad</i> , La fuga dei fanciulli. I minori stranieri non accompagnati in Italia	»	251
<i>Alberto Virgilio</i> , Qualche breve considerazione intorno alla sentenza n. 13719/2016	»	265
<i>Valeria Verde</i> , Orientamenti giurisprudenziali sui requisiti di ammissibilità del ricorso per Cassazione	»	277

Parte quinta
Recensioni

<i>Akhilendra P. Singh</i> , M. P. Singh (ed.), <i>The Indian Yearbook of Comparative Law 2016</i> (Oxford-New Delhi: Oxford University Press, 2017), xxi + 521 pp.	»	301
<i>Akshaya Chandani</i> , M. P. Singh & N. Kumar, <i>Indian Legal System: An Enquiry</i> (Oxford-New Delhi: Oxford University Press, NLU, <i>in press</i>), xvii + 169 pp.	»	303
Gli Autori	»	305

Kalos kai agathos: *una formula, una pietra di scandalo e una sfida.* *La bellezza salverà il mondo?*

di Giuseppe Limone

1. La bellezza attraverso le civiltà: alcune piste

Vorremmo seguire in questo nostro itinerario sul *kalos kai agathos* alcune piste, interrogate nella loro cifra speculativa. La prima riguarda una formula che tradizionalmente caratterizza l'antica civiltà greca, formula cristallizzata nel tempo così tanto da costituire quasi una endiadi (un *kalos kai agathos*, che arriva fino a individuare una *kalokagathia* come sintesi di bellezza e di bontà)¹; la seconda pista coinvolge il *kalos kai agathos* come cifra confrontabile con quella del *bonum et aequum* della civiltà romana; la terza pista attraverso alcune riflessioni sul significato di questa doppia cifra nel percorso della *civitas christiana*; la quarta pista concerne il progressivo dissaldarsi – nel tempo della modernità – del bello e del buono da un ordine trascendente che, più o meno velatamente, lo qualifica.

Le predette piste, però, costituiscono solo il presupposto per interrogarci su una quinta, su quale significato possa avere oggi, in termini antropologici, una cifra che raccordi le tre tradizionali qualità dell'essere: il bello, il buono e il vero (né va

¹ Sulle matrici di questo valore, come è noto, molteplici sono le interpretazioni, da quella che insiste sulla sensibilità propria dei poemi omerici a quella che insiste, piuttosto, sulla concezione praticata nell'Atene del V secolo. Non si tratta, qui, di entrare in una discussione intorno a queste tesi. Si tratta, invece, di investigare sul significato speculativo estraibile dalla indiscutibile *costanza* della formula «*kalos kai agathos*» nei vari testi della Grecia antica, fin da Platone (*Simposio, Fedro, Timeo*, 38c). Sia che ci si riferisca al valore militare e alla bellezza del corpo, sia che ci si riferisca alla valentia nell'arte intellettuale e nella prestantza atletica, resta il fatto che la sintesi dei due valori in uno indica un tratto di eccellenza pubblicamente condiviso dal ceto dei migliori. Per alcuni riferimenti storico-critici, si vedano: P. Barrotta, *Scienza e valori: il bello, il buono, il vero*, Armando Editore, Roma 2015; F. Bourriot, *Kalos Kagathos, Kalokagathia*, Georg Olms, Hildesheim 1995.

trascurato, intanto, il giusto, se lo si intenda nel senso in cui esprime un misurato – e perciò buono – rapporto fra le parti). Ci si può domandare: queste parole cruciali hanno ancora senso nel mondo contemporaneo? E in quale modalità? Forse, alla fine di questo percorso, potrebbe rivelarsi qualcosa di significativo.

Nello stadio epocale a cui siamo oggi pervenuti (quello della società secolarizzata, ad alto tasso di scientificizzazione), siamo davanti a una pista – costituente il centro del nostro percorso – che concerne il *kalos kai agathos* visitato a partire da un'indagine sulla persona, ossia sull'esperienza fenomenologica della singolarità umana considerata nella sua esistenza, concretezza, distinzione e unicità.

Tutto ciò può consentire, forse, alcune riflessioni sulla civiltà contemporanea: su ciò che promette, su ciò che minaccia e su ciò che, intanto, nasconde.

Veniamo alla prima pista. È certamente molto significativo che, mentre la civiltà greca antica sembra far centro soprattutto sull'idea del *kalon kai agathon*, la civiltà romana, invece, si qualificherà, nel corso del suo sviluppo storico, intorno al principio del *bonum et aequum*. Le due formule mettono certamente in rilievo la diversa vocazione delle due forme di vita: la prima, a carattere più intensamente contemplativo ed estetico; la seconda, a carattere spiccatamente giuridico e civile.

Ciò che, in una prima approssimazione, può essere significativo notare è il fatto che alle due espressioni (*kalon kai agathon* e *bonum et aequum*) è comune il *bonum*². Una tale comunanza, però, non deve ingannare, perché, nel pri-

² È certamente vero che l'*agathon* greco può trovarsi impiegato o definito in termini deboli, come ciò che è ben idoneo a realizzare un modello socialmente predefinito. Se ne trovano echi in Aristotele e in alcune interpretazioni heideggeriane. Alcuni riferimenti possono trovarsi, fra l'altro, in uno studio di D. Ventura, *Giustizia e costituzione in Aristotele. Che cos'è la "filosofia pratica"?*, FrancoAngeli, Milano 2009, spc. pp. 84-85. Ma questi riferimenti, pur rilevanti, vanno anch'essi relativizzati. Se l'*agathon* è prospettato come semplicemente strumentale al modello al quale è idoneo, il problema del valore si sposta sul modello di riferimento. Ma se questo modello può essere un qualsiasi modello, il valore strumentale di base, riducendosi alla mera utilità, perde ogni auto-consistenza. Sarebbe come dire che la visione di Socrate è la stessa di quella dei sofisti (vedi, per esempio, il dialogo *Gorgia*). In definitiva, se l'*agathon* si riducesse alla sola idoneità a realizzare un qualsiasi modello sociale, anche quello del "buon delinquente", si dissolverebbe nella sua stessa identità, per quanto minimale. Non va trascurato, d'altra parte, che alle spalle del ragionamento aristotelico ci sono pur sempre, da un lato, Socrate e, dall'altro lato, Platone. Né va trascurato, ancora, che da Platone parte una traccia speculativa precisa che arriverà, circa sette secoli dopo, fino a Plotino, nella cui filosofia bellezza e bontà occupano una speciale posizione speculativa. In realtà, intorno al tema del bene si accampano opposte letterature, e bisogna essere sufficientemente prudenti per non cadere in quella forma di civetteria intellettuale che, per cercare

mo caso, il “bene” appare declinato soprattutto in termini speculativi, laddove, nel secondo caso, è declinato prevalentemente in termini civili. Sono, a ben vedere, anche i modi diversi con cui la civiltà greca e quella romana impostarono il rapporto fra la legge e la comunità.

La storia dell’Occidente è stata certamente segnata da questi due diversi caratteri della nazione greca e di quella romana. E, d’altra parte, non va dimenticata la complessa trasfusione di sangue che avvenne fra queste due civiltà nel più articolato complesso della civiltà greco-romana, di cui il primo ellenismo fu un incoativo embrione. In questo senso, la celebre affermazione «*Graecia capta cepit victores*» (Orazio, *Epistolae*, II, 1, 156) individuava appunto il fenomeno e il significato di una tale trasfusione.

Il *kalos* greco, come è opinione concorde, ha da fare con un equilibrio di forme che si manifesta in ogni attività produttiva, immaginativa e creativa. Si tratta di un equilibrio che riguarda l’intero e la sua contemplazione. Ma, al fondo di un tale equilibrio, agisce la grande sapienza della matematica pitagorica (pur erede di antiche matrici egizie, babilonesi e orientali), tutta centrata sul senso dell’armonia. Non a caso, quest’armonia sarà meravigliosamente espressa, insieme, dalla matematica e dalla musica.

Non è certo nostra intenzione attraversare e riassumere, qui, i complessi studi che, pur molto diversi fra loro, sulla civiltà greca si sono criticamente accumulati (fra gli altri, Johann Joachim Winckelmann, Jacob Burckhardt, Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff, Max Pohlenz, Georges Dumézil, Jean-Pierre Vernant³ e altri). Un fatto è però certo: al di là delle molteplici interpretazioni che possono essere date del mondo greco antico, ciò che conta – ancor prima di quanto fu effettivamente vero o filo-archeologicamente ricostruibile – è la *storia degli effetti interpretativi* che quelle civiltà hanno lasciato nella nostra. Da una tale storia degli effetti, di gadameriana memoria, non possiamo e non dobbiamo prescindere, perché essa fa parte – vogliamo o non vogliamo – della nostra autoconsapevolezza e di noi. Ciò che è ormai storiograficamente condiviso è il fatto che, a un certo punto, fra il VII e il VI secolo a.C. accade nella civiltà greca una frattura epocale: qualcosa che è stato denominato il passaggio dal *mithos* al *logos*, da una postura rivelativa alla postura di un pensiero umano ordinante. Si passa, così, da una prospettiva che legge l’ordine dell’universo a partire dall’ascolto di un tramandato racconto sacro a una prospettiva logico-discorsiva che legge l’universo

il nuovo, arriva a sostenere l’insostenibile.

³ Si veda, fra gli altri, anche l’ormai classico contributo sulla civiltà greca di L. Russo, *La rivoluzione dimenticata. Il pensiero scientifico greco e la scienza moderna*, Feltrinelli, Milano 2013. Si veda, inoltre, la notevolissima produzione scientifica, sul mondo greco e su quello romano, di Luciano Canfora.

a partire da un pensiero che misura. Certamente, come è noto, già nella tradizione babilonese e in quella egizia erano presenti conoscenze astronomiche e matematiche tali da poter generare un nuovo sguardo sul mondo, ma è in questo passaggio epocale della civiltà greca che accade il formarsi di quello specifico *logos* ragionante a cui si è dato il nome di “filosofia”⁴.

Proprio in questo passaggio di civiltà troviamo alcuni tratti che, prima separati, incominciano a interagire fra loro in modo nuovo e spaesante: si apre, così, una ricerca di ragioni capaci di spiegare i fenomeni a partire dalla mente umana che li guarda, insieme con la valorizzazione di una sapienza matematica che avrà nella scuola di Pitagora una raffinata forma di maturazione.

In questa temperie culturale i templi greci, le geometriche piante urbane, le varie forme d’arte e i molteplici giacimenti archeologici rappresentano un documento importante⁵.

Sarebbe fonte di infinite controversie il domandarsi quale sia, in questa interazione di fattori, quello originante o prevalente: se sia la componente logico-discorsiva o quella matematica, quella cosmologica o quella artistico-architettonica, quella naturalistica o quella politica. Un fatto è, però, certo: in questa nuova temperie il pensiero logico-discorsivo, quello matematico, quello cosmologico, quello territoriale, quello artistico-architettonico e quello politico sembrano contrassegnare un nuovo modo di vedere il mondo, non più consistente in quello mitico-rivelativo, ma in quello euristico-logico.

Potrebbe, certo, osservarsi che le conoscenze astronomiche e matematiche erano molto più risalenti, che una raffinata geometria dei templi si trovava ben prima del VII secolo, che un pensiero matematico era già in tempi più antichi molto elaborato⁶. La nascente temperie di civiltà, però, sembra essere caratterizzata da un nuovo interagire di questi fattori. Ciò significa che le conoscenze diverse appaiono agglutinarsi intorno a un medesimo paradigma: secondo un *nous*, un *logos*, un *arimos*, un *metron* e, finalmente, secondo una capacità *dialectike* e *diaretike*⁷.

⁴ Sulle origini della filosofia e della parola “filosofia”, vedi gli studi di L. Rossetti, *Introduzione alla filosofia antica. Premesse filologiche ed altri «ferri del mestiere»*, Levante, Bari 2017; Id., *La filosofia non nasce con Talete e nemmeno con Socrate*, Diogene Multimedia, Bologna 2015.

⁵ Si veda sul punto F. Barbera, *Ippodamo di Mileto e gli “inizi” della pianificazione territoriale*, FrancoAngeli, Milano 2017.

⁶ R. Hahn, *Anaximander and the Architects. The Contribution of Egyptian and Greek Architectural Technologies to the Origins of Greek Philosophy*, State University of New York Press, New York 2001.

⁷ È stata sottolineata da alcuni studiosi la presenza di specifiche correzioni ottiche nella costruzione di alcuni templi greci. Ciò dimostra non solo che il tempio era co-

2. *Mythos e logos*

Non si rifletterà mai abbastanza sul fatto che percepire nella profondità del cosmo una proporzione nella molteplicità e nei movimenti degli astri significa leggersi una misura comune, cioè un'eguaglianza distribuita, essendo la proporzione nient'altro che l'uguaglianza nella diversità. La lingua di un'unica forma, così, si specifica nei dialetti dei diversi, trasformando la molteplicità degli astri in una rete e quella dei loro movimenti in un ciclo: il cosmo diventa, nello spazio e nel tempo, un unico *griphos*. Resta da domandarsi, però: una tale "eguaglianza diffusa" che la misura matematica rivela – questo *nomos* – è

struito secondo la maestria di un intelletto misurante, ma anche secondo l'ulteriore maestria di chi si poneva intellettualmente il problema di come correggerne le forme per tener conto delle distorsioni ottiche prodotte nello spettatore. L'intelletto misurante si corredeva, perciò, di ulteriori capacità intellettualmente correttive. Su questo punto vedi S. Stucchi, *Correzioni ottiche* (subvoce), *Enciclopedia dell'Arte Antica*, Treccani, Roma 1959. Sul medesimo punto Filippo Barbera ha osservato: «Lo Stucchi, in riferimento alle interpretazioni degli studiosi sulle correzioni ottiche operate nei templi greci, opera una importante distinzione tra teorie "pseudoscopiche negative" e teorie "pseudoscopiche positive": "Un primo gruppo di teorie spiega queste anomalie architettoniche con il desiderio degli architetti di correggere, mediante appropriati accorgimenti, gli errori visuali o, meglio, di compensare con appropriati accorgimenti introdotti nell'architettura gli effetti deformanti che si producono nella visione di un monumento e che la fisica ottica, anche quella antica, conosce e spiega. Tali teorie prendono quindi il nome di "pseudoscopiche" e si potrebbero indicare come "negative" dal momento che, secondo esse, gli accorgimenti tendono a compensare effetti ottici deformativi. (...) Un secondo gruppo di teorie pseudoscopiche spiega l'introduzione degli accorgimenti nell'architettura con il desiderio degli antichi architetti di accentuare nelle costruzioni alcuni particolari effetti. Queste teorie si possono definire "positive" perché vedono negli accorgimenti un mezzo per produrre delle illusioni ottiche, generalmente quella di ingrandire apparentemente una o più misure di una costruzione". Le due teorie della visione, ben evidenziate dallo Stucchi, non sono sempre in netta contrapposizione fra loro ma si completano vicendevolmente. Difatti per alcuni tipi di correzioni dei templi ci troviamo di fronte ad operazioni di compensazione e correzione di errori ottici indotti dalla visione, come ad esempio l'abbassamento o l'innalzamento in verticale delle linee orizzontali, mentre per altri tipi di aggiustamenti, come l'inclinazione delle linee verticali e l'incurvamento delle linee orizzontali, ci troviamo di fronte all'intenzione di accentuare determinati effetti prospettici». (F. Barbera, *Le correzioni ottiche nei templi greci. Per una critica delle teorie interpretative e per la fondazione di una nuova soluzione matematico-simbolica al problema*, testo della relazione al seminario di studi sulla Simbolica Politica e la Ricerca organizzato dall'Istituto Politeia e dal CRESO, 20 marzo 2013, Biblioteca Landolfo Caracciolo del Convento di San Lorenzo Maggiore a Napoli).

un'energia *rivelativa* che in noi parla o è, invece, un'energia che la nostra mente euristicamente *cattura*? E resta, al tempo stesso, operante una speciale impressione: che la semplicità delle forme matematiche osservate sia la formulazione semplificata – in profilo – di una spaventosa energia. Anche qui una domanda può emergere: è quell'energia a farsi formula matematica in noi o è, invece, la nostra formula mentale, attraverso il *nous*, a imbrigliare quell'energia? Un'ultima domanda – a più piste – in ogni caso resiste: 1) è una Potenza divina a *rivelarci* qualcosa? 2) è una Mente universale a *comunicarci* qualcosa? o 3) è una mente particolare, la nostra, a parlare dentro di noi, anch'essa espressione di quella Mente universale? Le tre domande costituiscono, così, alternativamente e/o congiuntamente, una rivelazione, un ammontamento e una sfida.

È necessario, a questo punto, correggere la nostra precedente impostazione. Ciò che in questo passaggio epocale muta non risiede nelle componenti che interagiscono fra loro, ma nella prospettiva da cui esse ora vengono guardate: prospettiva che passa, a un certo punto, da quella rivelativa a quella euristico-logica.

Si attiva, così, un senso della misura caratterizzato da tre profili: l'idea di una regola inscritta *nell'intero* (il *kosmos*), l'idea di una possibile intellesione di questa regola (il *logos*), l'idea di un'emozione *per* questa intellesione (il *thauma* e/o l'*eros*). Si destano, così, un'emozione, una meraviglia e un'intellettuale attrazione. È il senso dell'armonia. Ciò vale, progressivamente, sia per lo sguardo contemplativo (il *theorein*), sia per il produrre artistico (il *poiein*), sia per l'agire comportamentale (il *prattein*). Si pensi, sul piano cosmologico, alle teorie matematico-astronomiche; sul piano artistico, a opere come il Discobolo di Mirone, i Bronzi di Riace (V sec. a.C.), a opere come quelle di Fidia, di Policleto (V sec. a.C.), di Prassitele (IV sec. a.C.) e di altri ancora; sul piano comportamentale, alle imprese eroiche e alle attività sportive.

In realtà, questo *logos* acquista in ogni campo (*teorein*, *poiein*, *prattein*) un suo significato non solo di *sapienza*, ma di *combattimento*⁸. Si tratta, infatti, per quanto concerne il cosmo, di *domare* l'apparente molteplicità; nel campo

⁸ Abbiamo, in altra sede, sottolineato questo nesso costitutivo fra *logos* e *combattimento*, nesso che differenzia, almeno nell'orizzonte greco, il *logos* da ogni forma sapienziale. È nella sua capacità di collaudarsi alle obiezioni attraverso la contesa (*elenchos*) che si dà il *logos*: senza questo controllo, che fa da collaudo, il *logos* diventa mera forma di sapienza. Sul punto si veda G. Limone, *La macchina delle regole, la verità della vita. Appunti sul fondamentalismo macchinico nell'era contemporanea*, in G. Limone (a cura di), *La macchina delle regole, la verità della vita, L'era di Antigone*. Quaderni del Dipartimento di Giurisprudenza della Seconda Università degli Studi di Napoli, n. 8, FrancoAngeli, Milano 2015, pp. 9-61.

dei rapporti umani, di *vincere* con qualificati argomenti gli attacchi degli avversari; nel campo delle cose d'arte, di *imbrigliare* la resistenza della materia; nel campo del ragionare umano di *governare* tutte le possibili obiezioni; nel campo del misurare geometrico, di costruire dimostrazioni, capaci di *resistere* a ogni possibile obiezione. Il dominio del *logos*, perciò, non è soltanto l'intelazione della propria misura, ma la sua capacità di domare le resistenze e di resistere alle confutazioni («elenchos»). È in questa capacità la sua bellezza, ma anche la sua bontà.

In tale contesto, ciò che nella scuola pitagorica appare emergere in modo forte è la passione per teorie in cui le strutture matematiche sono studiate nella loro *forma pura*, cioè a prescindere da esperienze meramente esteriori (cosmo, corpi, movimenti). Si tratta di quel percorso che conoscerà una sua *meditazione seconda*, cioè filosofica, nella ricerca di Platone.

In questa prospettiva può percepirsi, a un certo punto, una particolare aria di famiglia tra le forme matematiche e l'umana *kalokagathia*, attraverso l'individuazione di un'armonia riconoscibile sia nelle prime (le forme matematiche) che nella seconda (la *kalokagathia*). Si pensi al fenomeno intellettuale per cui, da un lato, nella scuola pitagorica le forme geometriche evocano la bellezza dell'universo e, dall'altro lato, a come nel *Timeo* di Platone si affermi l'idea di un "bello in sé" quale misura di armonia secondo cui è costruito il mondo. Né va trascurato che nel *Fedro* platonico il cavallo bianco, parte costitutiva dell'anima, è, appunto, *kalos kai agathos*⁹.

Il *kalon kai agathon* si rivela così, già a partire dal cosmo e dalle produzioni umane, oggetto di attrazione emozionale, immaginativa e intellettuale. Si tratta di un *kalon kai agathon* che si realizza, intanto, anche sul piano delle interazioni umane (*agathon*), fino a prolungarsi in quella ricerca della propria via esistenziale, espressa dall'*aleteia* come l'emergere di una forza che indica una direzione (si pensi al significato predittivo che avevano gli astri, alla voce oracolare che dava una risposta sulla propria vita, al filo di Arianna che permetterà a Teseo di uscire dal labirinto). Quando Archimede (212 a.C.), nell'episodio raccontato da Plutarco, essendo immerso nei suoi studi matematici, si rifiuta di seguire il soldato romano, che lo ucciderà¹⁰, esemplifica forse nel modo più efficace questa capacità del vero matematico di essere fonte di assorbente attrazione intellettuale ed emozionale. Nella sfera archimedea contenuta nel cilindro circoscritto si concentrava, in realtà, non solo una verità noetica, ma una meravigliata forza emozionale.

Esiste una dibattuta questione sul *kalos kai agathos*: se un tale criterio ap-

⁹ Platone, *Fedro*, 246b (XXV).

¹⁰ Plutarco, *Vita di Marcello*, 19, 9.

partenga alla sensibilità eroica e guerresca della tradizione omerica o, piuttosto, alla nuova temperie culturale dell'Atene del V secolo a.C. Una tale questione, incentrata sui diversi significati attribuibili al *kalos* e all'*agathos*, diventa però, a nostro avviso, molto meno importante se la si guarda da un diverso punto di vista, capace di concentrare lo sguardo *non* sui singoli due significati (*kalos* e *agathos*), ma sul complessivo equilibrio che il loro accostamento genera e sottintende. Quale che sia, infatti, il significato da attribuire al *kalos* e all'*agathos*, la loro coniugazione esprimerà, in ogni caso, la valorizzazione di un equilibrio fra virtù che si fanno un'unica forma: quella concernente sia il piacere contemplativo che quello attivo, comunque siano state queste virtù in quella particolare forma di vita declinate.

In ogni caso, la *kalokagathia* significa la valorizzazione alta di un equilibrio riconoscibile nel senso della contemplazione, in quello della produzione e in quello dell'azione, pur all'interno della più particolare forma di vita considerata. In sintesi, che si guardi la misura alla scala del cosmo, a quella della teoria matematica, a quella delle attività artistiche, a quella dei comportamenti ispirati ai valori (Socrate) o a quella dei comportamenti competitivi dei singoli individui (i sofisti), è sempre della misura che si tratta, volta per volta guardata nella sua *kalokagathia*.

Questo *kalos* riguarda, innanzitutto, l'intero, percepito nella sua interna e proporzionata articolazione. Ma una differenza è, in proposito, da sottolineare. Altro è l'intero visto nella sua totalità, altro un intero in quanto parte che si contrappone ad altre. Nel primo caso, si è sul piano del contemplativo *teorein*; nel secondo caso, invece, sul piano del *poiein* e del *prattein*, o meglio del *poiein* e del *prattein* e, insieme, di quel contemplare che allo stesso *poiein* e *prattein* si rivolge.

Questa misura va a costituire, così, una praticata, ancor prima che teorizzata, *regola*. Come nel *Fedro* platonico il cavallo bianco dell'anima è *kalos kai agathos*, anche i personaggi competitivi teorizzati dai sofisti sono, pur in diversa prospettiva, *kaloi kai agathoi*. Se osserviamo, inoltre, la *kalokagathia* che ispira Platone nel guardare alla *polis* e quella che ispira, invece, Pericle nel presentare (secondo il racconto di Tucidide) la civiltà di Atene, esse sono ben diverse fra loro. La prospettiva platonica si configura olisticamente, secondo l'idea di una *distribuzione* proporzionata; la prospettiva periclea, invece, si configura secondo l'idea di tante libertà che, essendo in *competizione* fra loro, possono essere anche causa di notevoli conflitti e disuguaglianze¹¹. Fra

¹¹ Si tratta di un punto intelligentemente individuato, nell'ambito della sua indagine sulla pianificazione ippodamea e sui connessi problemi consistenti nel rapporto fra isonomia e democrazia, da Filippo Barbera nella sua ricerca monografica *Ippodamo*

l'una e l'altra *kalokagathia* – l'una pensata olisticamente, l'altra individualisticamente – una profonda differenza si rivela.

Vediamo qualche ulteriore figura: ad esempio, quella che caratterizza la differenza fra Socrate e i sofisti. Mentre questi ultimi pensano a una *kalokagathia* consistente nella capacità dell'individuo di prevalere sugli altri nelle contese, Socrate, invece, pensa a una *kalokagathia* in cui opera, insieme col pur competitivo *logos*, un *daimon*, cioè una passione interiore che alimenta e guida la coscienza, declinando questa *kalokagathia* in ben altra direzione.

Veniamo a una ulteriore figura. Nel *Simposio* di Platone¹², dialogo tutto incentrato sull'amore, a un certo punto nel convito irrompe il giovane Alcibiade, il più bello e intelligente degli ateniesi. Davanti a lui è Socrate, il più brutto dei greci, eppure il più sapiente, che Alcibiade dichiara di amare appassionatamente, senza speranza. Sia Alcibiade che Socrate sono, seppur in modo molto diverso, *kaloi kai agathoi*. In questa situazione, in cui Alcibiade dichiara di amare Socrate, siamo a un passo dal poterci domandare se sia la bellezza a generare l'amore o l'amore a generare la bellezza. E forse dovremmo imparare a rispondere – anche guardando la questione dal nostro luogo di contemporanei – che l'amore e la bellezza nascono insieme, come nel travaglio del parto, in cui Socrate sembra cogliere l'unica genesi della bellezza e dell'amore.

Possono esservi, perciò, tante forme di *kalokagathia*, a seconda delle forme di vita in cui esse sono declinate e calate. Sempre un tratto, però, le accomunerà: quello di una misura che non deriva più da una rivelazione, ma da una mente umana (un *nous*) che, pensando, percepisce una figura in cui opera un'armonia. Una tale idea di misura apre, in realtà, a uno sguardo nuovo.

Sulla base di una tale misura, le energie del cosmo, le forze della terra, le strutture territoriali, i templi, il teatro, la piazza, le forme dei corpi, le strutture delle costruzioni, i comportamenti intellettuali e pratici degli uomini cominciano a essere letti da una mente umana secondo il criterio di una regola ad alto tasso di intelligenza ragionante.

Questa prospettiva ci consente di percepire una traccia speculativa che nel genio greco è, a questo punto, ben riconoscibile. Si tratta del rapporto fra *dynamis* e *mathesis*, fra energia e matematica, fra potenza e teoria, fra vita e forma. In questo contesto, la bellezza non è espressione di una pura ricerca

di Mileto e gli "inizi" della pianificazione territoriale, cit., pp. 98-100 e *passim*. Sui problemi della democrazia greca vedi, fra gli altri suoi contributi, M. Vegetti, *Libertà e democrazia: la lezione degli antichi e la sua attualità*, Edizioni Casa della Cultura, Milano 2014.

¹² Platone, *Simposio*, introd. di Bruno Centrone e trad. di Matteo Nucci, Einaudi, Torino 2014.

intellettuale, o di un mero piacere sensibile, ma cifra di una energia speculativamente catturabile nel giro di una forma contemplata (una «theoria»). Come abbiamo già sottolineato, ciò può osservarsi non solo intorno alle forme d'arte (sculture, architetture, ceramiche, manifatture, multiformi creazioni), ma nel cosmo contemplato, nel territorio distribuito, nel tempio venerato, nel teatro partecipato, negli stadi accorsati, nel corpo umano studiato, nei riti praticati. Si tratta di un *kalon* al cui fondo un'energia si coniuga con una teoria, che ne legge l'armonia senza peraltro perderne la potenza oscura.

Di questa misura possono trovarsi formulazioni, da una parte, in quella *costante* geometrica che i moderni chiameranno “sezione aurea”¹³ e, dall'altra parte, nell'idea platonica di una matematica della giustizia, fondata sulla proporzione (là dove questa esprime non solo e non tanto l'uguaglianza di parti sovrapponibili, ma un'uguaglianza specificata nelle diversità). Nella stessa idea aristotelica della *polis*, intesa come vivente comunità, si esprime il possibile convergere di tanti individui verso una «vita buona»¹⁴: anche qui il *kalos* dell'intero può farsi *agathos*.

In questa gamma di riferimenti del mondo greco, diventa ancor meglio intelligibile il significato della sezione aurea, criterio di cui nella speculazione intellettuale, nell'attività artistica, nell'attività architettonica e nella stessa attività ginnica possono trovarsi echi.

In sintesi, essendo il *kalon* innanzitutto il senso di un intero internamente equilibrato ed essendo l'*agathon* la qualità di ciò che ha una sua nobile forza (*arete*) e una sua stimabilità (*time*), il *kalos kai agathos* si presenta come quell'intero che è ben equilibrato e ricco di valore. Possono rilevarsi, però, nella condizione del *kalon kai agathon*, due diversi livelli. Al primo, si tratta di un intero coincidente con la totalità (in quanto tale, non relazionata con nessun elemento esterno), là dove l'intero è caratterizzato da un'armonia senza interne sproporzioni e da una unità senza interne lacerazioni. Al secondo livello, invece, si tratta di un intero che è esso stesso parte fra le parti e che, in rela-

¹³ Fra gli innumerevoli contributi sul punto, vedi M. Livio, *La sezione aurea. Storia di un numero e di un mistero che dura da tremila anni*, Rizzoli, Milano 2002.

¹⁴ Sul rapporto fra bello e buono in Aristotele, con particolare riferimento alla vita etica e politica, si veda l'interessante e documentata linea di ricerca di E. Irrera: Id., *Le ragioni dell'utile e quelle del bello in Aristotele (Politica III, 10-11)*, in ‘Il pensiero politico’, 42 (2009); Id., *Il bello come causalità metafisica in Aristotele*, Mimesis, Milano 2011; Id., *Sulla bellezza della vita buona. Fini e criteri dell'agire umano in Aristotele*, Carabba, Lanciano 2012; Id., *Figure del bello nella filosofia di Aristotele*, Petite Plaisance, Pistoia 2016; Id., *Il concetto di “bene umano” in Aristotele: assoluto o relativo?*, in M. Migliori (a cura di), *Assoluto e Relativo. Relativismo o gioco complesso di relazioni stabili e instabili*, Morcelliana, Brescia 2017.

zione con queste, si caratterizza per valore capace di prevalere sulle altre parti e per una sua onorabilità nell'insieme. Il primo livello è da intendere in modo assoluto (cioè irrelato); il secondo in modo relazionato. Il primo livello è individuato da un atteggiamento puramente speculativo, che semplicemente *contempla* quella totalità, misurandone l'interna armonia; il secondo livello, invece, è individuato guardando un'attività produttiva (*poiein*) o comportamentale (*prattein*) che si qualifica, nelle relazioni con le altre parti, per una sua nobiltà e per una sua stimabilità. Il primo livello è contrassegnato da qualità ontologiche, di cui si è già parlato a proposito del *Timeo* (la costruzione del mondo da parte del Demiurgo) e a proposito del *Fedro* (il cavallo bianco è *kalos kai agathos*, dotato di *aidos*, di *sofrosyne* e di *time*); il secondo livello, invece, è contrassegnato da qualità artistiche (*poiein*) o sociali (*prattein*), tali da qualificare un'entità come *kale kai agathe*.

Rimane, in ogni caso, impregiudicata la questione se questo "valore" (questa *arete*) consista semplicemente nel prevalere sulle altre parti o in sue più intrinseche qualità, indipendenti da ogni forma di fattuale sopraffazione. Si pensi alla virtù di cui parla Protagora e a quella di cui parla Socrate. L'individuo, per Protagora, è misura di tutte le cose; ma, mentre la misura di Protagora è tale in quanto si impone sugli altri, la misura di Socrate, pur presente in ogni individuo, può essere maieuticamente estratta dall'anima di ogni interlocutore, col quale può essere, in sostanza, condivisa. Si sta parlando, a ben vedere, in tutti i livelli e casi prospettati, sempre di misura e di *kalokagathia*, pur diversamente profilate e declinate.

In questa prospettiva, bello e valoroso è il cosmo, bella e valorosa l'anima, bella e valorosa la città ben ordinata, bella e valorosa la scultura d'arte, bello e valoroso l'oratore dialettico, bello e valoroso il filosofo in cerca del suo *daimon*, bello e valoroso chi – a Sparta – muore per la patria; bello e valoroso chi – ad Atene – illustra con le sue opere e con le sue azioni la città; ma bello e valoroso è anche il sapiente che misura il cielo, il legislatore che edifica la *polis*, l'artista che plasma la sua opera, il cittadino che si esercita nelle relazioni politiche; e belle e valorose sono le formule attraverso cui si contempla, si misura, si produce e si pratica il valore. Come nel cosmo si legge una proporzionata bellezza, nel discobolo di Mirone si coglie l'energia catturata nella postura del lanciatore: nel primo caso si condensa un *teorein*, nel secondo un *poiein*, anzi – per meglio dire – sia un *poiein* che la sua possibile contemplazione. Per quanto possa avere mille forme possibili, la *kalokagathia* è sempre misura. Forse potrebbe addirittura aggiungersi che una tale *kalokagathia* attraversa, a suo modo, gli stadi fondamentali della civiltà di cui discorreva Giambattista Vico.

3. La sezione aurea come diorama speculativo

Non si rifletterà mai abbastanza sul sottofondo speculativo rinvenibile nella configurazione geometrica della “sezione aurea”, nella quale si dà la cifra profonda del rapporto fra un intero e le sue parti: dell’armonia¹⁵. Una tale impostazione prospettica non era semplicemente propria di un mondo di scienziati separati. Si trattava, invece, di un modo di vedere ben radicato nella cultura, soprattutto aristocratica, dei dotti del tempo, nella quale l’indagine sul cosmo aveva acquisito una sua capacità diffusiva, fino a toccare aspetti operativi, artistici, urbanistici, architettonici, artigianali¹⁶.

Nella sezione aurea si dà il fenomeno matematico di un intero al cui interno si individua quella speciale parte che è media proporzionale tra quello stesso intero e la restante, la quale va a ricostituire con l’altra parte l’unità. A ben riflettervi, il criterio della sezione aurea, rinvenibile sia nelle forme della natura che nel corpo umano e nelle opere d’arte, mette in luce il modo in cui un intero si divide in parti – anzi, in *due* parti – facendo sì che l’intero di partenza resti presente, soggiacente e comparabile.

Proviamo a semplificare con un’immagine tratta dalla vita quotidiana. Se si prova a spezzare un oggetto intero in due parti, esisterà un modo – e un modo solo – per dividerlo in maniera tale che l’intero sia proporzionato alla parte maggiore e che quella parte maggiore sia, a sua volta, proporzionata alla minore. Si tratta di frazionare un intero in due parti *disuguali*, ma disuguali non in modo qualsiasi, in quanto la parte maggiore è media proporzionale fra l’intero e quella minore. Proprio in una tale scomposizione e ricomposizione è identificata la cifra dell’armonia. Qui ogni punto concorrente all’insieme, pur

¹⁵ Su questo complesso rapporto fra intero e parti ci siamo ampiamente intrattenuti in G. Limone, *Tra il principio dell’intero e il principio dell’eccezione: l’equità dell’etica, l’etica dell’equità*, in G. Limone (a cura di), *L’etica dell’equità, l’equità dell’etica*, L’era di Antigone. Quaderni del Dipartimento di Giurisprudenza della Seconda Università degli Studi di Napoli, n. 4.1, FrancoAngeli, Milano 2010, pp. 9-44; Id., *Persona e memoria. Oltre la maschera: il compito del pensare come diritto alla filosofia*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2017.

¹⁶ Sul rapporto fra una sensibilità matematica all’ordine del cosmo e una cultura pratica specie di carattere architettonico si è intrattenuto in un suo studio monografico Filippo Barbera, affrontando, fra l’altro, un possibile nesso fra la concezione di Anassimandro e le pratiche architettoniche (Filippo Barbera, *Ippodamo di Mileto e gli “inizi” della pianificazione territoriale*, cit., pp. 38-39 e *passim*). Sul rapporto fra matematica greca e su pianificazione urbanistica vedi anche la sua ampia e ricca bibliografia. Sul rapporto *nomos, logos e polis* nella civiltà greca vedi G. M. Chiodi, *Propeudeutica alla simbolica politica*, II, FrancoAngeli, Milano 2010, pp. 301-302 e *passim*.

diversamente da ogni altro, è – come in un cerchio o in un pentagono – collocato nella sua ponderata verità.

Di un tale procedimento di ripartizione possono darsi, a ben pensarci, più modalità narrative. È possibile, infatti, sviluppare un'analisi a più stadi di *approssimazione* e *specificazione*. Se ben si osserva, la predetta scomposizione in parti disuguali è già, di per sé, una via intermedia fra due estremi, entrambi rifiutati: da una parte, è rifiutata la via consistente nell'alternativa fra il tutto e il niente (essendo una tale alternativa non rispettosa del valore da attribuire a una delle due parti) e, dall'altra parte, è rifiutata la via consistente nella divisione in parti uguali (essendo anche questa non rispettosa della diversa partecipazione delle parti all'unità dell'intero, sicché è da istituire una *misurata* disuguaglianza in cui si realizzi un'uguaglianza nella diversità, cioè una disuguaglianza *ponderata*). Si tratta, perciò, di una via *intermedia* che non sceglie né la prima direzione, né l'altra. Si evitano così, già in questa prima approssimazione, il troppo e il troppo poco: la parte maggiore non è tanto grande da sconfinare nel "troppo" e la parte minore non è tanto piccola da ridursi al "troppo poco". Ma si sta parlando, qui, solo di un primo stadio. A un secondo stadio, la sezione aurea individua un sentiero ancora più preciso, mirando a un più stringente criterio matematico di proporzionalità rigorosa. In questa modalità narrativa, la sezione aurea può configurarsi, così, come il criterio capace di *quantificare* in modo stringente la differenza *qualitativa* fra il troppo e il troppo poco. In un tale orizzonte, può meglio comprendersi il pensiero aristotelico per cui la giustizia, essendo una virtù (quindi, intermedia fra estremi) che si colloca fra il troppo e il troppo poco, è configurabile come il luogo che sta tra il *fare ingiustizia* e il *subirla*.

Siamo davanti al fenomeno di un dividersi *armonico* in parti, tale da conservare nel proprio stato di divisione l'unità dell'armonia. Ma un tale dividersi in due parti obbedisce, in realtà, a una *costante numerica* che può scoprirsi essere la medesima in qualunque di questi eventi di divisione. Si badi, però. La sezione aurea non indica soltanto un criterio di scomposizione in parti, che scende a una scala inferiore (e poi ancora inferiore). Essa indica, al tempo stesso, anche un criterio di ricomposizione di parti che può mirare a una scala superiore (e poi ancora superiore). La sezione aurea è, in questo senso, sia criterio scompositivo (in termini di articolazione discendente) che criterio ricompositivo (in termini di costruzione ascendente). Questa sezione aurea è, perciò, guida armonica a una scomposizione e a una ricomposizione, restando l'intero – in ogni caso – presente e soggiacente al processo geometrico immaginato.

Il *kalon kai agathon* si conferma, così, presente sia nel guardare teoretico (*theorein*), sia nel produrre artistico (*poiein*), sia nel comportamento pratico (*prattein*).

A ben guardare, però, la stessa formula lessicale del *kalon kai agathon*

sembra spezzare in due e riunificare un intero, calibrandosi in seno a una persistente unità. In una tale prospettiva, l'*agathos* della formula *kalos kai agathos* potrebbe configurarsi come la sezione aurea all'interno del *kalos*. In altri termini, l'*agathos* è una parte del *kalos* ed è, al tempo stesso, medio proporzionale fra il *kalos* stesso e la sua differenza da esso. Ciò significa che l'*agathos* da un lato è parte del *kalos* e che, dall'altro lato, è momento proporzionale di passaggio fra l'intero *kalos* e la differenza di questo *agathos* dall'intero *kalos*. L'*agathos*, pertanto, è medio proporzionale fra il *kalos*, che lo stesso *agathos* è, e il restante *kalos*, che lo stesso *agathos* non è.

Potrebbe darsi, però, della sezione aurea una *seconda* modalità narrativa. Mentre nella prima abbiamo lo spezzarsi di un intero in due parti, in questa seconda abbiamo il fenomeno di un intero che si riduce proporzionalmente secondo una scala decrescente. Mentre nella prima modalità narrativa si osserva il contrapporsi e il completarsi di due parti costituenti un intero, nella seconda modalità, invece, si osserva una progressiva riduzione di scala: riduzione tale da presentare, al suo primo gradino, una prima restrizione proporzionata e, al secondo, una ulteriore restrizione, ugualmente proporzionata. Nella prima modalità abbiamo termini differenti e opposti che si collocano su una medesima scala, ossia sullo stesso piano; nella seconda modalità, invece, abbiamo termini che si collocano come simili e come proporzionalmente ridotti su una scala decrescente.

Nella prima modalità abbiamo uno scomporsi armonico sulla medesima scala (uno scomporsi *orizzontale*); nella seconda modalità, invece, abbiamo uno scomporsi armonico su scala decrescente (uno scomporsi *verticale*).

Nella prospettiva di questa seconda modalità narrativa, l'*agathos*, in quanto medio proporzionale fra il *kalos* e la restante parte, è il ponte armonico fra un intero (il *kalos*) e quella restante parte, che costituisce (non solo la parte minore del tutto, ma) il suo nucleo più profondo, collocato a una scala inferiore. Si ha, in questa prospettiva, un processo armonico discendente che va – attraverso un transito intermedio – dall'intero a un suo nucleo più concentrato. In questa prospettiva, il buono è parte del bello e ponte armonico a una parte minore, anch'essa appartenente al bello.

Che cosa è mai questa parte minore? Un'arditezza interpretativa appare, a questo punto, possibile: il buono è ponte armonico dal bello, di cui è parte, verso quell'altra parte del bello che è il vero. Non si trascuri che, in questa scala di gradini discendenti in cui dall'intero si passa alla parte maggiore fino alla parte minore, quest'ultima costituirà – in una ulteriore scala discendente – la sezione aurea della precedente sezione aurea. In questa luce, il vero, costituente la parte minore della ripartizione in due, sarà anche il ponte armonico dal "buono" precedente a quella ulteriore parte minore che sarà il bello. I tre termini (bello, buono, vero) si succedono, così, secondo una scala di gradini

discendenti, avvicinandosi fra loro. Il bello, passando per il buono, arriva al vero, ma il processo può continuare all'infinito, pur avendo al suo principio il momento del bello come intero.

L'interpretazione non sembri peregrina. Il bello della percezione greca del mondo, presentandosi come buono, ha nel suo nucleo profondo un suo nocciolo di verità. Il vero è, nella percezione greca, infatti, ciò che si cela nel fondo e che, solo a tratti, può svelarsi: l'*aletheia*.

La sensibilità greca al *kalon kai agathon* si rivela, per così dire, un principio sommerso che precede la stessa coscienza riflessiva della comunità greca che lo pratica. È proprio in queste forme culturali inconsce che si colgono il carattere e il genio di una nazione¹⁷.

Non va dimenticato, però, ciò che abbiamo già sottolineato, ossia che il *logos* greco non può essere sconnesso da una sua intrinseca connotazione di *combattimento*, indicante la sua capacità di sostenersi con ragioni, resistendo alle opposte obiezioni. Una tale intrinseca (e celata) connotazione *agonica* potrà rilevarsi, a ben vedere, anche nel *kalon kai agathon*.

4. L'evento dell'imponderabile rottura

A un certo punto, però, può scoprirsi – e storicamente si scopre – che la cifra caratterizzante la sezione aurea è un numero irrazionale (oggi diremmo: 0,618...). In quanto tale, non esprimibile con un numero finito, il che significa non formulabile con un numero tratto dalla serie dei numeri naturali. In altri termini, il rapporto fra le entità geometriche considerate non può essere formulato da un sottomultiplo comune tale da essere costituito di parti uguali e finite: in questo senso, ogni parte uguale pur divisa in parti uguali, lascerà pur sempre un ulteriore residuo, anch'esso non interamente divisibile in parti uguali (e così via all'infinito).

La sezione aurea si presenta, così, con due facce: come un'entità che è cifra di armonia e, allo stesso tempo, come un valore *razionalmente imprendibile*, ossia non rinvenibile nel mondo dei numeri naturali (o delle loro frazioni). Una tale scoperta dell'*irrazionale*, che tanto scandalo sembra abbia destato fra

¹⁷ Si tratta di qualcosa che può agire, come struttura sommersa, anche in forme più dilatate. Si pensi, per esempio, come a un certo punto nella cultura occidentale del secondo Novecento ha incominciato a operare, nella fase del cosiddetto "post moderno", l'idea di un fattore sfuggente, non riconducibile a una ragione totale, e nemmeno a una ragione progressiva.

i pitagorici¹⁸ (ne è significativo aneddoto la stessa biografia del pitagorico Ippaso) nasconde in effetti una verità in cui è necessario scavare. Si tratta, infatti, di un'armonia che dà a pensare. Si ricordi intanto, solo *en passant*, che la matematica antica lasciò in eredità ai posteri tre problemi: il raddoppiamento del cubo (di Delo), la quadratura del cerchio e la trisezione di un angolo.

Ci si trova, pertanto, davanti a un'armonia solo apparentemente semplice. Essa, nel suo fondo, può svelarsi alimentata da un'energia oscura che cerca un possibile *logos*, una possibile pace. Una tale scoperta è così importante da trovare, secondo alcuni, riverberi anche sul terreno urbanistico¹⁹.

Lo sguardo con cui Nietzsche ha esplorato la civiltà dei greci, consapevolmente forzando anche i paradigmi dei più accreditati filologi del suo tempo (Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff, innanzitutto), nasce da un'intuizione di fondo, quella per cui la forma bella e armonica è, in realtà, il sigillo – quasi la cicatrice – di una energia che nel fondo ribolle e cerca luce. La semplicità, qui, si rivela nient'altro che la maschera di una soggiacente complessità: *sigillum lacerationis*, quasi *sigillum theatri*. Null'altro che la forma concisa in cui si dà voce una vitalità fatta di forze selvagge, di fuoco e passione, se non anche di un irredimibile dolore.

L'apollineo e il dionisiaco si rivelano perciò, oltre la mera narrazione mitologica (Apollo e Dioniso), le due modalità *strutturali* in cui vive una *potenza* chiamata a farsi armonia²⁰.

Attraverso un tale criterio di analisi tutte le figure della realtà e tutte le parole che la esprimono appaiono trasformate. Basti pensare al *kosmos*, che esprime l'ordine del tutto, alla scala di ciò che è sommo; alla *polis*, che dice l'ordine intermedio, alla scala dell'inter-umano (cioè un *macro-anthropos*);

¹⁸ Su questo momento della storia della matematica vedi Gino Loria, soprattutto il capitolo *Pitagora e la scuola italiana*, in Id., *Le scienze esatte nell'antica Grecia*, Hoepli, Milano 1914, pp. 26-54; M. Kline, il capitolo *I pitagorici*, in Id., *Storia del pensiero matematico. Dall'antichità al Settecento*, Einaudi, Torino 1999, pp. 37-43; C. B. Boyer il capitolo *La Ionia e i pitagorici*, in Id., *Storia della matematica*, Mondadori, Milano 2005, pp. 52-73. Sul punto vedi anche L. Russo, *La rivoluzione dimenticata*, cit. Vedi anche E. Kramer, *A che serve la matematica*, Feltrinelli, Milano 1959.

¹⁹ J.-P. Vernant, opportunamente citato da Filippo Barbera nel suo libro *Ippodamo di Mileto e gli "inizi" della pianificazione territoriale*, cit., p. 362, ha osservato che "la concezione urbanistica di Ippodamo è fortemente influenzata dagli sviluppi della matematica greca che, con la scoperta dell'incommensurabilità di Ippaso e la pubblicazione del primo libro di Ippocrate di Chios, comportano un mutamento della nozione di spazio geometrico che non può più contenere un punto centrale privilegiato".

²⁰ Si richiama sul punto l'ormai classico G. Colli, *Dopo Nietzsche*, Adelphi, Milano 1974.

all'*anthropos*, che dice l'ordine inferiore, alla scala dell'uomo (cioè una micro-polis); ma si pensi anche alla stessa *sophia* (alla *sapienza*), che, emergendo dalla vita, ne è forma, cicatrice e luce. Di tutto ciò può essere espressione forte la tragedia, ma anche la stessa forma esteriore del teatro e lo stesso spazio delle competizioni sportive. Non ultima, l'*agora*, la piazza in cui accadono gli incontri di vita e si formano le decisioni. In questo senso, là dove appare armonia, è celata una severa energia, che sotto quell'armonia si vela e si svela. Quell'energia senza parole, trova in quell'armonia le sue parole.

Una tale dicotomia può scoprirsi anche in alcune forme verbali: la stessa attività del *conoscere* («*ghíghnoskein*») in quanto significa il poter pre-vedere per proteggersi dal pericolo, reca, a ben vedere, nei suoi presupposti l'operare di una forza che nasce («*ghíghnomai*») e nelle sue stimmate la precognizione di quella pericolosa armonia. Come abbiamo già altrove segnalato, potrebbe essere, qui, significativo scavare nel rapporto – in termini di *nascita* («*ghenos*», «*ghenesis*») – che sembra intercorrere tra il *ghíghnoskein* e il *ghíghnomai*: quasi che il conoscere sia un nuovo nascere, quello alla scala della mente che cerca. In questo orizzonte, nella coscienza della civiltà greca antica opera il pensiero che la violazione dei confini è dolore²¹, mentre è proprio questo dolore a essere sorgente di conoscenza. In questo senso, si rivelano la medesima cosa, nei greci, il genio tragico e quello speculativo: il dolore e la verità.

Per queste ragioni la distinzione istituita da Nietzsche fra l'apollineo e il dionisiaco, per quanto filologicamente contestata, riesce a costituire un criterio illuminante all'interno di una più stringente analisi fenomenologico-strutturale.

La sezione aurea può rivelare, a questo punto, un significato ancora più penetrante, puntualmente interrogabile in termini speculativi. Nell'armonico dividersi (e ricomporsi), di cui la sezione aurea è cifra, può leggersi un evento: l'offrirsi di una misura che, intercettando l'emergere di una verità, si presenta come bellezza e bene. Qui nel bello e nel buono è sintetizzata una forma efficace ed emozionante: intellettualmente efficace per ciò che cattura, esteticamente emozionante per ciò che suscita. Si pensi, in tale prospettiva, a come il *kaos* possa presentarsi, a un certo punto, come *kosmos*, a come si risolve la contesa terrificante fra le vendicatrici Erinni e Oreste (che ha ucciso la madre Clitennestra, rea di aver ucciso il padre Agamennone), a come si possa interrogare un oracolo per sapere come comportarsi nel proseguimento della propria vita. La prima questione è una via di comprensione dell'intero, la seconda una via di risoluzione di conflitto, la terza una via di orientamento nel vivere. In tale contesto, la

²¹ Eschilo, *Le Eumenidi*, vv. 377-378, in Id., *Le tragedie*, I Meridiani, Milano 2003, p. 625.

bellezza sembra essere criterio per superare la dissonanza contemplativa; il bene, criterio per superare il conflitto interumano; il vero, l'emergere della domanda inevitabile per riorientarsi nell'enigma della propria vita.

La soluzione, però, pur cercata, si presenta impervia: molte e difficili sono le strade per arrivare all'unità del *kosmos*, pressoché inaccessibile la strada per arrivare alla definizione della contesa di Oreste, fortemente oscura la possibilità di comprendere in modo non equivoco la soluzione oracolare del proprio enigma di vita. In ogni caso, la soluzione, pur pensata possibile, resta *inespugnata*. Nel *kalon kai agathon* (nel «bello-buono») si cerca di *intercettare*, in realtà, l'emergere di un vero, che è il *rivelarsi* (e il complicarsi) di una via, intesa come possibile armonia.

A ben vedere, in questo tipo di sensibilità, mentre il vero si riferisce a un problema di vita e mentre il bene si riferisce a un problema di comportamento, è il bello a dare quel tocco di emozione che riguarda l'intero. Ma una tale armonia, pur pensata come possibile, resta *sfuggente*. Se nei greci il genio speculativo e quello tragico sembrano costituirsi insieme, è anche vero che la prospettiva di partenza resta quella che muove dalla contemplazione dell'intero (del tutto) e che, nel discendere da quel "tutto" alle parti, si mantiene insuperabile l'*aporia*. Lo *scandalo* dell'inevitabile *scarto*.

Può leggersi, a questo punto, il criterio della sezione aurea secondo un'ulteriore specificazione, che investe direttamente la vita sociale. Nella sezione aurea, infatti, possono leggersi, al tempo stesso, più modalità della misura: la modalità del *contenere*, quella dell'*appartenere*, quella del *rappresentare*, quella del *distribuire*, quella del *costruire un equilibrio* per contrappesi, quella del *risolvere un conflitto* fra elementi²². Si tratta di sei modalità, tutte appartenenti al rapporto fra un intero e le sue parti, rapporto interrogato secondo un criterio di armonia.

5. Il mondo romano

Lo scenario appare certamente diverso nel mondo romano. Anche qui, è riconoscibile una espressione che ne coglie e riassume il genio sottostante: è il *bonum et aequum*, che si esprimerà nell'*ars boni et aequi*. Al *kalon kai agathon* e al *bonum et aequum* appare comune il *bonum*, ma la prospettiva stavolta è diversa. Mentre nel primo caso è la cifra teoretica del *kalon* a comandare

²² Si tratta delle dimensioni di cui ci siamo analiticamente occupati nella nostra discussione sul problema speculativo dell'equità. V. in proposito, G. Limone, *Tra il principio dell'intero e il principio dell'eccezione: l'equità dell'etica, l'etica dell'equità*, cit.

la visione, nel secondo caso è la cifra pratica del costume vivente nel *bonum* a comandare il senso dell'*aequum*.

Ciò significa poter, in chiave speculativa, osservare due mondi a specchio: nel primo la potenza si sposa con l'armonia, ma sotto il segno matematico di ciò che esaustivamente la cattura; nel secondo mondo, invece, un ordine vivente si sposa con l'idea di una possibile repubblica, sotto il segno giuridico di qualcosa che, mai esaurito, elasticamente si espande. Del *kalon* greco, che si prolunga nell'*agathon*, è espressione il momento speculativo, del *bonum* romano, che si prolunga nell'*aequum*, è espressione il momento pratico. Nel primo mondo, il percorso è dal tutto al qui; nel secondo, dal qui al possibile tutto. Nel primo mondo, il percorso è dal teoretico al pratico; nel secondo, dal pratico verso una possibile teoria, che resta sostanzialmente saggezza (*phronesis, prudentia*). Nel primo mondo ci si muove da un intero contemplato nella teoria, di cui è cifra il *kalon* che si fa *agathon*; nel secondo mondo, ci si muove da una costumanza vissuta nella pratica, di cui è cifra il *bonum* che si fa *aequum*. Del *kalon kai agathon* è grembo la contemplazione dell'intero, del *bonum et aequum* il costume vivente.

Ma sia nel primo che nel secondo mondo c'è qualcosa che sfugge. Al primo mondo, quello dell'intero contemplato, riconducibile alla sezione aurea, soggiace un nocciolo irrazionale, sfuggente alla *theoria*; al secondo mondo, quello della costumanza, riconducibile a una pratica vivente, soggiace un nocciolo, insuscettibile di teoria, che la pratica solo parzialmente può mettere in esecuzione. Nel primo mondo opera un intero a connotazione estetico-contemplativa, nel secondo un pratico (in realtà, parziale) a connotazione giuridico-civile.

I due mondi – quello greco e quello romano – possono mostrare esiti rilevanti in alcuni esempi significativi: nella differenza fra *epieikeia* ed *aequitas* e nella differenza fra *nomos* e *ius*.

Osserviamo la prima. Mentre l'*epieikeia* greca è un adattare la legge generale, troppo rigida, facendola discendere al caso particolare, l'*aequitas* romana è far crescere la situazione particolare facendola salire a criterio elasticamente generale. Questa prima differenza richiama, in realtà, la seconda. Mentre il *nomos* dei greci si pone come forma astratta e generale (sostanzialmente “completa”), l'*aequitas* dei romani lascia il primato alla vita pratica, che conserva al suo interno il segreto di un convivere che costumalmente si rinnova.

In effetti, la differenza fra un tale discendere e un tale ascendere non è pura metafora, in quanto si riferisce a due profili epistemologici, ben diversi fra loro: nel primo si presuppone, più o meno consapevolmente, l'esistenza di un protocollo speculativo *completo* che è alle spalle e che cerca “applicazione” nel concreto; nel secondo, invece, più o meno consapevolmente, si presuppone il profilo epistemologico di un protocollo necessariamente *in-completo* che opera dal fondo inconscio della vita pratica. In questa prospettiva, può essere

illuminante chiarire la differenza fra la *tekne* dei greci e l'*ars* dei romani, solo apparentemente sovrapponibili. Mentre la prima (la *tekne*) conserva pur sempre alle spalle l'idea di un protocollo teorico completo che le soggiace, la seconda (l'*ars*) almeno oscuramente, sa che il mondo della vita non può essere formulato da un protocollo speculativo completo²³.

Già in Aristotele, certo, si colgono i segni di una saggezza pratica che cerca di rendersi autonoma rispetto alla pura teoresi, ma nel suo principio "*in medio stat virtus*" è ancora nascosto, in realtà, un principio platonico-matematico, proprio dell'idea della proporzione, per quanto questo principio venga indebolito sul piano della ragion pratica. D'altra parte, non a caso, nella concezione di Socrate opera quello che è stato chiamato un intellettualismo etico, per il quale fare il bene si riconduce al puro conoscerlo. In questa luce, la *medietas* non è la stessa per i greci e per i romani, per quanto possa costituire un ottimale *topos* di transizione fra loro. È anche questa, forse, la segreta ragione per cui si percepisce subito la differenza, in termini di tonalità speculativa, tra una filosofia greca (platonico-aristotelica e post-aristotelica) e una filosofia romana, come quella di Cicerone e di Seneca, a spiccato carattere etico-civile. In questa luce, l'*aurea mediocritas* di Orazio, poeticamente espressa, non è, certamente, la *medietas* di Aristotele e dei post-aristotelici. Se nei greci il genio speculativo e quello tragico costituiscono un tutt'uno, nei romani costituiscono un tutt'uno il genio giuridico e quello pratico²⁴. Non a caso, la sensibilità romana non è vocata al tragico, ma piuttosto a uno stile medio, di cui lo stesso comico è una forma.

²³ Ci siamo intrattenuti su questo punto, che riguarda il complesso mondo dei rapporti fra una *metodica* e un' *ermeneutica*, in G. Limone, *Ars boni et aequi ovvero i paralipòmeni della scienza giuridica*, in G. Limone (a cura di), *Ars boni et aequi. Il diritto fra scienza, arte, equità e tecnica*, L'era di Antigone. Quaderni del Dipartimento di Scienze Politiche "Jean Monnet" della Seconda Università degli Studi di Napoli, Vol. 9, FrancoAngeli, Milano 2016 pp. 7-44). Sul punto vedi anche G. Limone, *Tra il principio dell'intero e il principio dell'eccezione: l'equità dell'etica, l'etica dell'equità*, cit.

²⁴ Osvaldo Sacchi, facendo emergere un criterio analitico dai percorsi intellettuali di Otto e di Frobenius, istituisce una comparazione fra greci, romani ed etruschi: «Leggendo della *Gestalt* di Otto e del *pàideuma* di Frobenius si può pensare al mondo romano e a quello che fu il suo genio, cioè la creazione del diritto. Qualcosa che non si può spiegare razionalmente, ma che ciascuno di noi sente come vero, così come sente come vero che il genio dei Greci fu prima la religione, poi la filosofia e il genio degli Etruschi l'ingegneria» (O. Sacchi, *Il pàideuma di Frobenius. Gli dèi della Grecia di Otto e il valore del diritto romano*, in G. Limone (a cura di), *L'arcipelago dei diritti fondamentali alla sfida della critica*, L'era di Antigone. Quaderni del Dipartimento di Scienze Giuridiche della Seconda Università degli Studi di Napoli, Vol. 1, FrancoAngeli, Milano 2006, p. 404).

Significativo potrebbe essere, in questo orizzonte di riferimenti, confrontare le due diverse modalità con cui nel mondo greco e in quello romano ci si rapporta col trauma dell'imprevedibile. Mentre nel mondo greco è il Fato ad avere la prevalenza, nel mondo romano è la Fortuna. Le due prospettive non sono affatto sovrapponibili. Il Fato allude a un intero soggiacente e imprevedibile, già costituito, mentre la Fortuna sembra alludere, piuttosto, a un intreccio sempre nuovo degli eventi, ugualmente imprevedibile, ma per una dominante *casuale*, intorno alla cui precostituzione non ci si domanda, né c'è possibile risposta. Il Fato si costituisce *ex ante*, la fortuna *ex post*. Il Fato si interpella, la Fortuna si scommette/indovina. Altro è l'*ananke*, altro è l'*alea*. Chi cerca, nel mito greco, di eludere il responso dell'oracolo, col suo stesso eluderlo lo realizza. Il "tutto" è già precostituito e non può essere in alcun modo *toccato*: la stessa azione del toccare farebbe parte del tutto con cui si viene in contatto. Edipo, che, conosciuto l'oracolo, cerca di sfuggire al suo destino, per sfuggirgli lo realizzerà. Chi guarda il tutto, non sa che anche il suo guardarlo ne fa parte, anzi anche il suo evitarlo. Altro è il Fato, altro la Fortuna. Altro è il Fato interpellato, altro l'*alea* scommessa, trasformabile in *alea iacta est*.

6. Dalla greca sezione aurea come evento speculativo al *ius* romano come pratica comunitaria

Nella prospettiva sopra delineata, in cui sembrano contrapporsi a specchio, da una parte, il *kalon kai agathon* e, dall'altra, il *bonum et aequum*, può osservarsi che, alle spalle del *kalon* si dà una teoria a cui soggiace una energia e che, dall'altra parte, alle spalle del *bonum* si dà una pratica, a cui soggiace un'esperienza comunitaria. Nella prospettiva greca, un'energia cosmica (urania e/o ctonia che sia) si cala in una teoria, mentre nella prospettiva romana un'esperienza di vita comunitaria (per esempio, *i mores maiorum*) si fa azione pratica. Ma la teoria greca, nel farsi *tekne*, non ha chiara consapevolezza dell'incompletezza inevitabile del suo protocollo di partenza, mentre la pratica romana non ha chiara consapevolezza della sua inettitudine a interrogarsi sui fondamenti. Saremmo tentati di dire che la contemplazione greca di una teoria esaustiva cerca di farsi perdonare la sua *hybris* speculativa col *kalon*, con la bellezza, mentre la pratica romana della potenza cerca di farsi perdonare la sua *hybris* espansiva con l'*aequitas*, con l'equità. In questo orizzonte, l'*agathon* dei greci e il *bonum* dei romani mostrano, pur nel loro corrispondersi, la loro diversità: caratterizzandosi l'uno all'interno di una sapienza teoretica che dice l'armonia del bello e l'altro all'interno di una *prudencia* pratica che dice l'ordine dell'equità.

L'idea della bellezza può conoscere, fra il mondo greco e quello romano, alcuni luoghi di transito. Per noi è singolare e significativo il rapporto che si costi-

tuisce, a un certo punto, tra un filosofo greco come Epicuro (IV-III sec. a.C.) e un poeta latino come Lucrezio (I sec. a.C.). Lucrezio, nel *De rerum natura*, evoca un mondo di bellezza sulla base di una filosofia cosmica e sapienziale, come quella di Epicuro, tesa a liberare gli uomini dalla paura della morte e degli dei per restituirli al sereno piacere dell'amicizia. Epicuro, nella sua filosofia, intendeva coniugare la bellezza del cosmo con la serenità della vita e con la liberazione da ogni paura. Crediamo che fra Epicuro e Lucrezio sia maturato uno straordinario matrimonio intellettuale a distanza. Così, attraverso la bellezza, il più latino dei filosofi greci si è coniugato col più greco dei poeti latini.

Se, a questo punto, osserviamo a specchio le due formule, quella del *kalon kai agathon* e quella del *bonum et aequum*, potrebbero emergere ulteriori profili. Nel *kalon kai agathon* sembra esprimersi, in forma brachilogica, la cifra della sezione aurea, consistente – come si è visto – nel dividersi armonico di un intero in parti, tale che l'intero resti presente nella figura di una terza parte onnicomprensiva. Nel *bonum et aequum*, invece, sembra esprimersi, in forma abbreviata, la cifra del *ius* romano consistente in un espandersi ordinato dell'intero di partenza, tale che possa, in via pratica, estendersi lasciando che le parti aggregate restino diverse nell'unità. Si esprime e si dilata, così, un *ius*, figura di pratica comunitaria che si espande per integrazione.

Nella formula greca sembra sigillata un'attività prevalentemente contemplativa, con ricadute pratiche; nella formula romana, un'attività pratica, con riverberazioni teoriche. Non solo. Nella formula greca sembra evocata la particolare modalità dell'espandersi demografico greco, che non avveniva per conquista, ma per disseminazione in colonie, in cui si dava vita a tante possibili *poleis* alleate e/o egemonizzate; nella formula romana sembra evocata, invece, la particolare modalità dell'espandersi politico romano, che avveniva per integrazione, attraverso l'estensione del *ius*.

Le due formule sopra comparate sembrano trovare, nel loro fondo, una figura sintetica, una cifra – rispettivamente – nella sezione aurea e nella integrazione per *ius*. Nel primo caso si ha un prevalere dell'attività contemplativa che, ponendosi come totale, tenderà poi a particolarizzarsi nei dettagli; nel secondo caso, invece, si ha il prevalere di un'attività etico-politico-pratica, che aspira a essere capace di espansione e di integrazione illimitate. Nel primo caso, opera la teoria di uno sguardo totale che mira a discendere nel concreto; nel secondo caso agisce l'*imperium* di un *ius* che aspira ad estendersi, già considerandosi potenzialmente totale. Per dirla in breve, il bene dei greci fu la bellezza (ma quale bellezza?), il bene dei romani l'equità (ma quale equità?). Forse, il bene-bellezza dei greci fu la sublimazione del conflitto come armonia, il bene-equità dei romani la promozione del *ius* come universale imperialità. In ogni caso, la risposta ai quesiti sopra formulati si è presentata nella loro, pur internamente articolata, storia.

Se si guarda all'idea della bellezza nella forma greca, potrebbero osservarsi due varianti: quella spartana, di matrice aristocratica e militare, fondata sulla virtù dell'onore e quella ateniese, di matrice democratica e civile, fondata sulle libertà (nonostante gli schiavi). Varianti potrebbero osservarsi anche nella *aequitas* dei romani, a seconda che si tratti della sua declinazione occidentale o di quella orientale.

Potrebbe, certo, obiettarsi che le formule indagate (*kalon kai agathon e bonum et aequum*) rappresentino semplicemente forme celebrative, laudative, encomiastiche: in definitiva, ideologiche. Resta il fatto, però, che in queste formule appare ben condensato il carattere di una nazione nel suo auto-percepirsi come tale. Ciò significa che queste formule hanno mantenuto nel tempo il loro valore tipico nella misura in cui sono riuscite a esprimere in modo brachilogico i caratteri di una civiltà, almeno per come essa si era auto-percepita e per come i posteri l'hanno ricevuta e ricordata. Anche l'illusione dell'auto-percepirsi fa parte dell'essere; anche l'illusione del ricevere e ricordare fa parte dell'essere di chi riceve e ricorda.

Può essere interessante, a questo punto, individuare, a partire dalle formule comparate, la diversa collocazione del “vero” nella civiltà greca e in quella romana. Mentre, come sopra si diceva, il “vero” dei greci (l'*aletheia*) si pone nel suo celarsi e svelarsi, il “vero” dei romani sembra porsi, piuttosto, nel suo affermarsi e imporsi. Non a caso, è stato osservato come l'*aletheia* sia, anche etimologicamente, ciò che esce dal nascondimento e può venire alla luce, mentre il *verum* dei romani è, piuttosto, ciò che può essere contornato e affermato. Si tratta, a ben vedere, di due forme del “vero” che si rinvergono anche nel parlare quotidiano, quando si chiede, per esempio, a qualcuno di dire la sua *vera* ragione (ossia quella ultima e prima, la più nascosta) o quando si afferma, invece, che una contesa si è, alla fine, *inverata* in una soluzione (ossia, che vi ha trovato la sua più compiuta espressione). Nel primo caso appare, più propriamente, l'idea di una verità in senso agostiniano («in interiore homine habitat veritas»); nel secondo caso, invece, di una verità, più propriamente in senso hegeliano (quella conciliazione che è la sintesi). Nel primo caso, il vero è ciò che si nasconde; nel secondo caso, ciò che alla fine si impone²⁵.

²⁵ Sulla questione immensa del vero indicheremmo qui, aldilà di quella heideggeriana e di quella gadameriana, alcune piste di riflessione: «Filosofia e Teologia, rivista quadrimestrale», *Sulla verità*, IV, 1990; A. G. Conte, *Filosofia del vero*, in B. Montanari (a cura di), *Normatività e conoscenza*, Scripta WEB, Napoli 2006; G. Limone, *La catastrofe come orizzonte del valore*, Monduzzi Editore, Milano 2014, spc. pp. 159-170 e pp. 75-92. Particolare attenzione merita l'originalissimo percorso speculativo di A. Milano, *Quale verità. Per una critica della ragione teologica*, EDB, Bologna 1999, percorso nel quale la partita decisiva si svolge nel confronto tra Pilato e Cristo

Anche di queste due forme del vero può darsi, a ben vedere, una specifica modalità narrativa: il *kalon kai agathon* dei greci, attraverso la sua sezione aurea, approda a quel nucleo profondo che è il suo “vero” celato; il *bonum et aequum* dei romani, attraverso la sua integrazione imperiale per *ius*, approda a quella forma manifesta che è il suo “vero” affermato, della quale fu, in qualche modo, espressione celebrativa la formula virgiliana «parcere subiectis et debellare superbos».

7. L'evento cristiano

Con l'avvento del cristianesimo, l'intero scenario, sia del *kalon kai agathon* che del *bonum et aequum*, tenderà – almeno filosoficamente – a mutare, e gli effetti più cospicui si riveleranno fin dalla prima Patristica cristiana, decisivo crogiuolo di cultura greco-romana e di fede cristiana (di cui l'Agostino della fase pre-pelagiana e quello della fase post-pelagiana disegnano, in qualche modo, lo spartiacque e il transito). I temi della bellezza, della bontà e della giustizia appariranno, da questo momento, strettamente legati al problema di un Dio creatore e di un Dio incarnato.

Significativo sarà, intanto, sulla scia del pensiero platonico, lo sviluppo che darà al tema del *kalon* Plotino, nel quale la concezione dell'Uno sarà strettamente connessa col tema della bellezza²⁶.

Non è nostra intenzione occuparci delle molteplici strade attraverso cui il *kalon* è stato declinato lungo il Medioevo. Sarebbe certamente molto interessante attraversare quelle forme d'arte che sono passate attraverso il romanico, l'arabo-bizantino, il gotico, il siculo-normanno e tutte quelle forme in cui si sono realizzate strutture sincretistiche e multiculturali²⁷. Un fatto è certo: lungo il Medioevo il *kalon* è stato declinato in più forme e in più luoghi: nell'Europa mediterranea, nel vicino Oriente, nell'Africa settentrionale. Le forme dell'arte romanica, arabo-bizantina, gotica, arabo-ispánica, siculo-normanna,

sulla questione della verità. Qui si gioca il rapporto complesso e nevralgico tra il vero greco, il vero romano, il vero ebraico e il vero cristiano.

²⁶ Sul percorso che congiunge l'uno con la bellezza ha riflettuto, come si sa, Pietro Prini: vedi Id., *Plotino e la nascita dell'umanesimo interiore*, Vita e Pensiero, Milano 1992. Sul percorso che congiunge, lungo il tema dell'amore e dell'agape, Platone, Plotino e Agostino vedi la riflessione di A. Milano in Id., *Donne e amore nella Bibbia. Eros, agape, persona*, Edizioni Dehoniane Bologna, Bologna 2015.

²⁷ Per un ricco attraversamento delle forme d'arte nell'evo medio e nell'oriente, si veda l'esplorazione di S. Ronchey, *La catterdrale sommersa. Alla ricerca del sacro perduto*, Rizzoli, Milano 2017.

fredericiana (e altre ancora), sono state altrettante modalità in cui si sono manifestati aspetti di diverse civiltà.

Ma l'attenzione alle multiculturali forme di bellezza operanti nel medioevo non può farci distrarre da ciò che, intanto, dal punto di vista speculativo è accaduto con l'ingresso, nel mondo greco-romano, dell'universo ebraico-cristiano. Col suo avvento, infatti, il panorama speculativo è radicalmente mutato.

Occorre far centro su alcuni fattori fondamentali. Ne indicheremmo, senza pretendere di essere esaustivi, tre.

Il primo consiste nell'idea di creazione. Se Dio crea il mondo dal niente, ciò significa che il mondo per sua essenza è niente e dipende radicalmente da Dio. Si tratta di pensare questo fattore non nel senso che "a un certo punto" Dio crei il mondo, perché una tale prospettiva collocherebbe pur sempre Dio all'interno del tempo. La lezione agostiniana è stata, in proposito, essenziale, avendo sottolineato che pure il tempo è stato creato da Dio, sua creatura come le altre. Il fatto che Dio crea il mondo significa, più radicalmente, che il mondo, rispetto a Dio, è contingente creatura.

Tutto ciò aprirà una ben diversa prospettiva sull'idea del cosmo come ordine. Il mondo è solo uno degli infiniti ordini possibili, in quanto la volontà di Dio ne potrebbe volere infiniti altri, tutti ugualmente contingenti. Ma ciò apre anche un'altra importante conseguenza: il mondo non è più, come invece era quello greco, inscritto in un permanente ciclo che torna, perché esso potrà in ogni momento perire, e perirà.

Si apre qui, come è noto, anche il radicale dilemma fra un volontarismo teologico, per cui il bene è, per definizione, ciò che Dio vuole, quale che sia questo voluto, e un razionalismo teologico, per cui, invece, Dio vuole il bene né potrebbe fare diversamente, essendo dall'idea di bene vincolato.

Il secondo fattore speculativo consiste nell'idea dell'uomo creato a immagine e somiglianza di Dio. Qui si apre una prospettiva necessariamente ambivalente. Se l'uomo è creato a immagine e somiglianza di Dio, ciò significa che è possibile istituire una qualche analogia fra Dio e l'uomo. Ma l'uomo è creato a immagine di un Dio che non può essere ricondotto a immagine, il che significa che la stessa prospettiva analogica entra in crisi con se stessa. Potremmo dire, in proposito, al tempo medesimo, che Dio è l'assolutamente altro e che l'uomo, ciò nonostante, ne è immagine e somiglianza.

I due fattori sopra delineati (la creazione del mondo e dell'uomo, la somiglianza dell'uomo con Dio) aprono, perciò, a una spaesante aporia. Da un lato, Dio è assolutamente altro rispetto al mondo, di cui l'uomo è parte; dall'altro lato, l'uomo, pur appartenendo al mondo, è fatto a immagine e somiglianza di quel Dio.

Tutto ciò proietta riflessi inevitabili sulla stessa questione della bellezza.

Da un lato, la bellezza non entra più semplicemente nell'ordine di un cosmo misurabile; dall'altro lato, essa è pur sempre sentita da un uomo (fatto a immagine e somiglianza di Dio) che vede e sente in Dio l'assolutamente altro. La bellezza, perciò, in questa nuova prospettiva, non è più riconducibile a un ordine matematico. Essa è, rispetto a ogni ordine misurabile, qualcosa di diverso e superiore.

Il terzo fattore speculativo consiste nell'idea dell'incarnazione, per la quale la seconda persona della Trinità si fa carne. Anche qui, il Figlio incarnato è immagine di un Padre che non ha immagine. Continua a persistere, ancora, un'idea di analogia insieme con la rottura di questa stessa idea.

Nella più generale visione del mondo che ne nasce, da un lato, opera un'analogia e, dall'altro, una trascendenza. Come conciliare queste due idee? Come è noto, Cusano, in pieno Umanesimo, cercherà di trovare un luogo geometrico di conciliazione del dissidio nell'idea matematica di una coincidenza degli opposti. Ma una tale coincidenza non riesce ancora a contenere in sé né la *vita* né l'amore. Né, tantomeno, l'irriducibilità dei «*chi*» che in questo amore vivono e si riconoscono.

In questo contesto di riferimenti, la bellezza si sottrae a una pura determinazione di armonia, potendo toccare lo stesso volto profondo di Dio, che è creatore e, in quanto tale, non appartenente all'ordine del cosmo. In questo senso, la bellezza acquista dimensioni ulteriori che non possono essere più catturate nella pura rete della ragione, della logica, della matematica e cerca, perciò, strade diverse, che ascendono fino al silenzio della mistica. Qual è, a questo punto, la via per la bellezza?

Se si tratta della bellezza di Dio, questa strada è l'amore. La bellezza è pensabile unicamente a partire dall'amore. Non è più (come nel mito greco) la bellezza (Afrodite) a generare l'amore (Eros), ma è l'amore a generare la bellezza²⁸. Si tratta di quel problema che Giulio Maria Chiodi (anche nel saggio che segue) ha impostato nei termini di un rapporto fra *kalophilia* (l'amore della bellezza), di matrice greca, e *philokalia*²⁹ (la bellezza dell'amore), di matrice cristiana.

Se si guarda ai miti rinascimentali della bellezza, di chiara matrice platonica, e, in particolare, alla bellezza di Marsilio Ficino e di Pico della Mirandola, è puntualmente riconoscibile la saldatura fra la scala che ascende alla bellezza e quella che ascende a Dio. Ma un tale impianto prospettico necessariamente

²⁸ Sul rapporto tra amore e bellezza nel contesto di un filosofo caratterizzato da volontarismo teologico, Duns Scoto, si richiama qui lo studio di C. Bianco, *Ultima solitudo. La nascita del concetto moderno di persona in Duns Scoto*, FrancoAngeli, Milano 2017².

²⁹ G. M. Chiodi, *Tra calofilia e filocalia: breve riflessione sulla bellezza, infra*.

presuppone nella bellezza un radicamento nella trascendenza, senza la quale quella bellezza si dissolverebbe nella sua stessa identità. Dio, che rompe ogni ordine, è custode di una bellezza che non può ridursi a un semplice ordine ragionato. Qui l'intuizione teologica, soprattutto attraverso il volontarismo teologico, costituisce la spinta verso un'idea di Dio non circoscrivibile nei limiti di una proposizione che apofanticamente ne dica.

Ma Dio è Trinità, il che comporta un'armonica articolazione all'interno della stessa vita di Dio.

Possono svolgersi, qui, due osservazioni. Dicevamo che al costituirsi della civiltà greco-romana hanno speculativamente contribuito, da un lato, il senso greco della proporzione aurea e, dall'altro lato, il senso del *ius* romano. Anche nella cosiddetta *civitas christiana* possono cogliersi alcuni tratti, *mutatis mutandis*, speculari.

Potrebbe indagarsi, in proposito, su una sottile aria di famiglia che corre, pur fra sensibilità molto diverse, fra l'antica sezione aurea e l'idea della trinità³⁰. In entrambe le formule potrebbe cogliersi, almeno narrativamente, l'armonia intercorrente fra un generante e un generato, fra un inviante e un inviato, fra un tutto e le sue parti. Ciò dicasi anche se, d'altra parte, una tale comparazione non implica una sovrapposibilità fra le due formule, essendo solo nella seconda formula presente la vita concreta dei *Chi* che sono nell'armonia divina coinvolti. In questa luce, il rapporto aureo fra l'intero e le sue parti presenta una qualche aria di famiglia col rapporto fra *Nomos*, *Logos* e *Pneuma*, fra *Deus Pater*, *Deus Verbum* e *Deus Spiritus*. Né va trascurato, d'altra parte, che la stessa idea del messaggio cristiano si è diffusa nel mondo occidentale attraverso modalità che sembrano avere aria di famiglia con le modalità attrattive con cui si era diffuso il *ius* romano, per quanto, anche in questo caso, rilevanti siano le differenze. Nella figura di Paolo di Tarso, che contemporaneamente evoca il suo ministero di testimone del Cristo e la sua prerogativa di *civis romanus* («*civis romanus sum*»), proprio questo filo storico sembra evocato.

In realtà, lungo il Medioevo e lungo il Rinascimento altre forme di bellezza sono evocate e realizzate. Bello e valoroso è, nell'era cristiana, il martire, il monaco, il cavaliere, il pellegrino; e bello e valoroso sarà il dotto umanista, il principe, lo scienziato che getta uno sguardo nuovo nel mondo della vita e della realtà. E potrebbe aggiungersi che bello e valoroso è anche il giurisperito umanista che, ricostruendo e ricalibrando le varie fonti del diritto, legge nella società il *ius*³¹.

³⁰ Ci siamo intrattenuti su questo punto in G. Limone, *Persona e memoria*, cit., pp. 65-69 e *passim*.

³¹ Energico e documentato è lo sforzo teorico che da decenni conduce Paolo Grossi

8. Bellezza e persona

Nel momento in cui si entra, attraverso la modernità, in un ordine secolarizzato, in cui progressivamente si prescinde da Dio, ossia dalla sua potenza fondante e unificante, quale significato può assumere mai la bellezza? L'unica possibile risposta è quella consistente nel cercare un criterio plausibilmente auto-consistente nell'ambito di un discorso antropologico, centrato sull'uomo e sul suo rapporto col mondo. Che cosa è bello per l'uomo? Che cosa è *indisponibilmente* bello per lui, a prescindere da Dio? La sfida intorno alla bellezza passa, così, dall'ordine divino all'ordine umano, dall'ordine teologico all'ordine antropologico, dall'ordine (anche) trascendente a quello puramente secolare. In che senso e in che limiti?

Si tratterà di scendere alla scala della singolarità umana considerata all'interno del suo mondo. Beninteso, a una scala che non è semplicemente quella dei sofisti. Nel caso dei sofisti, si trattava, sì, dell'individuo concreto, ma pur sempre considerato nella sua separatezza, arbitrarietà e assoluta competitività. Qui si tratta, invece, di interrogarsi sulla singolarità umana in quanto socialmente concreta, irripetibile, relazionata e profonda (cioè concettualmente impossedibile).

Passando alla scala della persona, una riflessione può, forse, illuminare alcuni suoi nessi originari in forma nuova.

Partiremmo dalla domanda sull'intuizione con cui Dostoevskij affermava che la bellezza salverà il mondo. È un'affermazione che, come è noto, si trova

per alimentare, anche nel mondo contemporaneo, il senso del *ius*. Ci limitiamo, qui a un suo ultimo lavoro: P. Grossi, *Ritorno al diritto*, Laterza, Roma-Bari 2015. Si tratta di uno sforzo diretto a rivendicare le ragioni del diritto in senso proprio contro quella macchina artificiale che, in nome della certezza, ha costruito il giuspositivismo. In questa partita intellettuale pur raffinata e complessa, i fuochi del dibattito sono quattro: da un lato, le ragioni della concreta vita sociale e quelle del mirato discernimento storico-critico; dall'altro lato, le ragioni della macchina statale e quelle della certezza. In posizione simmetrica e polare rispetto alla concezione di Paolo Grossi, esemplare di una sensibilità specifica, si veda N. Irti, *I 'cancelli delle parole'. Intorno a regole, principi, norme*, Editoriale Scientifica, Napoli 2015. Sulla scena appaiono in contesa le certezze dell'intelletto e la verità della vita, le ragioni del certo e quelle della vivente equità. Di questo dibattito è, in realtà, proiezione intellettuale la questione del rapporto fra norme, principi e valori. Su questa problematica ci permettiamo richiamare: G. Limone, *Lo statuto teorico dei principi fra norme e valori*, in D. Amirante (a cura di), *La forza normativa dei principi giuridici e il diritto ambientale. Profili di teoria generale e di diritto positivo*, CEDAM, Padova 2007; Id., *La macchina delle regole, la verità della vita. Apunti sul fondamentalismo macchinico nell'era contemporanea*, cit.; Id., *Ars boni et aequi, ovvero i paralipomeni della scienza giuridica*, cit.

in una delle opere più profonde dello scrittore russo, *L'idiota*, là dove si presenta la figura del principe Myskin, quasi espressione di un Cristo a confronto col mondo contemporaneo³².

Al centro dell'attenzione, nel contesto in cui ci muoviamo, va posto questo affermato rapporto intrinseco fra bellezza e salvezza.

L'esperienza della singola persona può essere fenomenologicamente espressa in tre stadi. Al *primo*, opera il movimento della vita che mi precede, mi sottende e mi attraversa, di cui non dispongo perché è esso a disporre di me, mentre dentro l'energia della sua scossa mi svolgo; al *secondo* stadio, opera la mia esperienza cosciente, che cerca di svilupparsi liberamente e di attestare di sé; al *terzo* stadio, si realizza un movimento di vita che si proietta in una relazione interpersonale. Al primo stadio, sono sottoposto a una pressione ontologica che dalle viscere mi sostiene e mi conduce; al secondo stadio, do attestazioni di ciò che accade in me (dichiarando, volendo, esprimendo); al terzo stadio, entro in relazione con la realtà che mi circonda. Al primo stadio, vive la mia naturalità; al secondo, la mia autenticità; al terzo, la mia capacità-bisogno di relazione. D'altra parte, i tre stadi che riconosco in me, posso e debbo riconoscerli anche negli altri, con i quali sono in risonanza essenziale.

Parliamo della prima premessa. Un noto testo di Giorgio Agamben, *Homo sacer*³³, individua come *sacer*, secondo un'antica memoria romana, colui che, essendo stato decretato tale, può legittimamente essere ucciso da tutti. Noi, come abbiamo già in altra sede sottolineato, crediamo che l'intero ragionamento di Agamben, a partire dal significato dell'espressione *homo sacer*, vada problematizzato e rovesciato. Si tratta, ancor prima di domandarsi sull'effetto giuridico della dichiarazione di sacertà, su ciò che una tale sacertà nasconde in sé. Nella espressione "homo sacer", infatti, sembra vivere un'intuizione oscura che può essere così formulata: non è perché quell'uomo è stato dichiarato *sacer* che può essere ucciso da tutti, ma è perché può essere ucciso da tutti che è *sacer*.

Ciò significa cogliere un *secondo piano* del discorso, rimasto nella formulazione giuridica occultato. Essendo quell'uomo esposto al massimo pericolo, per questa sua condizione è sacro. Quell'uomo consegue, così, allo sguardo altrui, una sorta di rispetto oscuro che lo rende intoccabile. Essendo quell'uomo considerato *sacer* nel senso di uccidibile da tutti, *si rivela* «sacer» in un secondo senso, più antico del primo: quello della sua *intoccabilità*. In questa luce, un valore si percepisce sul ciglio del precipizio che lo sta inghiottendo. Proprio perché Caino, dopo aver ucciso, può essere da tutti ucciso, da nessuno deve essere ucciso. Davanti a chi sta sul precipizio, vive il brivido di chi lo guarda, e in questo

³² F. Dostoevskij, *L'idiota*, Einaudi, Torino 2005.

³³ G. Agamben, *Homo sacer*, Einaudi, Torino 2005.

brivido brilla l'universale emozione della pietà. Nella condizione dell'inerte vibra la corda invisibile che con lui accomuna chi lo guarda.

La seconda premessa è costituita da un'intuizione di Michelangelo Buonarroti, con la quale egli osservava che all'interno del marmo la figura scolpita è già contenuta, sicché compito dello scultore non è formarla, ma trovarla: farla emergere, sottraendole il superfluo.

È noto che Michelangelo realizzò questa idea, dando vita all'opera incompiuta *I prigionieri*, nella quale è proprio il non compimento dell'opera a esprimerne il compimento. L'artista sprigionava dal marmo figure in via di liberazione. È quanto accade anche nelle formulazioni apofatiche, in cui l'atto dell'enunciare per negazione esprime il far emergere per sottrazione. Si tratta, a questo punto, di impiegare in modo nuovo lo stesso discorso di Platone sulla caverna. La realtà non è quella che si disegna sul fondo. Lì si mostra soltanto una *silhouette* di superficie: ombra cinese della realtà vera, che sta alle spalle di chi guarda. L'identità della figura può comprendersi soltanto scoprendo ciò che essa presuppone. Ciò può farsi guardando alle spalle di chi guarda, là dove il nascosto si svela.

Analogamente, il bello non si coglie come mera figura esposta allo sguardo, ma nell'emergere dall'evento profondo che in essa si dà. Dal movimento della vita che ci sottende può nascere, in certe condizioni emozionali, quell'esigenza di conciliazione che si getta in una forma da noi chiamata bella.

Il bello, ancor prima di essere *figura* che davanti al nostro sguardo si proietta, è *evento*. Cioè avvenimento che si dà qui e ora, a partire da condizioni determinate.

Quando si presentano ai nostri occhi le immagini della gremità antica, noi non ci accorgiamo che esse emergono da un fondo che non vediamo più. L'apoliteo, come aveva intuito Nietzsche, emerge – momento per momento emerge – da un ribollente dionisiaco che gli soggiace: allo stesso modo in cui *I prigionieri* nascono dal fondo di un marmo che dà loro forma. L'apoliteo è l'evento-figura di un'estrazione dal dionisiaco, e solo in questa pregnanza si coglie³⁴.

9. Evento e lacerazione

La prospettiva sopra delineata mette in crisi la classica distinzione tra bello, vero e buono, in quanto può mettere in luce come da un unico movimento

³⁴ Per una rilettura del cavallo nero nel mito platonico del Fedro, vedi G. Limone, *Dal mito platonico della biga alata alla colomba di Kant: per una rivoluzione nel rapporto tra corpo e conoscenza*, in F. Ricci (a cura di), *Il corpo nell'immaginario. Simboliche politiche e del sacro*, Edizioni Nuova Cultura, Roma 2012, pp. 187-204.

della vita queste distinzioni emergano. Esiste un unico movimento vitale a partire dal quale nascono il vero, il buono e il bello. Si tratta di un evento di lacerazione che tiene insieme le tre forme, rivelandosi a esse comune.

Vediamole distintamente. Se ci collochiamo nell'orizzonte della verità come *aletheia*, cioè dell'evento che per sua iniziativa viene alla luce, operiamo nella prospettiva non della verità come corrispondenza, ma in quella dell'essere che per sua propria forza si auto-svela. In questa luce, il vero non è la pura formulazione intellettuale di ciò che corrisponde a qualcosa, ma è il suo emergere da un fondo del sé.

La distinzione tra il bello, il vero e il buono si presenterà, a questo punto, in termini diversi. In tutti e tre i momenti, infatti, ci si scopre davanti a una lacerazione, diversamente declinata: nel vero, essa nasce da una incertezza, da un sentirsi disorientati che cerca una via; nel bello, la lacerazione è in un dolore che cerca una espressione che salvi; nel bene, infine, la lacerazione è in un conflitto con l'altro, che cerca una forma di vita regolata.

I tre momenti, pur distinti fra loro, hanno in comune il nascere da una lacerazione. Nominare il vero, il bello e il buono significherà *non* formulare una qualificazione intellettuale, ma far emergere una domanda irresistibile, sottratta a ogni edulcorazione.

Come si diceva, possiamo distinguere in noi tre momenti: a un primo stadio, noi non disponiamo di noi, perché è il movimento della vita a disporre di noi (è la dimensione della verità vitale, che ci sottende: la *verità-passione*); a un secondo stadio, noi possiamo essere testimoni di noi (è la dimensione del guardarsi dentro: è la *verità-riflessione*). Karl Barth, come è noto, ha scritto che ciò che io dico di Dio, è un uomo che lo dice. Noi potremmo, sulla stessa falsariga, affermare che quanto io dico della mia persona è una parte della mia persona a dirlo. Al livello di questo mio dire di me, io attesto riflessivamente di me, dichiarando, volendo, esprimendo e agendo. Al terzo stadio, infine, io mi proietto in una relazione interpersonale in cui il mio rapporto con gli altri cerca una possibile conciliazione (è la *verità-relazione*). In questi tre stadi emergono tre dimensioni della persona: quella della verità profonda, quella della verità riflessa, quella della verità interpersonale. Ma si tratta, come vedremo, di tre dimensioni strettamente connesse, seppur in modo non lineare, con i valori della verità, della bellezza e del bene. E, come meglio si indagherà, quella passione non è semplice passione, ma passione-intelligenza e quella intelligenza non è semplice intelligenza, ma intelligenza-passione; così come, d'altra parte, queste sfaccettate passioni sono com-passioni.

In ognuno dei tre stadi sopra individuati opera una verità come verità della vita: al primo stadio, agisce una verità-passione che, lacerata in sé come dolore, ha bisogno di conciliazione; al secondo stadio, agisce una verità-riflessione che, lacerata in sé, ha bisogno di orientarsi; al terzo stadio, agisce una verità-

relazione che, lacerata in sé, ha bisogno di sanare il suo conflitto con gli altri. Si tratta di stadi in cui in modo diversamente prospettato, si presentano tre profili del valore, costituenti altrettanti aspetti della verità della vita: il vero, il bello, il buono.

Nel momento del vero, l'espressione si dà in una forma intellettualmente rappresentata; nel momento del bello, in una forma stilisticamente condensata; nel momento del bene, in una forma di vita regolata e interiorizzata.

Un unico movimento della vita, emergendo da una lacerazione, si esprime così in tre forme, intelligibili solo a partire dall'evento da cui sorgono. Non può capirsi il vero senza l'incertezza da cui nasce; non può capirsi il bene senza il conflitto da cui emerge; non può capirsi il bello senza il dolore da cui trae luce. L'evento della frattura è, in questa prospettiva, il *costituente sorgivo* del valore.

Se si guarda a questa frattura originaria, può scoprirsi una realtà a tre facce. È nello stesso sentirmi disorientato che possono darsi il dolore e il conflitto; è nello stesso dolore che possono darsi il sentirsi disorientati e il conflitto; è nello stesso conflitto che possono darsi il dolore e il sentirsi disorientati. Il vero, il bene e il bello possono comprendersi, così, soltanto attingendo alla loro comune radice esistenziale. Privati di essa, questi tre valori non sono veri eventi, ma intellettuali elucubrazioni di salotto: prigionieri nel marmo da cui dovevano essere liberati, ombre disegnate sul fondo della caverna di Platone.

La lacerazione, perciò, è intrinseca sia al movimento del bello, sia a quello del vero, sia a quello del bene, i quali si rivelano, di quella lacerazione, l'atto – diversamente declinato – di salvazione.

La lacerazione che precede e costituisce il movimento del bello è un trauma emozionale, un dolore, se non un'angoscia. Si tratta di un plesso psichico che, conservandosi in atto, mira a comporsi in una fantasia e in uno stile. In questa forma quel trauma si esprime. Analogamente, nel movimento del vero, il sentirsi disorientati cerca conciliazione in una rappresentazione indicante una via. Nel movimento del bene, il sentirsi in conflitto con l'altro cerca conciliazione in una forma di vita regolata in cui il rapporto con l'altro sia interiorizzato e sanato. Nel vero è salvata la vita intellettuale, nel bello la vita emozionale, nel bene la vita interpersonale. Il vero *indica*, il bene *sana*, il bello *canta*.

Il vero, il bene e il bello si costituiscono, così, non come semplici *figure* ma come *eventi*. Sotto l'apollineo della forma vive il dionisiaco che vi prende consistenza. Il ribollente fuoco sottostante conserva alla forma espressa una sua incantata liquidità. Quel dolore di fondo è, nella sua duplice accezione, *farmaco*. Ibsen raccontava che sulla scrivania aveva uno scorpione che ogni tanto secerneva veleno: ed era proprio da quella sua secrezione che ricavava salute.

10. Bello, buono, vero: tre prospettive

In un suo scritto intorno alla figura della Madonna³⁵, Luigi Maria Grignion de Montfort allude ai modi attraverso i quali, pur esprimendosi devozione a Maria, la si tradisce. Ci sono tanti modi per dire della bellezza tradendola. Lo si fa con l'estetismo, con l'enfasi, col barocchismo, con l'intellettualismo, con la vuotezza celebrativa, con l'erudizione. Come Maria può essere onorata e tradita, così la bellezza. Allo stesso modo, possono essere traditi il bene e la verità. Ciò si verifica quando questi valori, riducendosi a mere rappresentazioni intellettuali (per esempio, esprimendosi in forme schematiche o retoriche), perdono il loro valore esistenziale. In tutti questi tradimenti accade, in realtà, la medesima cosa: l'apollineo ha perso la fonte del dionisiaco che gli dava vita.

Nelle sopradescritte forme di lacerazione e di pacificazione si esprimono tre forme del valore. Ma diremmo, a questo punto, che si esprime anche una loro nuova unità. Occorre, infatti, distinguere due livelli dell'articolazione. A un primo livello (quello della *distinzione*), è certamente vero che qualcosa può essere vera e non bella, o bella e non vera, o vera e non buona, e così via. Ma, a un secondo livello (quello della *co-implicazione*), può scoprirsi che esiste un bello che si colloca – oltre la lacerazione che precede il vero e il bene – all'ultimo livello della loro pacificazione. Esiste, cioè, una bellezza che contiene in sé anche il vero e il bene, collocandosi all'ultimo gradino della scala, il più alto: pacificandosi in una vita emozionale che ha trovato in una forma espressiva la salvezza.

In questo contesto, la stessa prospettiva platonica è ribaltata. Per Platone, infatti, il bello rappresentava il primo gradino della scala – quello sensibile – per arrivare al bene. Nella prospettiva qui delineata, invece, il bello è ciò che contiene in sé – nella cifra della vita emozionale – contemporaneamente il vero e il bene. Qui la bellezza esprime la felicità di un amore che si realizza – attraverso il dolore – oltre il dolore, convertendone in nuova luce la forza. Non a caso, nel *Simposio* di Platone l'amore è ciò che nasce dal travaglio di una partoriente.

Luigi Stefanini, cogliendo il rapporto intrinseco tra amore e bellezza, sottolineava che, mentre nella prospettiva antica è la bellezza (Afrodite) a generare l'amore (Eros), in quella moderna è l'amore a generare la bellezza³⁶. Qualun-

³⁵ Vedi, fra gli altri scritti, L. M. Grignion de Montfort, *Trattato di vera devozione alla Santa Vergine*, San Paolo Edizioni, Alba 2000; Id., *La vera e perfetta devozione*, 1673-1716, nn. 55-59.

³⁶ L. Stefanini, *Estetica*, Studium, Roma 1953.

que sia la prospettiva adottata, resta l'intuizione fondamentale per cui l'amore e la bellezza si co-appartengono in un nesso originario. E, d'altra parte, così come l'amore nasce da un travaglio, nasce da un travaglio la bellezza, sua partner essenziale. In questo senso, la bellezza – generata da chi le dà la luce o trovata da chi la scopre alla luce – è la risposta a un travaglio che si è fatta forma in una risonanza emozionale che dura.

Solo in questa prospettiva – in cui la bellezza non è pura forma intellettualmente distinta, perché co-implica in sé il vero e il bene nella cifra di una vita emozionale formalmente espressa – la bellezza potrà, forse, salvare il mondo. Altrimenti, ci si troverà in una ben diversa situazione: quella in cui il culto del bello – o di un preteso bello – potrà ben accompagnarsi con l'attività ludica di aguzzini che si divertono con le vite degli altri, come accade in *Arancia meccanica* di Stanley Kubrick.

Ci si potrebbe domandare, certo, perché il bello possa essere pensato più in alto, e si potrebbe rispondere che è proprio all'altezza del bello che si esprime il valore nella sua emozionale attrazione *pura*. Si dice che l'ultimo canto del cigno è il più bello. Il cigno vi esprime il suo dolore, il suo effimero, il suo sentirsi perduto: il suo dramma puro. Qui la bellezza si dà nel suo duplice volto: dal vissuto di chi in essa si esprime e dal vissuto di chi la trova compiuta.

Abbiamo indicato due prospettive: quella per cui il bello, il vero e il buono sono valori intellettualmente distinti e indipendenti fra loro e quella per cui il bello si colloca, invece, al più alto grado della scala, co-implicando in sé il vero e il bene.

È individuabile, a questo punto, anche una *terza* prospettiva: quella per cui, pur essendo il bello distinto dal vero e dal buono, può *orientare* verso il vero e il buono. Ciò può accadere perché, se la bellezza è espressione segreta di un dolore che si fa forma, da una tale matrice esistenziale può maturare quella risonanza che orienta verso gli altri e verso la verità. In questo senso, la bellezza, pur non essendo né il vero né il bene, può costituirne un annuncio e una fonte di maturazione. Questa bellezza potrà salvare il mondo se educa alla sensibilità.

11. Per una nuova percezione antropologica: due piste

11.1. L'entrata in scena della macchina e la prima pista

Non va trascurato intanto, nel mondo contemporaneo, l'emergere di un altro fenomeno che sta prendendo rapidamente il sopravvento: è la figura della macchina cosiddetta intelligente, a comando algoritmico. Il suo ingresso in scena sparglia tutti i tradizionali modi di intendere l'umano. Li sconvolge, costringendo a ripensarli.

Questa macchina intelligente appare mettere in crisi il “vero” in nome dell’artificio e il “bene” in nome dell’arbitrio. Dove si colloca, in tale contesto, il bello? Certo, la stessa macchina può essere bella, in quanto desta emozione e meraviglia. Ma, al di là di una tale riflessione, il bello sembra essere restato l’ultimo presidio a conservare la traccia dell’umano: l’ultima trincea di resistenza alla integrale artificializzazione³⁷. Ciò, naturalmente, va detto *cum grano salis*, perché il vero e il buono mantengono pur sempre, nei confronti della macchina, una loro resistente “residualità”, per quanto sottovalutata, che filtra da alcuni presunti “dettagli”: la macchina non ha buon senso, non ha intuizione selettiva, non “capisce al volo”, non ha sensi di colpa, non ha coscienza morale, non piange, non ride, non ha compassione, non ha il senso della solidarietà, non ha pietà. E forse non ha queste cose perché non ha il senso della morte.

Certo, potrà accadere che gli ingegnosi costruttori cerchino di tradurre anche queste sensibilità in linguaggio-macchina. Il problema sarà nel come realizzeranno questa trasformazione, ossia secondo quali criteri di conversione e con quali esiti. La sfida è qui³⁸.

L’universo umano, intanto, sembra procedere sempre più rapidamente verso una macchinificazione universale. La macchina sembra, così, poter salvare il mondo, e certamente meravigliosi vantaggi arreca e arrecherà.

Oggi i più esperti e geniali costruttori di robot affermano che, nel prossimo futuro, non ci sarà più nulla che una macchina intelligente *non* possa fare. Si imporrà, a questo punto, la differenza cruciale fra una macchinificazione universale operante *al servizio* dell’umano e una macchinificazione universale operante *in sostituzione* dell’umano. Potrà immaginarsi, fra non molto, un ospedale interamente robotizzato in cui le prestazioni potranno essere precise,

³⁷ Il rapporto fra verità della vita e artificializzazione macchinica è, in realtà, *mutatis mutandis*, quello stesso che si pone – in termini *giuridici* – fra una *equità vivente* e una *certezza concettuale e procedimentale*. Su questo punto vedi anche ciò che si è sottolineato *sub* nota 31.

³⁸ La domanda finale, in ogni caso, sarà: potrà diventare un essere umano così trasparente a se stesso da poter riprodursi artificialmente in tutto ciò che è, ossia in vita, coscienza, empatia, senso della morte e in ciò che ancora non sa di essere ed è? E, se di ciò non fosse capace, genererà, forse, (magari per eterogenesi dei fini) un’altra specie, che si evolverà in modo indipendente da lui? E, nell’ipotesi in cui la macchina prendesse altre vie evolutive, in che senso – nel suo caso – potrà parlarsi ancora di arte e poesia umana, di etica umana e di filosofia umana? Resterà in ogni caso, una ulteriore considerazione finale. Tutto ciò apparirà pur sempre messo in moto da un logos: logos inscritto nella fenomenologia di un “universo”. Donde, dove e come questo logos? Che posto ha questo *logos* in un tale universo?

efficienti, complete, aggiornate fino all'ultimo dettaglio della letteratura scientifica in corso. Resta solo da domandarsi: basterà un perfetto sistema di robot a far sentire a un uomo di essere curato? Certo, la relazione umana non è quantificabile, l'interiorità non è osservabile, il conforto non è suscettibile di rilevazione matematica. Ciò potrebbe apparire – nel linguaggio-macchina conformemente sussunto dall'osservatore scientifico – elemento *inessenziale*. Infatti, per l'osservatore scientifico, ciò che non è osservabile non è.

Un solo punto va qui, intanto, sottolineato. Ciò che nella pratica medica viene chiamato "effetto placebo" nasconde, in realtà, un aspetto importante, normalmente sottovalutato: l'essenzialità della componente inter-umana che l'effetto placebo sottintende. Questo effetto, nascente da un finto farmaco (pur creduto farmaco), segnala, però, un'esigenza che la terapia medica rimuove. Un universo ospedaliero interamente robotizzato ridurrebbe la pratica medica a una pura azione biologica, espellendo dai suoi fini terapeutici uno dei suoi fondamenti. Il prodotto placebo, a ben guardare, è il precipitato materiale di una esigenza immateriale dimenticata: l'essere destinatari di una relazione di cura. Un sistema interamente robotizzato assicurerà tutto, salvo un dettaglio: quello essenziale.

La macchina algoritmica è, perciò, nella civiltà contemporanea, il vero convitato di pietra, il suo ingresso produce un trauma: che non è necessariamente negativo, perché può essere pur sempre positivo, se è pensato, sorvegliato e contro-bilanciato con la necessaria intelligenza critica. Non va dimenticato, d'altra parte, che l'artefatto della macchina è strumento e tema antico. Esso semplicemente si prolunga fino al tempo d'oggi. Anche la scrittura è stata una macchina. Anche il presente saggio è scritto con un computer e si avvale dei vantaggi della macchina globale. Solo oggi, però, il ruolo della macchina acquista una sua nuova – forse irreversibile – *crucialità*. Proviamo a sondarla.

Questa macchina intelligente ed esperta, mentre si pone come strumento di servizio alle attività dell'essere umano, offrendogli di liberarlo dai pericoli e dalle fatiche, costituisce una sfida mirante alla *sostituzione* stessa dell'essere umano, rispetto al quale vanta più potenti prestazioni per efficienza e rapidità. Siamo davanti a un trauma che implica una promessa, una minaccia e una domanda: qual è l'essenza dell'umano? In che cosa questa essenza consiste? E, qualora venga fatta consistere nell'intelligenza, in che cosa consisterà mai l'umano se ormai esiste una macchina intelligente, più intelligente dello stesso essere umano? Si tratta di un essere umano ormai estinto per sopravvenuta inutilità? E in termini ancora più radicali: è epistemologicamente corretto chiamare con lo stesso nome di "intelligenza" quella della macchina e quella dell'uomo?

Il trauma della macchina è diventato, per l'interrogazione filosofica sul mondo contemporaneo, un *farmaco*. Proporranno, a questo punto, uno sguardo antropologico in due possibili piste.

Vediamo la prima. È possibile distinguere nell'uomo un momento dell'emozione, un momento dell'immaginazione e un momento dell'intellezione. Si tratta di momenti che vanno meta-pensati nell'ambito di una struttura complessa che ne legga l'unità. In che modo?

Si può partire, qui, da una possibile interrogazione intorno a una matematica del vivente (anzi dell'intreccio vivente). Si tratta di pervenire a una sorta di "generalizzazione della matematica", nella quale l'evento moltiplicativo non coinvolge numeri ma figure: anzi, figure della vita quotidiana. Non ci si domanderà, perciò, soltanto che cosa significa moltiplicare 7×3 . Fare ciò significherebbe ancora rimanere sul piano strettamente quantitativo. Ci si domanderà, invece, che cosa significhi, in termini più generali, moltiplicare una figura per un'altra, un oggetto per un altro, un ente per un altro, e in termini non quantitativi ma qualitativi, anzi *figurativi*. Domandiamoci: che cosa significa moltiplicare una scarpa per una margherita oppure un tronco d'albero per un colombo? La domanda può apparire spaesante, e forse anche un po' folle, ma aspira a ottenere una risposta tenendosi in qualche analogia col significato matematico della moltiplicazione. La quale, a differenza dall'addizione, concerne fattori che non possono considerarsi indipendentemente gli uni dagli altri. Si tratta di percepire e approfondire il modello figurativo istituito da una moltiplicazione. In tale contesto, se è vero che 7×3 o 3×7 significano un gruppo di sette elementi presentato tre volte oppure un gruppo di tre elementi presentato sette volte, è possibile, su questa falsariga, delineare un modello non puramente quantitativo per cui la figura A, per esempio una scarpa, può essere costituita di tante figure B, per esempio margherite, o viceversa. Che cosa ne risulterà? Una scarpa tutta fatta di margherite o una margherita tutta fatta di scarpe, e si potrebbe continuare di questo passo.

Esiste, certo, una differenza tra i due eventi moltiplicativi individuati, in quanto nella moltiplicazione *non* quantitativa, non vale la proprietà commutativa. Ma, nel contesto del discorso che qui stiamo svolgendo, questa differenza è, almeno in parte, irrilevante.

Nella prospettiva sopra individuata, una vita umana fenomenologicamente (e matematicamente) sentita come emozione x immaginazione x intelletione può scoprirsi come unità di quel sentire immaginante e intelligente che è la persona³⁹. Si tratta di una unità che, d'altra parte, essendo moltiplicazione di fattori, può atteggiarsi in molteplici modi, a seconda del fattore volta per volta considerato prevalente.

³⁹ Sull'unità di questo sentire immaginante e intelligente ci siamo intrattenuti in più testi. Ci permettiamo di richiamare qui: G. Limone, *Persona e Memoria. Oltre la maschera: il compito del pensare come diritto alla filosofia*, cit.

In altri termini, in questo evento moltiplicativo accade che ogni momento – o “particella” – dell’emozione è immaginazione e intelligenza e che, d’altra parte, ogni momento – o “particella” – dell’immaginazione è emozione e intelligenza, e si potrebbe continuare. In un tale contesto, ogni singola persona è emozione x immaginazione x intelligenza. Ciò significa che, in base al criterio moltiplicativo adottato, le emozioni sono fatte di intelligenza, e l’intelligenza di emozioni, e le emozioni di immaginazione, e l’immaginazione di emozioni, e le emozioni di intelligenza e di immaginazione, e così via. In questo universo umano, tutte le sensibilità – loro fibre o stringhe – costituiscono un’unica passione e com-passione⁴⁰.

In questa luce, ogni persona – in quanto singola passione immaginante e intelligente – si auto-rivela come com-passione: non è possibile, infatti, scavare se stessi senza sentir emergere in sé anche l’altro, anzi la memoria dell’altro (la *presente* memoria dell’altro), quell’altro che è stato ed è alimento essenziale del sé. In questa luce, la sintesi fa emergere una com-passione immaginante e intelligente, in cui operano un *sentire*, un *immaginare*, un *intelligere* e un *risuonare*, tutti profili da intendere nella loro co-essenzialità.

L’unità di una tale configurazione è importante anche allo scopo di chiarire l’identità dell’intelligenza umana. Molto spesso, nel tempo presente, la si è chiamata “ragione”, concependo quest’ultima come depurata dall’immaginazione e dall’emozione. Un tale stato di depurazione della ragione sarebbe, secondo una diffusa opinione, importante per garantirne l’efficacia conoscitiva. Si tratta, però, di un’illusione morgana, sulla quale non si riflette abbastanza. L’illusione nasce dall’idea che la ragione non debba essere condizionata né dall’emozione, né dall’immaginazione. Ciò è vero solo in parte. Potrebbe valere qui, in un contesto forse inedito, lo stesso apologo della colomba di Kant. La colomba crede che, se non ci fosse l’aria, potrebbe volare meglio e più velocemente, mentre, se l’aria non ci fosse, non potrebbe neppure volare. Allo stesso modo, una ragione depurata da ogni immaginazione e da ogni emozione, perderebbe i costituenti stessi della sua identità. La ragione, a ben riflettervi, sarebbe deprivata degli alimenti essenziali, che le danno energia, direzione e luce.

Se questo essere umano è sintesi indivisibile di passione, di immaginazione, di intelligenza e di compassione, esso non è affatto sovrapponibile a una macchina intelligente. Né viceversa. Come i costruttori di robot ben sanno, la

⁴⁰ Ci permettiamo di richiamare, qui, il nostro discorso sul *Fedro* platonico, interpretato a partire da un punto di vista che congiunge in un’unica potenza d’assieme il cavallo nero, il cavallo bianco e l’auriga: G. Limone, *Dal mito platonico della biga alata alla colomba di Kant: per una rivoluzione nel rapporto tra corpo e conoscenza*, cit.

cosa più difficile nel progettare un robot non consiste nel costruirne i meccanismi logici, ma nel simularne le emozioni e, si dovrebbe aggiungere, nel simularne l'immaginazione, la coscienza e la compassione.

Potrà ben replicarsi, certo, che anche la macchina può essere considerata detentrica di una sua potenza immaginativa, qualora per immaginazione si intenda l'arbitrario gioco di tutte le combinazioni possibili all'interno di una molteplicità di elementi. Lo fanno, infatti, benissimo i supercalcolatori nelle partite a scacchi. Ma, se per immaginazione si intenda, invece, un "sentire immaginante", le cose stanno ben diversamente. In questo caso, infatti, si tratterebbe di simulare un'emozione immaginante e non un arbitrario gioco combinatorio, per quanto sviluppato in tutte le sue possibilità.

In questa prospettiva, lo specifico dell'umano si presenta in termini molto diversi da quelli troppo semplicemente ridotti a una "intelligenza calcolante". È noto che oggi una macchina cosiddetta "intelligente", diventando "esperta" (ossia capace di apprendere dall'esperienza), può anche essere "allenata" a produrre sinfonie e opere d'arte, molto complesse e suggestive. C'è da domandarsi però: in che senso queste "opere d'arte" corrispondono a emozioni intelligenti, coscienti e compassionanti, capaci di chiedere e ricevere compassione? Certo, anche gli spettacoli della natura possono essere molto avvincenti. È difficile, però, considerarli sovrapponibili a opere d'arte, se queste sono intese come opere prodotte da emozioni intelligenti, coscienti, compassionanti e in attesa di com-passione.

In sintesi: *in primo luogo*, se una macchina "intelligente" viene ricondotta a un puro funzionamento senza immaginazione, essa è pura attività calcolante; *in secondo luogo*, se questa macchina intelligente è considerata immaginante, la sua "immaginazione" si ricondurrà, in effetti, alla pura combinatoria di tutti gli elementi possibili in tutti i modi possibili (è il criterio con cui è costruita la biblioteca di Borges); *in terzo luogo*, se questa macchina è costruita secondo un criterio di pura pulsionalità stocastica (probabilmente di natura bio-elettrochimica), essa sarà, in realtà, una selvaggia forza senza direzione. Che cosa manca alla macchina calcolante per non essere pura attività calcolante? E che cosa manca alla macchina combinante per non essere pura attività combinante? Manca ciò che, appunto, prima dicevamo: un sentire-immaginante-intelligente-cosciente-com-passionante e in attesa di com-passione.

Fra l'intelligenza della macchina e l'intelligenza dell'essere umano la differenza è nel sentire immaginante e cosciente e nel co-sentire della compassione. Per un curioso paradosso, il *proprio* dell'intelligenza umana è fuori da ciò che oggi gli umani considerano intelligenza. Si pensi, solo per un esempio, a come oggi prevalga nel modo di concepire l'intelligenza la somministrazione degli esercizi del "*problem solving*". Se si riuscisse a comprendere che, ancor prima del *problem solving* (e cioè ancor prima della capacità di risolvere un

problema), esiste il “problema di come impostare il problema” e, ancor prima, la capacità di *individuare* il problema, sarebbe forse più chiaro il ruolo essenziale dell’immaginazione all’interno dell’intelligenza. Basterebbe domandarsi: esiste un metodo per individuare un problema? E, ancora, se si riuscisse a capire quanto all’immaginazione contribuisca essenzialmente il sentire, potrebbe forse comprendersi il ruolo essenziale dell’emozione-commozione all’interno dell’immaginazione e dell’intelligenza. Il che significherebbe comprendere quanto la sensibilità intelligente possa e debba essere necessariamente tratta non solo dalle cosiddette scienze esatte e/o dure, ma da tutte le altre scienze dell’umano, di cui non possono inventarsi dozzinali sostituzioni.

In conclusione, nella prospettiva qui delineata, fra una macchina intelligente ed esperta (da un lato) e una intelligenza umana (dall’altro lato), ciò che fa la differenza è quel sentire-immaginante-intelligente-cosciente-com-passionante che è proprio dell’umano. Giambattista Vico, circa quattrocento anni fa, aveva scritto che essere uomini consiste nel soccorrersi. Naturalmente, con la coscienza di farlo.

Si tratta, perciò, di più fili fondamentali: il sentire, l’immaginare, l’intelligere, l’esser coscienti, il risuonare. Grave snaturamento nascerebbe dalla loro separazione. L’intelligere senza l’immaginare diventa il mero calcolare, che perde il pensare (là dove il pensare, cioè il *cogitare*, è carico di due connotati: il *co-agitare*, cioè il tenere in sé tanti percorsi possibili, anche di natura immaginativa, che lo nutrono, e il pesare come *ponderare*, che implica tanti percorsi possibili, anche immaginativi, da comparare). L’immaginare senza il sentire diventa l’arbitrario combinare, che perde il sentire (là dove il *sentire* esprime quella vita che, come *emozione-commozione*, dal fondo sale). Il sentire, senza l’immaginare e il pensare, diventa il mero lamento, il puro sfogo, il semplice schiamazzo, la scarica selvaggia, l’urlo. E, d’altra parte, un sentire-immaginare-intelligere non può essere disgiunto dal vivere-suscitare una risonanza: un’empatia.

Lungo questa direttrice, le percezioni del bello, del buono e del vero si trovano condensate, anch’esse, in un unico filo, tutto da indagare.

11.2. Le tre sensibilità e la seconda pista

Veniamo a una seconda pista, in realtà mai percepita e battuta. Si tratta di individuare nel vivente umano tre sensibilità, che potremmo anche provvisoriamente chiamare funzioni, senza peraltro indulgere a nessuna interpretazione di tipo meccanico: sono sensibilità attraverso le quali quella singola vita si relaziona col mondo di cui la propria stessa vita è parte. Parleremmo di sensibilità *strutturali*: fra loro *distinguibili* e *indivisibili*, (paradossalmente) *ognuna contenuta nell’altra*. Sono sensibilità che contrassegnano in modo specifico l’umano,

facendolo guardare da un punto di vista nuovo. E, in quanto tali, capaci di aprire un varco inedito sulle attività poetiche dell'uomo: la poesia, l'arte, la scienza, la filosofia e, come si vedrà, la stessa etica e la stessa religione.

Veniamo alle tre sensibilità. La prima è data dalla percezione del *qui e ora*, nella quale, esprimendosi il contatto con il presente *sorgivo*, si dà la *potenza dell'istante*: è il luogo dell'*emozione*. La seconda sensibilità è data dalla libera esplorazione del *possibile*, nella quale vive la *potenza della negazione*: è il luogo dell'*immaginazione*. La terza sensibilità è data dalla ricerca di un "generale" (e/o di un "universale"), che mira a emanciparsi dal tempo, realizzando la *potenza dell'intemporale*: è il luogo dell'*intellezione*. Si tratta di una intelletzione concepita come attività che compara, concettualizza, qualifica, calcola, classifica, cercando di compiere una *chiarificazione rigorosa, atta a costruire modelli* (almeno tendenzialmente) *senza tempo*.

Siamo, perciò, davanti a tre distinte sensibilità: la potenza dell'istante, la potenza della negazione (o del possibile), la potenza della chiarificazione intemporale. Potremmo anche dire: la potenza della percezione emozionale, la potenza della negazione immaginante, la potenza della contemplazione intemporale. Nella prima forma di potenza, si cattura il *qui e ora*: *si incontra il sorgivo*; nella seconda, si esplora *ogni dove e ogni quando*: *si immagina il nuovo*; nella terza, si cerca di conseguire ciò che è *indipendente da ogni dove e da ogni quando*: *si contempla una forma senza tempo*. Nella prima forma si percepisce il sorgivo, nella seconda si immagina il nuovo, nella terza si percepisce il senza tempo.

A proposito della potenza della negazione (in quanto potenza del possibile), una ulteriore precisazione è, però, necessaria. Si tratta *non* della "negazione determinata", che opera pur sempre all'interno di un orizzonte limitato, ma della più generale "negazione" che apre a un orizzonte senza fine, orizzonte che va ben oltre quello delimitato dalla "negazione determinata". Se nego, per esempio, il "nero" col "non-nero", questa negazione, in quanto negazione determinata, si muoverà pur sempre all'interno dell'universo dei colori. Se, invece, nego il nero con un "non-nero" che si ponga *non* come negazione determinata, ma come negazione *indeterminata*, qui la negazione apre a tutti gli universi possibili, che vanno ben oltre la dimensione del colore.

Potrebbero leggersi qui, in puntuale (anche se parziale) corrispondenza con le sensibilità sopra individuate, alcune attività poetiche proprie dell'essere umano: la poesia, l'arte, la scienza e la filosofia (senza escludere, d'altra parte, l'etica e la religione). O meglio, potrebbero leggersi le forme del bello, del vero e del buono. Vediamole partitamente.

1) Nell'*emozione* vive il contatto col *qui e ora*. Questa emozione si esprime, solitamente, nella poesia, cioè attraverso la sua capacità di darsi una forma, conservando l'istante nella sua sorgività. Si tratta di tesoreggiare, qui, an-

che se in modo nuovo, la lezione dello pseudo-Longino sul sublime, là dove l'autore osserva che un'opera poetica è tale se, pur essendone ripetuta la fruizione, riesce magicamente a conservare integra la sua prima sorgività. «I' mi trovai, fanciulle, un bel mattino di mezzo maggio in un verde giardino...» (Angelo Poliziano). «Era già l'ora che volge il disio/ai navicanti e 'ntenerisce il core/ lo di c'han detto ai dolci amici addio...» (Dante Alighieri). In queste forme liriche il brivido delle rose che vi sbocciano o delle remote emozioni che vi risuonano restano perenni. Nell'emozione poetica accade, perciò, il paradosso vivente per cui, *tutte le volte* che mi appare quella scrittura poetica, l'emozione è *sempre la prima. Ogni volta è sempre la prima volta*. È la paradossale percezione di un sorgivo senza fine.

2) Nell'*immaginazione* vive quell'esplorazione infinita che sa *rompere*, in nome della negazione, ogni singola esperienza determinata per svolgere, invece, una ricerca a tutto campo, mai preventivamente circoscrivibile. Si tratta di una ricerca in cui opera, in realtà, l'oscura percezione che il "possibile" è un "infinito in movimento", che *nega e buca* ogni determinazione (non si trascuri, fra l'altro, che la stessa idea di in-finito nasce da una negazione). Questa immaginazione si esprime, solitamente, nell'arte (assumiamo qui il termine arte, almeno provvisoriamente, nel senso desantisiano di un'attività distinta da quella poetica, nella misura in cui possa distinguersi fra immaginazione ed emozione: in realtà, la vera arte ha pur sempre, nel suo nucleo primo, la poesia). Una pratica di questo immaginare a tutto campo è in quella che è stata chiamata la "patafisica"⁴¹, ossia la scienza delle soluzioni immaginarie. Questa intuizione dello sconfinato "possibile" può incontrarsi anche osservando il dominio dei numeri matematici. Qui possono venire in rilievo il fenomeno per cui oltre i numeri razionali emergono i numeri irrazionali e il fenomeno per cui oltre i numeri reali (composti dai razionali e dagli irrazionali) emergono i numeri immaginari, e si potrebbe continuare inventando ulteriori ordini numerici. Lo stesso progresso della tecnoscienza contemporanea è, d'altra parte, una piccola esemplificazione di quanto il "possibile" possa essere ulteriormente dilatato, senza poter essere mai circoscritto o esaurito. Ma è proprio questo immaginare il possibile a condurre verso quella più specifica attività che è l'*inventare*. Si osservi: è indiscutibile che non può esserci un criterio predefinito per inventare. Se esistesse, non esisterebbe più l'inventare. Nell'immaginare-inventare accade il paradosso vivente per cui l'immaginare il

⁴¹ Sulla patafisica esiste ormai un'abbondante letteratura. Ci limitiamo a citare: A. Jarry, *Gesta e opinioni del dottor Faustroll, patafisica*, Adelphi, Milano 1984; A. Brotchie, *Alfred Jarry. Una vita patafisica*, Johan & Levi Editore, Monza 2013; J. Baudrillard, *Patafisica e arte del vedere*, Giunti Editore, Firenze 2006.

possibile riesce sempre a bucare l'infinito immaginato, inventando un "nuovo" che, intanto, si carica di tutta la forza dell'intero che è stato da quel nuovo *oltrepassato*. *Ogni nuovo è sempre la negazione della totalità* (almeno della totalità fino a quel momento immaginata): *l'invenzione di un impensato*.

Un'osservazione è, a questo punto, d'obbligo. Abbiamo sopra parlato di una potenza dell'istante, centrata sul qui e ora, che si esprime nell'emozione (e nella poesia) e di una potenza della negazione, centrata sul nuovo, che si esprime nell'invenzione (e nell'arte). A ben vedere, la potenza dell'istante e la potenza della negazione – cioè la potenza del qui e ora e la potenza del nuovo – sono due potenze dell'infinito che si guardano a specchio: il *qui e ora* è un contro-infinito che, nella forma di un'esperienza esistenziale, sfugge a un *infinito che non riesce a contenerlo*; e, d'altra parte, il *nuovo* è, anch'esso, un contro-infinito che, nella forma di un'immaginazione-invenzione, sfugge a un infinito che non riesce a contenerlo. Il *sorgivo* e il *nuovo* sono – il primo nella modalità esperienziale e il secondo nella modalità immaginativa – due forme di infinito per *negazione*, che nell'atto della poesia e dell'arte si congiungono per *affermazione*.

3) Nella *intellezione* vive quella ricerca che mira a individuare modelli mentali intemporali (concetti, idee, categorie), capaci di caratterizzare, determinare, classificare, allo scopo di conseguire il possesso mentale delle cose, nella loro interna relazione e nella loro esterna distinzione. Si tratta di una intelletzione che si esprime, solitamente, nell'attività scientifica e filosofica. Nell'intellezione accade il paradosso vivente per cui la forma espressiva, pur emergendo dal tempo, cerca di emanciparsi dal tempo da cui è emersa. Si dà una contemplazione dell'intemporale che pur non riesce mai a conseguire definitivamente il suo fine. *Si tratta di una forma intemporale che non riesce mai a diventare intemporale*.

In questo orizzonte di riferimenti, la bellezza può approssimarsi in tre tappe. Nella *prima*, il bello è espresso da quell'emozione che concentra in una forma il suo qui e ora: accade, qui, un *incontro*. In una *seconda tappa*, il bello, portatore di emozione, è capace di aprirsi a una immaginazione che lo introduce nel dominio del possibile immaginato: accade, qui, un' *immaginazione-invenzione*. In una *terza tappa*, il bello, portatore di emozione e di immaginazione, si prolunga in un modello che ne esprime e ne svela l'intemporale universalità: accade, qui, una *formulazione-espressione*. In tale contesto, il bello ha bisogno sia del qui e ora dell'emozione in cui si accende, sia dell'immaginare che l'inventa, sia della forma intemporale in cui trova espressione.

Ma una precisazione è, a questo punto, importante. Proprio perché nell'evento della bellezza (e della poesia-arte che l'esprime) si incontrano un qui e ora che vi si accende e un nuovo che l'inventa, la forma che esprime questo incontro avrà *non* una pura funzione *determinativa*, ma una *forza evocativa*:

evocativa perché capace di suscitare un complesso innumerevole e imprevedibile di associazioni affettive e immaginative. Quella forma è un *gong* di libere associazioni. È qui la sua magia e il suo incanto, non programmabili con intellettualistica intenzione.

Che cosa accade di quel “qui e ora” che si apre all’universo del possibile? Esso diventa *uno, unico e universale*. In che senso? Quel “qui e ora”, entrando nel dominio del possibile, si qualificherà in tre modi: a) entra a far parte di un indivisibile intero, diventando sua componente essenziale, b) diventa *espressione dislocata* di quell’intero, facendosi concentrazione della sua forza, e c) acquista il valore di un elemento unico e insostituibile all’interno dell’indivisibile insieme di cui è entrato a far parte. Quel “qui e ora” si trasforma, così, in un momento *unico e universale* (là dove la sua “universalità” significa due cose: il *legame* indivisibile fra quella unicità e l’universo di cui fa parte, e il fenomeno per cui in questa unicità si *concentra* l’universo di cui fa parte). In tale contesto, il bello è sia emozione, sia invenzione, sia espressione.

Non si trascuri che il fenomeno può essere guardato sia dal lato dell’emozione che si fa immaginazione-invenzione, sia dal lato dell’immaginazione-invenzione che si fa emozione. Nella prima prospettiva, l’emozione genera un’immaginazione-invenzione; nella seconda, invece, è l’immaginazione-invenzione ad aprire a quel qui e ora in cui si accende l’emozione. Entrambe le prospettive sono godibili all’interno di una concreta opera poetica e d’arte. Esiste una poesia che muove dal qui e ora e s’irradia nell’immaginazione dell’arte ed esiste un’arte che, immaginando il nuovo, si concentra nella sorgività del qui e ora. L’inconscio poetico lavora come un sogno e come un film: liberamente proietta storia, il cui nocciolo è segreto. Potremmo dire che il qui e ora in cui si esprime questa emozione è lo specchio ustorio in cui un’intera immaginazione si è concentrata ed è, al tempo stesso, lo specchio ustorio da cui un’intera immaginazione si sprigiona.

Esiste una parola, oggi poco praticata, con la quale si è sempre colto l’intimo nesso fra emozione e immaginazione-invenzione: l’*ispirazione*. In questo viso d’angelo che qui davanti a me sta lacrimando, vivono – al tempo stesso – una situazione *sorgiva* in atto e l’universale possibile al cui interno quel viso *spunta*. Quella prima volta è catturata qui per sempre e la forza dell’intero possibile si è in questa prima volta concentrata. Ciò accade nella stessa foto d’arte in cui il qui e ora è immortalato da uno scatto, pur conservandosi nella sua sorgività.

Il nucleo profondo dell’ispirazione è nel movimento in cui l’emozione si fa invenzione e l’invenzione emozione. È questo movimento profondo e prezioso che cercano i poeti nel momento in cui invocano le Muse. È questo movimento profondo e delicato che cercano le persone nel momento in cui, nelle gravi congiunture di travaglio, si concentrano in sé per raccogliere le forze. È, in realtà, un trovare-inventare: nel doppio senso del latino *invenire*.

Ma che cosa significa mai un tale “inventare”? Significa due cose: 1) il *sorgere* da una vivente *matrice* che lo nutre (il sentire) e 2) l’*orientarsi* verso un *fine* (una risonanza empatica con l’altro). In sostanza, si inventa – all’interno dell’infinito possibile immaginabile – ciò che può entrare in risonanza con chi entra in contatto con la propria opera d’arte. Questo “inventare”, perciò, non è un arbitrario inventare. Esso è alimentato da un sorgivo sentire e mette in atto un fine, per quanto nascosto sottotraccia: generare una risonanza col possibile fruitore. E a generarla è chiamata quella forma che, come si è sopra sottolineato, deve saper essere (non semplicemente *determinativa*, ma *evocativa*). In conclusione, il bello non deve solo *nascere* da una sorgente viva, ma arrivare a chi lo *percepisce* come bello.

Non può esserci, in questa luce, vera bellezza se non si prolunga all’interno di una risonanza. In questo senso, il bello è tale nella misura in cui riesce ad accendere non solo il *qui e ora*, il *possibile* e l’*universale*, ma anche quella *risonanza* in cui vive il possibile *tu*: l’*em-patia*. Leopardi diceva che un’opera bella ci fa, alla fine, sentire più buoni. La stessa idea aristotelica della *catarsi* ne è una speciale prospettiva.

Potremmo domandarci a questo punto: nel contesto della macchina intelligente ed esperta sopra richiamata, come farà questa macchina a farsi alimentare da una sottostante *vita* umana e a raggiungere per via *empatica* l’interlocutrice vita umana?

Un tale “bello”, che si dà nell’emozione-immaginazione, diventa, attraverso la sua messa in forma, “vero”; e questo “vero” diventa, attraverso la sua messa in risonanza, “buono”. Il *bello* si fa *vero* e, attraverso il vero, *buono*.

Il rapporto fra bello, vero e buono può essere impostato anche a partire da una diversa prospettiva: quella della scienza e, soprattutto, quella della filosofia. In tale prospettiva, è il vero, in quanto intellesione, ad aver bisogno del bello in quanto emozione e del bello in quanto immaginazione; e, ancora, è il vero, in quanto intellesione, ad aver bisogno del buono, in quanto risonanza empatica con l’altro. Infatti, una filosofia che perda ogni rapporto con l’emozione e con l’immaginazione, non è più un pensare, ma un calcolare; e, d’altra parte, una filosofia che perda la relazione empatica con l’altro, non è più un pensare, ma il narcisismo e il cinismo del concettualizzare. In questa indispensabilità della risonanza empatica, a ben vedere, possono acquistare un loro luogo specifico l’etica e la religione.

Si precisi, però. Ciò non significa che tutto possa essere confuso in un insieme indifferenziato. Ci sono cose vere e non belle, cose belle e non vere, cose vere e non buone, e così via. E, d’altra parte, la filosofia non è la poesia, né la poesia è l’etica, e così via. Eppure in ogni bello c’è qualcosa di vero e qualcosa di buono, in ogni vero qualcosa di buono, e così via. In ogni attività umana le tre sensibilità strutturali di cui abbiamo parlato (la percezione emozionale del-

l'istante, che incontra il sorgivo; la negazione immaginante, che inventa il nuovo; la contemplazione dell'intemporale, che esprime il perenne) sono presenti e indivisibili. Esse agiscono, nel cosmo umano, come le stringhe di cui si parla a proposito del cosmo fisico: quasi corde energetiche o musicali.

I tre paradossi in precedenza sottolineati (quello del *sorgivo* che non cessa di essere tale, quello del *nuovo* che riesce sempre a farsi luce come nuovo, quello dell'*intemporale* che riesce a emanciparsi dal tempo) individuano tre coordinate del bello: di un bello considerato all'incrocio fra le tre sensibilità sopra indicate (la sensibilità all'istante, la sensibilità all'immaginazione-invenzione, la sensibilità all'espressione universale). Anche qui, però, non va trascurata la sensibilità empatica, cioè quella capace di *vivere e far vivere dall'interno la relazione con l'altro*.

A guardar bene, il *sorgivo*, il *nuovo* e l'*intemporale* rappresentano altrettante forme di *unicità*, emergenti dal combattimento che le ha selezionate: il sorgivo viene all'esistenza da un *generico scorrere*; il nuovo, dalla *rottura della totalità*; l'intemporale, dal *mutare delle cose*. È riconoscibile, ancora, una quarta unicità: quella della risonanza con l'altro, che accade – anch'essa – qui e ora. In definitiva, la bellezza poetica e d'arte nasce dal combinarsi del sorgivo, del nuovo, dell'espressivo (con forza evocativa) e del risuonante: quattro forme di unicità all'interno di una sola.

L'emozione può trovare la sua metafora più propria in un *fuoco vivo* (è il fuoco, infatti, l'impressionante fenomeno in cui si dà un *qui e ora* senza fine). L'immaginazione può trovare la sua metafora più propria in un *vento* che si espande in ogni dove. La contemplazione intemporale può trovare la sua metafora più propria in un *corallo* che nitidamente ne condensi l'identità. Il bello poetico e d'arte è un fuoco sempre vivo che divampa per effetto del vento dell'immaginazione che lo inventa, condensandosi in una forma corallina, mentre tutto accade – qui e ora – all'interno di una risonanza condivisa. Ogni opera poetica e d'arte è un fuoco vivo, al cui interno qui e ora si brucia di meraviglia e d'amore. In questo senso l'opera d'arte è un teatro vivente in cui si sperimenta il qui e ora.

12. Per uno sguardo sul contemporaneo: il nuovo protagonismo della macchina intelligente ed esperta

Come abbiamo già visto, è sempre più diffusa nel tempo presente l'incertezza sul significato del bene e finanche su quello della verità. Tutto ciò costituisce un trauma nel corpo della civiltà umana, trauma di cui essa non appare ancora ben consapevole (forse incomincia, ora, una prima e pallida coscienza

di questo problema con l'individuazione-denuncia delle cosiddette *fake news*, ossia le notizie false). La macchina intelligente ed esperta, emersa all'ultimo stadio della nostra civiltà, sembra concorrere fortemente alla consumazione – anzi alla precipitazione – di questo trauma. Come già dicevamo, essa, in nome dell'arbitrario funzionare, nulla sa del bene e, in nome dell'arbitrario artificio, nulla sa del vero. In una situazione in cui la macchina perda la guida umana, tutto può essere macchinicamente fattibile, e quindi non c'è più il bene; tutto può essere macchinicamente copiabile e quindi non c'è più il vero; tutto può essere macchinicamente realizzabile “senza guardare in faccia a nessuno” e quindi non c'è più la solidarietà. Al cospetto di questa macchina e delle sue risorse, il bene e il vero appaiono, alla fine, valori *implosi*.

Solo il bello sembra resistere alla macchina, osando sottrarsi al suo dominio. Ciò perché il bello è estratto dal mondo del possibile secondo criteri che non risultano ancora quantitativamente identificabili. La macchina, però, può costituire anch'essa, nel mondo umano, uno strumento per esplorare il possibile. Tutto ciò rende necessario un confronto fra il “possibile” esplorato dall'essere umano e quello esplorato, invece, dalla macchina.

Possono prospettarsi, a questo punto, due diversi modi di immaginare il possibile. Il primo è quello di una macchina che opera secondo il modello della biblioteca di Borges, nella quale si trovano libri costituiti di tutte le combinazioni possibili fra le lettere dell'alfabeto, a prescindere da se abbiano o non abbiano senso: questa macchina, proprio come la biblioteca di Borges, funziona individuando tutti i modi possibili di combinare insieme gli elementi di una molteplicità. Il secondo modo è quello consistente, invece, nell'immaginare un “possibile” alimentato da un sentire immaginante. Mentre il primo modello colloca tutte le possibili combinazioni sullo stesso piano, nel secondo modello, invece, il sentire immaginante – anche in quanto risuona con un *altro* sentire immaginante – *sceglie* tra gli infiniti modi possibili solo quelli capaci di suscitare il sentimento della bellezza. In che modo una macchina intelligente ed esperta, capace di praticare il primo modello (quello del “possibile” arbitrariamente inteso), potrà mai andare a coincidere col secondo (quello del “possibile” adeguatamente selezionato)?

Certo, potrebbe sostenersi che la macchina è, già in se stessa, *bella*. È stata questa, come è noto, idea molto coltivata ed esaltata dal futurismo, di cui oggi troviamo, nella nostra civiltà, nuovi e inconsapevoli echi. Ma si tratta, anche in questo caso, di una bellezza *riproducibile* che, in quanto tale, non è confondibile con la bellezza intesa come l'originale novità, dettata dall'emozione immaginante e cosciente che la inventa.

Sono, certo, significative le riflessioni con cui Walter Benjamin ha esplora-

to il fenomeno dell'arte nell'era della riproducibilità tecnica⁴². La tesi di Benjamin è nota: essendo l'arte pervenuta nell'era della riproducibilità tecnica, una tale congiuntura epocale non deve essere rifiutata, ma affrontata. Bisogna, cioè, prendere atto che la riproducibilità può essere impiegata sia dal potere in senso reazionario che dal contro-potere in senso rivoluzionario. Al potere dominante, che cerca di *estetizzare la propria politica di dominio*, occorre saper contrapporre, da parte delle classi subalterne, la propria possibilità di *politicizzare l'arte*. Benjamin, perciò, sembra propendere per un'arte che al suo interno accolga come propria risorsa rivoluzionaria anche la riproducibilità tecnica. In questa operazione però, per Benjamin, l'originale, diventando riproducibile, perde l'*aura*, ossia si spoglia di quel carisma che è connesso alla sua unicità.

La prospettiva benjaminiana, però, pur importante, non tocca il problema essenziale. Esiste, infatti, un equivoco da chiarire. L'*aura* di cui parla Benjamin riguarda il sentimento di unicità suscitato da un originale. Nel momento in cui un tale originale diventa, nell'era della riproducibilità, sostituibile con infinite copie, davanti alle quali si può ugualmente sentire la bellezza, questa "aura" viene meno. Osserviamo, però: l'*aura* di Benjamin riguarda l'atto della *fruizione* dell'opera d'arte, *non* quello della sua *produzione* (stiamo parlando di quella produzione che, nel nostro comune gergo, usiamo chiamare "creazione", allo scopo di dirne l'originalità, la novità). Ma è proprio nel momento della produzione, *non* in quello della fruizione, il problema essenziale. Benjamin si occupa della riproducibilità dell'oggetto d'arte, senza domandarsi se la *creazione* dell'opera d'arte sia programmaticamente pre-definibile. In altre parole: non bisogna confondere fra l'unicità consistente nella *fruizione* dell'originale e l'unicità consistente nella *creazione* dell'originale.

Domandiamoci, perciò: se è vero che l'unicità nella fruizione può essere superata dall'era della riproducibilità tecnica, ciò significa forse che dalla riproducibilità tecnica può essere superata anche l'unicità presente nella creazione?

Riflettiamo su questo punto. Se una macchina riproducesse – in base a un predefinito programma – il bello, questo sarebbe ancora il bello? In realtà, se una cosa bella potesse essere generata in base a un predefinito programma, il bello sarebbe dissolto nella sua stessa identità. In termini ancora più espliciti: se venisse consegnata a più persone una macchina capace di produrre oggetti belli in serie, potremmo ancora affermare che esiste una bellezza come originalità? La creazione dell'opera bella può essere comandata da un programma seriale?

⁴² W. Benjamin, *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica*, Einaudi, Torino 2014.

La domanda, a questo punto, risorge nella sua radicalità. Del resto, il saggio di Benjamin sull'arte nell'era della riproducibilità tecnica è, anch'esso, un saggio bello. Bello perché originale nell'ideazione e nella formulazione. Sarebbe forse ancora bello se fosse la semplice riproduzione da parte di una macchina seriale che l'avesse posto in essere?

Il bello sembra presentarsi, perciò, come l'ultima resistenza dell'umano nei confronti di ogni potenza artificiale. Non solo: esso appare anche l'ultima resistenza dell'umano nei confronti di ogni scetticismo sull'idea di valore.

James Hillman, analizzando la psicologia scientifica e la sua mortifera ossessione per le scomposizioni, ha energicamente scritto: «...Con peccato "mortale" della psicologia, intendo il peccato del mortificare, del senso di morte che ci prende nel leggere la psicologia degli addetti ai lavori, nell'udirne la lingua, la voce monotona, nel vedere la ponderosità dei suoi testi, la pretenziosità seriosa, i pomposi annunci di nuove «scoperte» che più banali non si può, i placebo tranquillanti del fai-da-te psicologico, le sue scenografie, le sue mode, le sue riunioni di Facoltà e i suoi studi e ambulatori, quelle acque stagnanti dove l'anima si reca per farsi curare, che sforna panini bianchi stantii e senza crosta, muro di gomma contro cui rimbalza la speranza. [capov.] Trascurare la bellezza è trascurare la Dea, che allora è costretta a reintrodursi di soppiatto nelle Facoltà come molestie sessuali, nei laboratori come ricerche sul comportamento sessuale e di genere, negli studi e negli ambulatori come appuntamenti seduttivi. E intanto, la psicologia senza bellezza diventa vittima delle sue stesse censure cognitive. [...]»⁴³.

La psicologia scientifica, così come ogni scienza, deprivandosi della bellezza, di cui pur avrebbe essenziale bisogno, scatena volgari compensazioni, come dozzinali ricerche sulla sessualità, squallide civetterie seduttive e molestie sessuali.

13. La bellezza salverà il mondo?

In un mondo in cui non riescono a essere condivisi i criteri del bene e del male, né quelli del vero e del falso, constatiamo, perciò, un condiviso rifugiarsi nel criterio del bello come fonte di nuova certezza e, forse, addirittura di salvezza. È frequente, a questo riguardo, ascoltare affermazioni, non si sa quanto consapevoli, che il bello salverà il mondo. È necessario domandarsi, a questo proposito, sul loro significato vero, ammesso che queste affermazioni

⁴³ J. Hillman, *Il codice dell'anima*, Adelphi, Milano 1997, pp. 56-57.

non siano da considerarsi soltanto eccentriche civetterie intellettuali, tese unicamente a stupire.

L'affermazione che la bellezza salverà il mondo si trova, come si è già ricordato, ne *l'Idiota* di Dostoevskij. Ma, a guardar bene, è lo stesso Dostoevskij a rispondere a se stesso, attraverso la voce di Dmitrij Karamazov, quando, ne *I fratelli Karamazov*, parlando al fratello Aliosha, afferma che la bellezza è uno spaventoso luogo di battaglia in cui lottano insieme Dio e il demonio⁴⁴. La bellezza potrà, perciò, salvare il mondo solo a certe condizioni. Quali?

Carovane di turisti entrano nei musei per osservare opere d'arte, per vivere l'esperienza e lo *choc* della meraviglia. Qualcosa di simile accade per l'arte culinaria: migliaia di trasmissioni televisive mettono in scena cibi, chef e sapori. Qualcosa di analogo sembra accadere nel mondo degli sport competitivi, specie nel calcio. Lo spettacolo delle competizioni suscita condivise emozioni, fino a rinnovare un antico sentimento di comunanza, come quello della patria. Il criterio del bello, del saporito, del meraviglioso, dell'emozionante sembra essere diventato l'ultimo rifugio del bene e del vero. Forse, allo stesso modo in cui uno spettacolo calcistico sembra esser diventato l'ultimo rifugio del sentimento patrio. Può, intanto, osservarsi, nella pratica del parlare quotidiano, che lo stesso senso del saporito, del meraviglioso, dell'emozionante viene sentito e nominato come "bello".

Non si discute qui sulla capacità di questi sentimenti e di questi gusti di indicare valori. Può discutersi, però, se essi possano essere *sostitutivi* del bene e del vero. E può, soprattutto, discutersi se potrà essere questo "bello" a salvare il mondo.

Potrebbe, certo, osservarsi che il bello, il saporito, il meraviglioso e l'emozionante possono ben essere valori, se sono intesi non contrapponendo il proprio valore a quello altrui, ma percependo sia nel proprio valore che in quello altrui la possibile composizione in una superiore armonia. Esistono, certo, emozioni positive che possono essere naturalmente condivise, ma esistono anche emozioni che si presentano in contrapposizione con quelle altrui. Resta, perciò, un problema: la capacità di queste emozioni di essere così profonde da toccare l'universale, cioè l'essenza stessa dell'umano. Ma, per toccare questo "universale", occorre sentir vibrare una qualche comune radice.

Una strada è, forse, individuabile. Quella nascente da un rovesciamento di prospettiva, consistente nel passare dal criterio dell'altezza a quello della profondità. Vediamo in che modo.

⁴⁴ F. Dostoevskij, *I fratelli Karamazov*, Mondadori, Milano 2016, parte I, libro III, cap. III, *Confessioni di un cuore ardente*, pp. 115-116.

Come configurare, oggi, ciò che sta accadendo? L'ultimo nucleo dei valori – il bello – sembra costituito dall'emozionante, o almeno dal piacere dell'immaginazione. Esiste l'emozionante di una pittura, di una musica, di una pietanza gustosa, di una partita di calcio, di una competizione economica combattuta e vinta, e così via. Non si discute, qui, sulla capacità dell'emozionante di costituire il nucleo primo del bello. Bisogna, però, domandarsi se questa emozione, qui e ora sperimentata, sia vivibile come opposta alla tua o come concorrente – con la tua – in una possibile comune armonia.

È in questione, qui, quella qualità che si è soliti chiamare “universalità”. Per evitare equivoci occorre, però, precisare. Sono ipotizzabili due forme diverse di “universalità”, o meglio di “universalizzazione”: quella che, mentre universalizza, non riesce a superare l'opposizione *reale* fra i termini universalizzati. Per esempio, si potrebbe “universalizzare” il sentimento nazionale di ogni singola etnia, senza riuscire a superare, però, le opposizioni *reali* fra gli opposti nazionalismi. In questo caso, per un curioso paradosso logico, l'universalizzazione concettuale non impedisce la persistenza di un'opposizione reale fra i termini che si combattono (si pensi ai sentimenti nazionali che diventano nazionalismi). L'universale logico, così, non riesce ad aver presa sul mondo reale. Altra cosa è, invece, una universalizzazione che miri a collocare il termine universalizzato all'interno di un'armonia reale. In questo secondo caso, la predetta universalizzazione viene compiuta *non* uscendo dal mondo reale, ma mettendo in conto la *compatibilità* dei termini all'interno di un'armonia *reale*: si pensi ai sentimenti nazionali che, sapendo del proprio universale valore, rispettano gli altri sentimenti nazionali. In altri termini, mentre l'universalizzazione concettuale mira a definire un “comune” di carattere logico, una universalizzazione di carattere fenomenologico mira, invece, a costruire una possibile “comunità” di eventi reali. Quando Pasquale Stanislao Mancini, in una sua celebre prolusione universitaria a Torino (1851), affermava in pieno Romanticismo che il principio nazionale doveva diventare il nuovo criterio di soggettività nell'ordine internazionale, stava sancendo un nuovo principio universale, per quei tempi rivoluzionario, che mirava *non* a fomentare nazionalismi, ma a disarticolare le consolidate strutture statuali che calpestavano il principio di nazionalità.

In questa luce, si rivelano ben percettibili due modi diversi di universalizzare l'emozione: quella consistente nell'universalizzarla in termini *logici* e quella consistente nell'universalizzarla in termini *fenomenologici*. Un nazista poteva, certo, vivere l'emozione di fare collezioni d'arte, ma ciò non gli impediva di perseguitare gli ebrei. E lo stesso terrorista suicida è, oggi, guidato dalla bellezza della sua emozione, che gli fa uccidere gli infedeli per guadagnare il paradiso.

Vorremmo, a questo punto, svegliare dal sonno dogmatico ogni facile “senso comune” con una consapevole provocazione. Se anche fosse accettata l'i-

dea di una differenza scientifica fra le razze umane, un principio razziale potrebbe ancora essere principio universale (in senso non logico, ma reale), se accettasse in ogni caso l'idea di una universale dignità della specie umana e se accettasse, al tempo stesso, l'idea di una giusta armonia fra le diverse specificità razziali. Si tratta, naturalmente, di una provocazione intellettuale, da assumere qui *cum grano salis*.

Quando una emozione riesce a universalizzarsi in termini non logici, ma fenomenologici, può scendere nelle profondità, fino a toccare quel limite che si esprime, talvolta, nell'*entusiasmo*. È, infatti, proprio l'entusiasmo (esprime il divino dentro di noi) il sentimento più capace di essere personale e universale.

È in un tale contesto di universalizzazione che potranno accadere alcune trasformazioni virtuose: per esempio, la competizione potrà diventare emulazione e/o trovare compensazione, almeno in altra sede, in una perdurante solidarietà.

Bisognerebbe domandarsi, a questo punto, se la percezione del bello nei musei riesca ad andare oltre la semplice patina della meraviglia. Questa, infatti, può restare pura sensazione di salotto o anche mera acquisizione di uno status intellettuale da spendere come forma di potere simbolico in contesti determinati: il che certamente accadrà se non sa scavare nel fondo che la nutre. Ma un tale scavo potrà accadere solo a due condizioni: 1) che quell'emozione percepisca nell'opera d'arte la lacerata profondità che la nutre; 2) che quell'emozione sappia valorizzare il momento *reale* dell'universale.

La bellezza che salva il mondo non potrà essere più quella dell'armonia greca, che ormai non ci appartiene; né potrà essere quella dei *mores maiorum* romani, che non possono estendersi all'intero pianeta; né potrà essere quella di una mondiale fede che agisca in un mondo secolarizzato. Che cosa allora occorrerà?

Occorrerà altro. Occorrerà quello che preferiremmo chiamare uno sguardo teologico al grado zero⁴⁵. E si intenda, qui, un tale sguardo come quello che sa – indipendentemente da ogni opzione devozionale – quanto sia *incomprimibile* quella domanda che aspira a un universale condiviso. Si tratta di una do-

⁴⁵ Su questa modalità di uno "sguardo teologico al grado zero" ci siamo già intrattenuti in G. Limone, *Per uno sguardo evangelico al grado zero: fra Cristo e il grande inquisitore responsabilità e libertà*, in G. Limone (a cura di), *La responsabilità di essere liberi, la libertà di essere responsabili*, L'era di Antigone. Quaderni del Dipartimento di Scienze Giuridiche della Seconda Università degli Studi di Napoli, Vol. 5, FrancoAngeli, Milano 2012, pp. 9-32.

manda che resta incancellabile, anche se non conosce – né mai conoscerà – la risposta. Alla luce di questo sguardo, la mancanza della risposta non riesce ad azzerare la perennità della domanda, né a farla sentire inutile. Né soprattutto, a impedire di farla rilanciare sempre daccapo.

14. Per uno sguardo teologico al grado zero

Di un tale sguardo teologico indicheremmo due caratteristiche essenziali: 1) la prima consiste nel sentire la necessità dei valori nel mondo *non* a partire dal bene da realizzare, ma dal massimo male da evitare, cioè a partire dalla catastrofe; 2) la seconda caratteristica consiste nel sentire la necessità e l'universalità dei valori non a partire dalla propria potenza, ma dalla comune fragilità, in nessun modo scongiurabile. La prima caratteristica muove non da Dio, ma da quella che è l'altra faccia di Dio: la *morte*; la seconda caratteristica muove non dalla propria potenza, ma dalla comune e inevitabile impotenza, cioè da quella *fragilità* che è primizia del dolore e della *morte*.

A tutti coloro che continuano ad affermare che “Dio è morto” bisognerebbe cominciare a rispondere che la morte è Dio. Perché per l'uomo, che per sua essenza è mortale, la morte è l'altra faccia di Dio. Si tratta di un Dio che – uno, unico e universale – è inestirpabile dal cuore umano, anzi dalle sue stesse viscere. Si dà, qui, un illuminante paradosso: è proprio questa morte – questa morte che è Dio – a far recuperare agli esseri umani la propria umanità. Si tratta, però, solo di una via minima – di un presupposto povero – che costituisce, al tempo stesso, il seme per un salutare e pieno senso della vita, propria e altrui, da cui il Dio che abbiamo escluso con l'affermazione della sua morte non necessariamente deve essere escluso. Anche questa idea della morte, così come il dolore e la macchina di cui abbiamo parlato, è farmaco.

All'inizio di questo nostro percorso ci eravamo domandati su quale significato potesse avere oggi, in termini antropologici, una cifra che raccordasse le tre tradizionali qualità dell'essere: il bello, il buono e il vero. E ci domandavamo se queste parole topiche avessero ancora senso nel mondo contemporaneo. Alla fine di questo percorso possiamo scoprire, forse, che proprio in quelle antiche qualità ontologiche appare oggi nascosto l'ultimo resto dell'umano. È in ciò che credevamo superato il nocciolo povero e primo di quello che non può essere da noi perduto. È in questo resto dell'umano, appunto, il senso fondamentale dello sguardo teologico al grado zero.

Si tratta di uno sguardo capace di relazionarsi empaticamente con gli altri, stando all'interno di una percepita condivisione dell'esistere. Questo sguardo sarà contrassegnato, ancor prima che da una qualsiasi opzione devozionale,

dal sentimento di un inviolabile condiviso⁴⁶: frutto, ancor prima che di una scelta, di una viscerale necessità. Ciò, sotto pena della catastrofe che, se negata, coinvolgerebbe lo stesso negatore.

Al fondo di questa bellezza, pertanto, abita uno sguardo teologico: quello al grado zero. Esiste, fra la bellezza e il potere, una *concordia discors*, quasi una disarmonia prestabilita, in cui i due termini sembrano segnati da una medesima pulsione: il bisogno di immortalità. Si tratta di un bisogno che in queste due esperienze abita in modo rovesciato. La bellezza, infatti, guarda al potere ribaltandone il significato. Mentre nell'accumulazione di potere vive la nevrosi ossessiva del potente che si blinda in una illusione di immortalità, nella bellezza, invece, vive la coscienza di un effimero che, proprio perché effimero, è immortale.

Tutta la cultura umana è stata il raffinato tentativo di rovesciare e metabolizzare in positivo il pericolo del massimo male. Proprio Walter Benjamin ha percepito con finezza che l'opera d'arte costituisce, per molteplici versi, un primo distanziamento dell'umano dal divino, di cui pur prolunga in sé le vestigia. In questo senso, l'arte trasferisce sul piano umano tracce di Dio.

Si tratta, nel contesto qui indagato, di compiere il percorso *esattamente inverso* a quello di Benjamin. Occorre, cioè, scavare nell'opera d'arte l'inconfessato livello teologico sottostante.

Può soccorrerci qui, ancora una volta, un'immagine dello stesso Benjamin. Egli, ricorrendo a un racconto di Poe, mette in scena una partita a scacchi in cui uno dei giocatori è un fantoccio invincibile, pilotato – attraverso un sistema di fili – da un nano gobbo nascosto sotto il tavolo, che è un campione negli scacchi. Il nano nascosto è, per Benjamin, la teologia, che il mondo non vede e non vuole vedere, perché è piccola e brutta. Sarà questa teologia, per Benjamin, a consentire la vittoria del materialismo storico sui suoi avversari. Per quanto non lo sappia, il materialismo storico ha bisogno, per vincere, di una segreta dimensione teologica. Questa teologia sarà necessaria, per noi, ad altri fini: per poter conservare la necessaria fiducia in quella forza dell'universale che nel mondo è conservata, anche se nessuno le crede.

La bellezza potrà salvare il mondo se – e soltanto se – sarà guidata da uno sguardo teologico che sia capace di sentire nel bello la condivisione di un destino comune con gli altri esseri umani e col creato. Il mondo non sarà salvato dal nazista che colleziona opere d'arte e ceneri di emarginati, né dal terrorista che si fa saltare in aria per uccidere gli infedeli e guadagnare il paradiso.

Questo sguardo teologico, pur molto diverso dai criteri del passato, ne con-

⁴⁶ Si tratta di quell'universale condiviso che altrove abbiamo chiamato, al di là di ogni opzione devozionale, il senso del sacro.

serva tracce significative. Ha qualcosa dell'armonia greca: si pensi a quanto oggi l'eleganza operi all'interno del discorso fisico e matematico⁴⁷. Ha qualcosa della pratica vivente romana: si pensi a quanto oggi tenda a diffondersi nel mondo una pratica costumale comune. Ha qualcosa della trascendenza cristiana: si pensi a quanto nel mondo si siano diffuse sue inedite espressioni. Ha qualcosa dell'antropologia contemporanea, in cui si coglie il significato fondamentale delle emozioni condivise, percepite come la matrice del senso. Ma questo sguardo teologico va ancora oltre, scavando nel sottosuolo comune.

Già precedentemente dicevamo che occorre andare in direzione della *profondità*. Si pensi, in questo contesto, a tre figure: al dionisiaco che soggiace all'apollineo (Friedrich Nietzsche), all'altezza che si fa profondità (Paul Tillich), alla psiche che si fa anima (James Hillmann). In tale contesto, potremmo vedere nella stessa invenzione della dodecafonia l'intuizione di una forma in cui l'armonia non riesce più a essere la cifra esaustiva, perché essa viene immersa daccapo in una più profonda struttura che, mentre in sé la contiene, ne mette a nudo la povertà. Potrebbe, certo, sospettarsi che una musica dodecafonica, eludendo o trascendendo l'armonia, possa connettere le sue note ad arbitrio; ma l'arte dodecafonica accetta e rilancia questa sfida, continuando ad affermare la *scommessa* di un *condivisibile* sentire⁴⁸.

Si noti. La prospettazione di un Dio non come *altezza* ma come *profondità* non è puro atto metaforico, ma una precisa opzione epistemologica. Ciò che è "alto" risulta *esterno* a chi guarda; ciò che è profondo, invece, gli è *interno*, facendogli percepire, intanto, la sua appartenenza a una totalità senza fondo, pur restando impregiudicata la questione sulla distinzione fra questo livello della profondità e la vita di chi questa profondità vive. «Dio mi è più intimo della mia intimità» (Sant'Agostino). Ciò che si dice di Dio, può dirsi, in qualsiasi altra versione, della profondità della vita. Si tratta di una profondità che può postularsi all'interno non soltanto del sé, ma dell'intero universo, che è stato, che è e che sarà.

Sintetizziamo. Esistono emozioni, fenomenologicamente universalizzabili, che toccano la sommersa falda dell'umano. Si tratta di emozioni in cui vivono, al tempo stesso, l'immaginazione e la contemplazione. È in questa falda profonda che giace lo sguardo teologico al grado zero, capace – in quanto tale – di congiungere bellezza e fragilità.

⁴⁷ B. Greene, *L'universo elegante*, Einaudi, Torino 2005.

⁴⁸ Sul rapporto fra silenzio e musica dodecafonica si veda l'ormai classico testo di M. Cacciari, *Krisis: Saggio sulla crisi del pensiero negativo da Nietzsche a Wittgenstein*, Feltrinelli, Milano 1976.

Il bello potrà salvare il mondo soltanto se riuscirà a trovarsi in rapporto col bene. Spunta, qui, ancora una volta, la questione della *kalokagathia*, ma in termini ancora una volta mutati. Qui il bene è intrinseco al bello, così come intrinseco al bene è il vero, cioè la percezione profonda della propria mortalità.

Non un bello meravigliosamente apollineo salverà il mondo, né un bene artificiosamente negoziato, né un vero cavillosamente costruito a tavolino. Sarà, invece, necessaria la condivisa percezione di un perdurante senso della fragilità condivisa che si fa bellezza.

Certo, su ogni gioia effimera pesa il sospetto leopardiano: «Piacer figlio d'affanno; gioia vana, ch'è frutto / del passato timore...» (*La quiete dopo la tempesta*). Ma a questo pensiero risponderà Leopardi stesso con *La ginestra*, là dove l'effimero si riscatta proprio a partire dalla sua effimerità.

Il passo leopardiano è celebre: «Silvia, rimembri ancora \ quel tempo della tua vita mortale, \ quando beltà splendea \ negli occhi tuoi ridenti e fuggitivi, \ e tu, lieta e pensosa, il limitare \ di gioventù salivi?» (*A Silvia*). Qui il tema della bellezza è centrale. Ma essa porta con sé altro. Il poeta prosegue: «Sonavan le quiete \ stanze, e le vie dintorno, \ al tuo perpetuo canto, \ allor che all'opre femminili intenta \ sedevi, assai contenta \ di quel vago avvenir che in mente avevi. \ Era il maggio odoroso: e tu solevi \ così menare il giorno. \ Io gli studi leggiadri \ talor lasciando e le sudate carte, \ ove il tempo mio primo \ e di me si spendea la miglior parte, \ d'in su i veroni del paterno ostello \ porgea gli orecchi al suon della tua voce, \ ed alla man veloce \ che percorrea la faticosa tela. \ Mirava il ciel sereno, \ le vie dorate e gli orti, \ e quindi il mar da lungi, e quindi il monte. \ Lingua mortal non dice \ quel ch'io sentiva in seno. \ Che pensieri soavi, \ che speranze, che cori, o Silvia mia! \ Quale allor ci apparia \ la vita umana e il fato! \ Quando sovviemmi di cotanta speme, \ un affetto mi preme \ acerbo e sconcolato, \ e tornami a doler di mia sventura». La bellezza si è fatta risonanza, richiamando gli affetti più profondi e puri. Ma questa bellezza *non sa*: «[...] Tu pria che l'erbe inaridisse il verno, \ da chiuso morbo combattuta e vinta, \ perivi, o tenerella. E non vedevi \ il fior degli anni tuoi; \ non ti molceva il core \ la dolce lode or delle negre chiome, \ or degli sguardi innamorati e schivi; \ né teco le compagne ai dì festivi \ ragionavan d'amore. \ Anche peria tra poco \ la speranza mia dolce [...] \ All'apparir del vero \ tu, misera, cadesti: e con la mano \ la fredda morte ed una tomba ignuda \ mostravi di lontano».

Il bello, all'apparir del vero, cade. Perché è nella mortalità che l'effimero ha la sua prima radice. Non a caso, una «lingua mortal» non dice ciò che si sente nell'anima, eppure proprio questa lingua, in quanto mortale, ha qualcosa di importante da suggerire oltre la morte. Nemmeno questo vero, perciò, è l'ultima parola. Esso è solo una *parte* dell'ultima parola.

Rispetto a quanti, come Rousseau, individuavano nella psiche umana *due*

diverse componenti (l'amore di sé e la pietà), Leopardi aveva con folgorante intuizione *unificato* queste due componenti osservando come, in un animo sensibile, è proprio dall'amore di sé che nasce la compassione per sé e, da qui, quella per tutti: la compassione universale⁴⁹.

La *bellezza* di Silvia *risplendeva* e tutto, intorno, ne risuonava: il canto, gli affetti, le speranze, il mondo. Eppure questa bellezza, all'apparire del *vero*, cade. Ma sarà proprio questo vero a trasformarsi ancora, poi, in *altro*. Questo movimento poetico, in realtà, va considerato a un duplice livello: al primo livello, è la bellezza di Silvia a risuonare nel suo mondo circostante, interno alla lirica; al secondo livello, la bellezza di Silvia risuona non solo nel mondo interno alla lirica, ma anche nel mondo circostante istituito dalla lirica stessa, cioè quello dei lettori e degli ascoltatori. L'emozione di quella bellezza presenta una dinamica interna alla lirica e, al tempo stesso interna al mondo reale. Ma quella bellezza è fragile. E la sua fragilità, venendo a morte, si fa *seme* di un'altra bellezza, che è compassione universale e solidarietà.

L'emozione, di cui si è fin qui parlato è chiamata alla fondamentale *prova* di una *universalizzazione in profondità*: è la prova che abbiamo denominato sguardo teologico al grado zero. In tale contesto, questa emozione, salvandosi in una forma, si fa *bellezza*; risuonando in tutti gli altri, si fa *bene*; diventando via a una direzione di vita, si fa *verità*.

Nell'ultimo libro dell'*Odissea* Ulisse torna a Itaca. Nascosto sotto le vesti di un mendicante e con l'aiuto della sapiente Atena, entra nella propria casa e sfida i Proci alla prova dell'arco. È l'arco al centro della scena. Quell'arco, nelle mani di Ulisse, canta: si tende, seleziona il suo grado di tensione, vi si concentra, vibra nello scoccare il dardo, gli trasmette l'energia necessaria a fargli attraversare i dodici anelli del bersaglio. Come quell'arco è l'emozione di cui si è fin qui parlato. Essa, nascosta sottotraccia e con l'ausilio dell'ispirazione, conserva al suo interno tutte le sue sensibilità. Qui e ora si tende, seleziona la sua postura, si concentra nella sua forma, risuona, si consegna al suo messaggero (l'espressione) facendogli attraversare tutti gli strati del viaggio: il qui e ora, l'immaginazione, la contemplazione, la risonanza; e – lungo queste tappe – la fragilità, l'inermità, la forza della dignità, la compassione. Sarà

⁴⁹ Sulla dignità nella filosofia e nella poesia di Giacomo Leopardi richiamiamo l'attenzione sul saggio di M. P. Paternò, *Leopardi e il concetto di dignità umana dei moderni*, in V. Fiorillo e M. Kahlo (a cura di), *Wege zur Menschenwürde: Ein deutsch-italienischer Dialog*, Mentis Verlag GmbH, Münster 2015. Sul rapporto fra dignità e bellezza vedi anche, nel medesimo volume, i saggi di G. M. Chiodi, *Über den begriff der menschenwürde in der oratio de hominis dignitate von Giovanni Pico Della Mirandola*; e V. Fiorillo, «*Non canis, sed homo*»: *menschenwürde und ehre in der naturrechtslehre Samuel Pufendorfs*.

proprio questo viaggio a realizzare, alla fine, quattro mete: la bellezza, il bene, la verità e, alla fine, quel centro della loro comune e diffusiva armonia verso cui l'intero suo itinerario ha lavorato.

Come l'arco di Ulisse si fa – nel contrarsi – *energia*, così l'emozione si fa – nel darsi una forma – *bellezza*. C'è una differenza, però. L'arco di cui parla Omero condurrà Ulisse, dopo i suoi tanti percorsi, alla sua patria prima: il potere regio e l'onore; l'emozione di cui abbiamo parlato conduce il qui e ora, dopo i tanti possibili percorsi dell'immaginazione, alla sua patria ultima: la bellezza e la pietà.

15. Da Shakespeare a Benjamin: il bello, il buono, il vero

Vorremmo concludere questa nostra esplorazione con due immagini. La prima ci viene da *La tempesta* di William Shakespeare. Sulla scena è Prospero, già duca di Milano, ingiustamente depresso dai suoi nemici ed esiliato in un'isola remota. Qui le tre piste precedentemente individuate (il bello, il buono, il vero) appaiono improvvisamente incrociarsi. Come?

Prospero, per domare gli antichi nemici, naufragati – anche grazie ai suoi sortilegi – sulla sua isola, ha attuato una strategia di incantesimi, con cui li ha messi in scacco, separati, sottomessi e resi innocui. Alla fine, però, non avendo più bisogno delle sue magie, fa tornare tutto alla realtà, ristabilendo i rapporti con un possibile “vero”. Si tratta di un vero che significa più cose: non solo il ritorno a una situazione senza incanti, ma soprattutto la conquista di un orientamento nella propria vita.

Prospero, però, sta attraversando un personale travaglio anche nel suo rapporto col bene: egli desidera ristabilire quella giustizia che gli era stata negata, quando i suoi nemici l'avevano proditoriamente spodestato e umiliato. Brucia in lui un'antica ferita da cui ha urgente bisogno di guarire.

Ma il nostro eroe sta vivendo, contemporaneamente, un conflitto nella sua stessa vita emozionale, fatta di dolori che aspirano all'armonia. Prospero sogna un mondo in cui le sue emozioni possano essere finalmente salvate, trasformandosi in una luce di cui la stessa opera di Shakespeare – l'ultima, forse (1610-1611) – è un momento e un sigillo.

L'esiliato duca, a questo punto, perdona a chi gli fece oltraggio e, nello stesso momento, si accorge di aver perduto tutte le sue magie. Dopo aver perdonato, scopre, però, in sé anche il bisogno di essere perdonato. Egli sta cercando – in realtà – tre conciliazioni in una: quella col vero, quella col bene e quella col bello. Ciò significherà, per lui, tre cose: trovare un filo di orientamento nella propria vita, sanare le proprie relazioni con gli altri, salvare il proprio mondo emozionale.

Le tre parole-chiave sono: l'*aletheia*, ossia la verità che per propria iniziativa si svela, aprendo una chiarificazione che orienta; l'*eirene*, ossia la pace nei rapporti con gli altri; l'*armonía*, cioè la risoluzione ultima dei propri conflitti emozionali. Nell'epilogo della *Tempesta* tre tempeste esistenziali cercano, così, di essere sedate.

Con questa scena shakespeariana può intrecciarsene un'altra, che ci viene da Walter Benjamin nel suo racconto sull'angelo di Klee⁵⁰. L'angelo è chiamato a ricomporre tutto ciò che è stato frantumato dal progresso. Le macerie che vede non sono cose, ma volti. Una tempesta, però, sopravviene dal Paradiso, frenandogli le ali e impedendogli di ricomporre l'infranto. Perché mai dal Paradiso arriva un tale impedimento? Forse perché il Paradiso, per sua antica sapienza, sa che, solo quando intercorrerà un netto intervallo fra il desiderio di ricomporre l'infranto e l'atto della ricomposizione, sarà possibile sentire veramente – di quel gesto – l'intensità e il valore. Lo stato di interruzione del gesto fa misurare l'importanza di ciò che a quel gesto ancora manca. Come accade nei terremoti e nelle sciagure, chi soccorre l'altro non sa che sta soccorrendo innanzitutto se stesso. I mille impedimenti che si frappongono al soccorso sono solo gli ulteriori modi attraverso cui si rivela al soccorritore questa sua interiore verità.

Solo vivendo la lacerazione, si sperimenta il valore. Una di queste lacerazioni è nella scoperta dell'effimero. Ma all'effimero si accede *non* intellettualmente, *non* per via astratta e generale, bensì nel momento in cui ci accorgiamo che esso è prossimo a sparire. È solo sul bordo della scomparsa che appare il valore. Qui si accende il *qui e ora*. Un doppio *qui e ora*, però: per colui che si distacca e per colui che, in quel momento, sente perdere con lui una parte essenziale di sé. Qui diventano una sola emozione l'amore e la nostalgia. È nella perdita che scopro l'importanza dell'altro e l'intensità del mio amore. Si tratta di una legge umana che non conosce eccezioni. Qui si rivela l'essenza prima della bellezza: dell'arte e della poesia, custodi del *qui e ora* e dell'effimerità. È la condizione dolorosa e alta della ginestra leopardiana⁵¹. Ma è anche l'ultimo lampo dell'Ettore foscoliano: «E tu, onore di pianti, Ettore, avrai, / Ove fia santo e lagrimato il sangue / Per la patria versato, e finché il Sole / Risplenderà su le sciagure umane» (*I Sepolcri*).

Dicevamo che il bisogno di uscire dal disorientamento spinge al vero, che il bisogno di uscire dal conflitto spinge al bene, che il bisogno di uscire dall'an-

⁵⁰ W. Benjamin, *Angelus Novus*, Einaudi, Torino 2014.

⁵¹ Sulla dignità nella filosofia e nella poesia di Giacomo Leopardi richiamiamo l'attenzione sul saggio di Maria Pia Paternò, *Leopardi e il concetto di dignità umana dei moderni*, cit.

goscia spinge al bello. Si tratta di tre urgenze emozionali in cui agisce un'unica forza: l'eros. Anche qui può soccorrere forse, in modo inedito, Platone. Che cosa è – anzi, *chi è* – Eros? È figlio di Poros e di Penia, ossia – nell'interpretazione che qui preferiamo – di Ricchezza e di Povertà. L'eros è così povero da non avere in sé nulla di ciò che desidera ed è così ricco da poter acquistare tutto ciò che gli manca. All'interno di una lacerata necessità vive sottotraccia un intelligente ordine sognato. L'eros mostra in filigrana, così, che la stessa selvaggia vitalità è *tracciata* da un ordine intelligente che le soggiace. L'eros – ponte e semi-dio – è soprattutto *una via*. È dalla più radicale povertà che sorge il varco alla luce. È dalla condizione effimera che si apre lo slancio all'assoluto. Chi depose in quell'effimero il sogno?

Nasce qui, forse, una nuova risposta alla domanda “perché l'effimero, sul bordo della sua scomparsa, fa sentire il valore?”. Forse perché in quell'effimero il guardante sente se stesso. La compassione per quell'effimero è quella medesima che il guardante prova per sé. In quell'effimero vive il mio brivido di condivisione, incinto della bellezza e del valore.

In questo orizzonte, il bello non è più il primo gradino della scala che sale al vero e al buono, ma l'ultimo: quello capace di riassumere in sé tutta la ricchezza della vita emozionale. Si tratta di una complessa forma di felicità. Non quella banale dei tempi contemporanei, in cui si vive la fatua consumazione dell'attimo, ma quella commozione sapiente che vive sottotraccia un alveare di inquietudini e di remoti pianti, compendosi a partire dal dolore, col dolore e oltre il dolore. È quella felicità che è, secondo il suo stesso etimo, fecondità, la quale *continua* – attraverso le tracce seminate – nella gittata lunga delle generazioni future.

Abbiamo evocato, così, tre tempeste: quella di Leopardi, quella di Shakespeare, quella di Benjamin. E si dovrebbe ricordare, ancora, quella foscoliana, dalla quale emerge – «bello di fama e di sventura» – Ulisse (*A Zacinto*). Dalla tempesta nasce la bellezza. Così, dalle emozioni più antiche e barbare arriva a noi l'energia prima, dall'empatia la condivisione, dalla mente la luce. È il segreto nascosto nel mito platonico della biga alata, anche se, forse, nessuno se ne era mai accorto⁵².

Una vita è una successione di età: ciò che si è vissuto, ciò che si è perduto, ciò che si è sofferto, ciò che si è imparato, ciò che si è seminato. Questa vita può vivere tre traumi: sentirsi senza nome, sentirsi senza gli altri, sentirsi senza sé. L'anonimato, l'isolamento, l'angoscia. Sono i traumi in cui vivono tre gridi: il bisogno di essere riconosciuti, il bisogno di essere curati, il bisogno di essere soccorsi e salvati.

⁵² Sul punto vedi il già citato nostro contributo *Dal mito platonico della biga alata alla colomba di Kant: per una rivoluzione nel rapporto tra corpo e conoscenza*, cit.

È quando Prospero sente di aver perso le sue magie che si scopre mortale. È quando l'angelo scopre di non riuscire a ricomporre l'infranto che sente di trovarsi davanti a resti mortali. È quando mi accorgo di essere mortale che scopro me necessario a me stesso e te necessario a me. È quando ti sento prossimo a partire che mi accorgo del tuo essermi necessario e del mio poter essere, forse, necessario a te.

Prospero, sentendosi improvvisamente mortale, perdona e chiede perdono. L'angelo, scoprendosi davanti a resti mortali, soccorre sperimentando il bisogno di essere soccorso.

Chi perdona impara a chiedere perdono, forse anche a perdonarsi. Chi soccorre impara a sperimentare l'effimero, forse anche a soccorrere in segreto. L'antico odio, arresto di sviluppo di un'antica ira, può sciogliersi in compassione. Lo sforzo in atto, esperienza di impedimento alla presente azione, può aprire a una nuova scoperta di sé. Oltre il disorientamento, l'isolamento e l'angoscia nasce quell'attaccamento che vive nel culmine di ogni valore: la bellezza. Ossia l'universalizzazione della propria emozione e il senso della condivisa mortalità. La fragilità è quella creatura che diffonde la bellezza nella forma di una universale solidarietà.

Alcune meditazioni accompagnano queste figure. Bello e forte è chi nella catastrofe resiste con la sua fragilità. È bellezza l'esser vivi, così come bellezza è anche il non poter più non esser stati. Emergono dal dolore due forme di bellezza: nel distacco si è amati e dopo il distacco si è capiti. Ciò significa che la fragilità non è solo bellezza, ma seme. La bellezza è il paradossale luogo in cui non solo, come diceva Dostoevskij, si svolge una battaglia fra il bene e il male, ma anche il salvifico luogo in cui si vive l'universale emozione per la comune fragilità.

Di questa universale emozione è messaggera l'arte, che ha il suo nucleo primo nella poesia. È la poesia a rubare l'istante per conservarlo per sempre. Essa, come la biblica colomba tornata da luoghi remoti, annuncia a tutti gli umani che un varco si è aperto e che, forse, il diluvio è finito.

Nella condivisa emozione corre il nesso fra la lacerazione e il valore, fra il travaglio e il senso, fra il conservato e il perduto. Come la cozza allo scoglio, come l'ostrica alla perla, come l'ape al miele. L'emozione condivisa conserva, semina, trasforma, illimitatamente prolunga ciò che si era perduto.

In un noto apologo di Kahlil Gibran si racconta che un uomo un giorno seminò nel suo giardino tutti i suoi dolori. Nacquero da quella semina fiori meravigliosi, così belli che tutti i vicini accorsero e domandarono: «Dove hai trovato semi così straordinari?». La qualità di quei semi era nella storia di quei fiori.

Parte prima
La questione speculativa

*Tra calofilia e filocalia: breve riflessione sulla bellezza**

di Giulio M. Chiodi

Di fronte alla bellezza si può solo *tacere e contemplare*.

Credo sinceramente di ammirare incondizionatamente il bello nelle sue innumerevoli manifestazioni, di sentirmene intensamente attratto e so incantarmi di fronte allo splendore di un paesaggio o di una grande opera d'arte; ci sono tante forme di bellezza che mi avvincono, ma se devo descrivere che cosa sia il bello che vi scopro, concetti e parole mi vengono meno, non trovo gli argomenti, la povertà di strumenti comunicativi si fa irrimediabile e mi scopro incapace di dare qualsiasi descrizione. Potrei, forse, ripetere quanto Sant'Agostino si è provato di dire, per dare una risposta alla famosa domanda su che cosa fosse il tempo.

Che cosa hanno in comune le cose belle? A mo' di esempio: ritengo bellissima la nona sinfonia di Beethoven, bellissima la Gioconda di Leonardo, bellissimo l'*Infinito* di Leopardi. Mi sento, però, assolutamente incapace di dire che cosa accomuni queste opere, senza nel contempo snaturarle. Altrettanto trovo bellissima la quinta sinfonia di Mahler e il ritratto di Adele Bloch-Bauer di Gustav Klimt. Tra queste due opere mi è certo molto più facile trovare elementi in comune, ma ciò dipende dal fatto che Mahler e Klimt sono cresciuti in un medesimo clima culturale, quello della Vienna degli stessi anni; tuttavia, l'appartenenza a un medesimo ambiente culturale di due diverse opere non ha proprio niente di decisivo per la loro appartenenza al bello in quanto tale. Il bello, fra l'altro, non ha tempo e luogo, anche se la cosa bella vi si ambienta. Mi permetto di aggiungere due episodi personali, che qui ricordo, perché entrambi mi avevano a loro tempo colpito, dandomi non poco da pensare sul tema che stiamo trattando.

Il primo episodio riguarda una conversazione privata avvenuta a Düsseldorf

* Il presente saggio riprende alcune riflessioni sulla bellezza già confluite in un mio articolo pubblicato per *Aisthema*, Vol. 2, n. 1, 2015.

negli anni sessanta, che ho ancora bene impresso nella memoria. Un autorevole conoscente giapponese, allora delegato della Mitsubishi in Europa, disse quale fosse per lui una grandissima esperienza della bellezza; della bellezza, potremmo dire, al più alto grado. Stava parlando di alcune caratteristiche del *Nō*, spettacolo scenico dell'arte drammatica giapponese, e aggiunse che non si poteva immaginare assolutamente nulla di più bello dei movimenti effettuati con un ventaglio, schiudendolo in parte o tutto intero in posizioni diverse che, ovviamente, avrebbero formato pose o figure con significati speciali. Con tutta la buona disponibilità d'animo e di mente che ci potevo mettere, confesso che a me risultava molto difficile condividere la medesima esperienza di incanto del bello, nonostante mi fosse capitato di assistere ad uno spettacolo di quel genere.

Il secondo episodio mostra una sensibilità a me molto più vicina, ma che debbo riconoscere di non aver mai avuto modo di esperire personalmente nei termini coi quali mi era stata prospettata. In uno degli incontri avuti a Ginevra con un noto monaco ortodosso, consueto a firmarsi in forma anonima nei suoi scritti come *Un moine de l'Église d'Orient* – si tratta di Lev Gillet – il tema proposto in quell'occasione riguardava la bellezza dell'icona. Nell'indicare l'esperienza più profonda di bellezza disse che sarebbe stata nel riuscire a guardare veramente in profondità un qualsiasi volto umano, anche il proprio in uno specchio. Riuscire a vederlo realmente nelle sue espressioni più sottili ed intime, che silenziosamente narrano una intera vita esclusiva e irripetibile, farebbe scorgere una bellezza da dirsi sublime: lo possiamo immaginare come il volto creaturale, dietro il quale sta l'immagine divina.

Ho citato i due episodi, perché riflettono due mondi molto lontani tra loro, ma evidentemente entrambi aperti a una sorta di comune idea di bellezza; l'uno la scorge nei gesti compiuti con un oggetto, l'altro in tutt'altro oggetto, ma è probabile che, alla resa dei conti, gli effetti coinvolgenti finiscano per convergere.

Questo poco che ho detto dovrebbe essere sufficiente per rendersi conto del perché i filosofi concepiscano il bello come un trascendentale, ossia come una disposizione *a priori*, che può avere le più svariate determinazioni, a seconda delle culture, delle soggettività e delle manifestazioni nelle quali prende forma. Ma non è questa strada speculativa che intendo ora percorrere, perché ci condurrebbe ad aprire disquisizioni interpretative su dottrine estetiche, in gran parte scontate, e ci potremmo ritrovare a fare dell'accademia intrattenimentale più che a disporci a un'apertura mentale e alla riflessione, come desidererei che accadesse.

Il punto essenziale è che, esistenzialmente parlando, di fronte al bello mi sembrano possibili soltanto i due atteggiamenti, di cui sopra dicevo: il *silenzio* e la *contemplazione*. Silenzio e contemplazione comportano il superamento

del tempo e dello spazio, senza tuttavia sopprimerli, ma vivendoli trasposti in una percezione che non li può né misurare, né circoscrivere. Solo la muta contemplazione sa esperire l'indicibilità del bello; ogni altro che intenda descriverlo o catturarlo nel suo proprio ed esclusivo senso è sempre alcunché che gli rimane esteriore, che lo riveste, lo impoverisce, lo limita, lo altera. Silenzio e contemplazione di fronte al bello si fanno e ci fanno partecipi di uno speciale e inarrivabile mistero. Meglio dire: la bellezza in sé stessa è irripetibile nelle sue manifestazioni e non può che manifestare magia, fintanto che mostra di voler abitare in un universo naturalistico, oppure manifestare il mistero, quando dischiude le sue irradiazioni a un universo soprannaturale.

La rilevanza assoluta che la bellezza riveste nell'esperienza umana è stata posta in maniera radicale, rimanendo nell'area della nostra civiltà, dal mondo greco. Perciò il tema della bellezza, discusso in una sede colta dell'occidente, pur senza tradire la sostanzialità del silenzio contemplativo che desta in noi, non può farci prescindere dal rivolgere l'attenzione alla mentalità antico-greca. L'importanza di prendere spunto e mosse dalla civiltà greca si giustifica, infatti, con l'aver proprio essa introdotto, nel mondo occidentale, la centralità della bellezza e dell'idea creativa e costitutiva, che l'accompagna, come principio strutturante dell'ordine universale. Non diciamo semplicemente l'esperienza del bello – che è comune a tutte le civiltà, perché profondamente umano – ma il culto del bello, dotato di una sua completa autonomia, considerato come fondamento originario e indipendente, costitutivo e stabilizzatore di un ordine intrinseco alle cose, ma al tempo stesso superiore alla loro stessa definizione è, per l'occidente, una scoperta ed una costruzione dell'anima greca. Probabilmente quest'anima presenta non poche analogie col profondo Oriente, al quale però non faremo qui riferimento.

I greci hanno non solo accostato, ma addirittura identificato la bellezza col cosmo. Κόσμος è un termine greco che designa tanto la bellezza quanto l'universo nella sua ordinata composizione, che noi, con la medesima parola, chiamiamo ancora cosmo. I greci vi hanno scorto la pienezza, la completezza, la totalità, l'assoluta perfezione, quindi il vero ordine universale. La decisiva componente logico-geometrica ed idealizzante dell'episteme greca vide, detto altrimenti, la bellezza come la forma più elevata di quanto esprimesse la somma simmetria delle forme, la forma più elevata e perfetta delle proporzioni delle parti, come la misura assoluta di tutte le misure. In tal senso ritroviamo definito il bello in Platone, che lo considera strettamente congiunto al bene e, sotto altro profilo, al vero e al giusto. Per lui è in assoluto idea architettonica nel senso ordinatore e preordinato del termine. E anche Aristotele – che diversamente contestualizza l'argomento ed altrimenti argomenta il tema e che nella *Poetica* si mostra più attento all'atto tecnicamente creativo, parlando più in particolare di ποιητική τέχνη – la bellezza si configura come perfetta

simmetria, che, anche sotto il profilo tecnico, manifesta aspetti ispirativi; da qui discendono il bello *μανικός*, cioè fortemente visionario, e il bello *ἐνστατικός*, cioè estasiante, nel senso di bello straordinariamente al di sopra del pensabile.

Ma il mio richiamo alla greicità non è giustificato soltanto dal protagonismo anche teoretico che essa ha conferito alla bellezza, diversamente da altre civiltà dell'occidente, ma dalle due grandi modalità di concepirla, che noi possiamo riassumere rispettivamente nei termini di *calofilia* e *filocalia*. Anzi, possiamo reperire nella speculazione filosofica greca il passaggio – e anche i percorsi intermedi – dalla *calofilia*, come amore per il bello, alla *filocalia*, come bellezza dell'amore o di ciò che si ama. Sono due concetti che non solo possono riflettere due momenti storici di una civiltà e un percorso al loro interno della vicenda di una potente idea costitutiva e categoriale, ma nei quali si scorgono nitidamente i due principî fondamentali, che sostengono le basi dell'intero edificio della bellezza. La piena maturazione dell'idea di filocalia, nel significato più profondo, sarà opera tutta particolare di una sensibilità che da neoplatonica si farà cristiana e che nello sviluppo cristiano d'oriente si farà chiave di volta della stessa teologia. Ma si cadrebbe in errore se si ritenesse la filocalia come una sostituzione della calofilia. La calofilia permane nell'orizzonte della filocalia matura, senza potersi scindere da quest'ultima, perché ne costituisce solo una nuova apertura in un universo percepito in senso creaturale, come sarà insistito dal cristianesimo.

Della convergenza unitaria di calofilia e filocalia possiamo individuare uno splendido esempio proprio nella *teologia simbolica*, secondo la definizione che ne dettero Gregorio di Nissa e lo pseudo-Dionigi, e quindi nella liturgia, che ne è la sostanza espressiva. La liturgia è rito e il rito celebra nella bellezza la potenza dell'invisibile. Il tema della liturgia, quale forma di bellezza che mette in contatto col mondo invisibile, solleva una grande questione: quella della teurgia, che molti considerano ai confini tra la mistica e la magia. Non si tratta di un argomento da affrontare in questa nostra riflessione, ma qui voglio ricordare soltanto che la radicalizzazione del principio, per il quale la bellezza dischiude le porte al mondo invisibile, induce a concludere che la bellezza stessa sia un'essenza superiore ad ogni percettibilità; non solo, ma perfino irriducibile a dimensioni trascendentali e quindi intuibile solo per via mistica. È la tesi, per esempio, che ritroviamo anche nel *Corpus ermeticum*, dove si legge: «ὅσπερ ὀφθαλμὸς οὐ δύναται τὸν θεὸν ἰδεῖν, οὗτος οὐδὲ τὸ καλὸν καὶ τὸ ἀγαθόν»¹.

¹ Il contesto che giustifica l'affermazione: «Poiché tutte le cose che cadono sotto il senso della vista sono immagini e in un certo senso illusioni [...] ma le cose che non cadono sotto il senso della vista, soprattutto [l'essenza] del bello e del bene [...] così

Nella liturgia, come teologia simbolica, si congiungono il momento partecipativo personale e quello della comunità nella profonda interiorità, che li congiunge con la trascendenza, di per se stessa irraggiungibile e solo astrattamente pensabile in forme filosofico-speculative. Potremmo anche sostenere che, immaginando soltanto l'interiorità senza la trascendenza, difficilmente si uscirebbe dal piano psicologico e che, immaginando soltanto la proiezione della trascendenza senza la partecipazione interiore, si rimarrebbe prigionieri della pura astrazione. La liturgia, intrinsecamente filocalica, congiunge in un atto unitario e inscindibile sensibilità soggettuale e trascendenza. La liturgia è teologia simbolica nel pieno senso del termine, e la teologia simbolica, ricordiamolo ancora, nasce e si consolida nel quadro del cristianesimo greco.

Nella liturgia, come reale e partecipata teologia simbolica, l'immagine, il gesto, la parola e il canto, cioè tutto l'insieme delle ritualità che la compongono, costituiscono una speciale armonia di forme e di contrari, che esprimono, in maniera sensibile e soprasensibile insieme, la bellezza dello spirito, nel mistero dell'incontro tra visibile ed invisibile. Qui il silenzio e la contemplazione, come atteggiamenti appropriati di fronte alla bellezza, si fondono nelle immagini, nel gesto, nella parola, nel canto. Il canto liturgico, in particolare, che è trasfigurazione della parola, crea il silenzio interiore, che predispone all'ascolto totale, all'ascolto del totalmente Altro. E lo sguardo che si concentra sulle immagini sacre si fa simile al digiuno degli occhi e predispone alla visione soprannaturale. Si tratta di un silenzio che non è da intendersi come assenza di suono o di parola, e si tratta di uno sguardo che non si ricopre di veli oscuri, bensì, detto in termini apofatico-antinomici, sono entrambi eccedenze del senso che parla e trabocchanze della visione naturale, impronunciabili da voce umana, irrepresentabili mediante la percezione naturale. Sono gli angeli, non gli uomini, che cantano gli inni liturgici, secondo una tradizione ortodossa, o sono gli angeli che cantano attraverso gli uomini, così come non è mano umana quella che dipinge un'icona, perché guidata dallo spirito divino. È altamente significativo, per esempio, che il silenzio, nel linguaggio della teologia simbolica, è definito εὐφημία, ossia la parola buona, la parola del bene, quindi il benedire, la benedizione, così come l'icona è detta volto di Cristo. Εὐφημία e θεώρεσις, dunque, silenzio e contemplazione, ossia le due energie che formano un cosmo perfetto.

Forse ci possiamo dare qualche risposta, naturalmente parziale, sul nascere in Grecia dell'ideale superiore della bellezza. Ossia della bellezza in quella

come l'occhio non può vedere Dio, parimenti non può vedere il bello e il bene» (*Corpus hermeticum*, trad. V. Schiavone, Rizzoli, Milano 2001, 140). Per meglio chiarire bene e bello sono intesi come parti di Dio.

prospettiva, che abbiamo definito di *calofilia*. L'accentuazione della posizione straordinariamente "idealizzata" della bellezza è a mio avviso da connettersi anche con l'istituzione del κόσμος della polis (*polis* come μικρόκοσμος e μακροάνθρωπος). Prima della maturazione di questa istituzione e negli esordi della speculazione filosofica la bellezza non si distingue, nell'ordine della natura, secondo la sua sostanziale e precostituita esclusività, ma rimane oscuramente insita nella φύσις indeterminata, quale sua manifestazione straordinaria e magica. L'istituzione della polis, secondo la concezione tipicamente greca, prevede che l'essere umano è tale, in quanto vive in quella comunità organizzata, sotto un *nomos* che lo governa; al di fuori di essa, egli si comporterebbe come una bestia o come un dio. La definizione aristotelica, in proposito, è fin troppo ripetuta in ogni manuale di storia della filosofia.

Ora, la polis è uno spazio delimitato, circoscritto, che non poteva raggiungere che estensioni relativamente modeste, e che neppure lo si voleva; la crescita di popolazione oltre una certa misura equivaleva ad emigrazione e fondazione di una nuova città. La polis è uno spazio tipicamente περίφρακτος, cioè una frazione di mondo perimetrata, inserita in una immensità spaziale e ciclica, nonché racchiusa in un indefinito tempo eonico, tra due estremi catastrofali, cioè di distruzione e sconvolgimento e successivamente di ripresa ciclica. L'immenso che sovrasta e circonda quel contesto perifratto, del quale esso è copia microcosmica e macroantropica, è una totalità, per l'appunto cosmica, che spinge la mente ad abbracciare, nei limiti che le sono consentiti, le sue profondità. Qui l'idea di bellezza, nella sua piena portata di kosmos, si prospetta come proiezione noetica, ossia proiezione della mente verso ciò che non si vede e che è in grado di manifestare la meraviglia dell'ordine dell'universo. Da qui la bellezza come ricomposizione delle eterogeneità, come equilibrio supremo e perfetto delle simmetrie e dell'armonia universali.

La bellezza rappresenta, dunque, una proiezione cosmica dell'immensità ciclica, non perifratta, perché non delimitata in un luogo né circoscritta in un tempo, come invece lo è l'universo della città e di ciò che contiene; essa è un completamento dell'autocoscienza proiettiva della vita della polis in un'incommensurabilità, nella quale la vita umana e la città sono ritagliate. La bellezza, dunque, si fa immagine ricostitutiva di un ordine perduto o spezzato, o comunque vissuto soltanto in frammento e idealmente da assumere come modello superiore di ogni forma. Come immagine superiore di un equilibrio armonioso e perfetto delle simmetrie, la bellezza non può che accompagnarsi al sommo equilibrio del giusto, che si riconosce a suo volta nel bene.

L'importanza dell'eredità greca in tema di ontologia del bello è tale che è opportuno sottolineare una particolarità. Nella città greca sono nitidamente distinte, anche nella suddivisione dello spazio fisico, l'area riservata agli dèi (tempio ed acropoli) e area riservata all'uomo (che ha al suo centro l'*agorà*). La

separazione spaziale tra *luogo degli dèi* e *luogo degli uomini* provoca una profonda frattura tanto nell'animo umano quanto nell'intimo della vita collettiva, penetrando, direbbe Gustav Jung, nell'inconscio claustrato della collettività.

L'immagine confusa di un'originaria unità inattuale prende la forma di una sorta di nostalgia di un'unità perduta, nella quale il passato che più non è, o che forse mai fu, e il futuro che ancora non è, o che forse mai sarà, si congiungono. Questa immagine è consegnata alla speculazione dei filosofi e ad un innato sentimento di perfezione (quindi di bellezza), che si riversa tormentato e contraddittorio nei miti dell'era immaginaria degli dèi e degli eroi. Mito e *logos*, immaginazione e filosofia, che hanno fatto grandi i greci. Si tratta, alla base, di emozioni del profondo che parlano linguaggi intraducibili, comunicanti con forze ignote, innominabili, come apparizioni del numinoso e del sacro o del mitico-rivelativo, che la vita della città vuole rimuovere e reprime nella cripta collettiva del suo inconscio. È probabilmente proprio la straordinaria sensibilità dell'intelletto greco che spinge a cercare uno spazio per le pulsioni recondite e relegate nel silenzio, con cui viene avvolto ciò che si teme o che non si conosce. E quello spazio è trovato proprio nella bellezza, come ciò che dà forma a quanto non ne ha o ne ha di infinite e confuse, forma che ricomponi e placa nel suo cosmo il κράτος degli dèi e la ὕλη della natura. E alla bellezza verrà assegnata, accanto a quella del tempio, anche un'altra sede: il teatro, dove le sarà data parola poetica, movimento di danza, scena e suono. Il teatro, che l'accoglierà e le presterà cura, è il terzo grande spazio della *polis*, accanto al tempio e all'*agorà*; ma teatro e tempio sono le uniche costruzione che riceveranno sempre strutture geometriche armoniche e solenni, perché concepite con lo sguardo rivolto alla perfezione. È principalmente in queste strutture e nelle dinamiche che ospitano che si evocherà l'immagine di bellezza, non certo esauribile nella particolarità della singola cosa bella, ma asurgente all'idea universale di bellezza.

Il ritaglio di cosmo, ossia la città, *speculum* nel quale è riprodotto il cosmo stesso, ci riporta a un'idea di distacco da un ordine armonioso preconstituito e di sua ripetizione mimetica, che molti miti dei ritorni e delle ciclicità ci ricordano, mostrando tratti essenziali del culto che vi si dedica alla bellezza.

In primo luogo il distacco comporta tensioni legate alla percezione di una scissione radicale, che proprio nella bellezza cerca la sua ricomposizione. Non possiamo ignorare la presenza della cifra nascosta, che abbiamo definito nostalgia di un'unità (interiore) perduta. Ovviamente non la dobbiamo affatto leggere in chiavi romanticheggianti, come ci ha abituato a fare un nostro costume letterario. La nostalgia greca può essere definita come uno squarcio nell'oblio, che ci rende ignoto l'essere nella sua perfezione e che ci sospinge a ricercarlo. Il fascino della bellezza ce ne illumina l'intimità a noi sconosciuta. Questo genere profondo di nostalgia, è un νόστος (bisogno di una sorta di ri-

torno) senza oggetto specifico, è un intenso e spesso drammatico *desiderium sui* che si può sublimare nella bellezza, la quale si mostra, allora, come sublimazione della nostalgia di un tutto, di una completezza totale, cui anela il fondo dell'animo e che abita nelle zone più remote e performative dell'universo. La bellezza si fa in tal modo immagine di una meta assoluta, totalizzante, che non abbisogna di altro che di se stessa. Sotto questo profilo la bellezza è anche il veicolo che ci ricongiunge con quel λόγος βαθύς, di cui ci parla Eraclito, dove si incontrano in unica armonia tutti i contrari, ma dove nel contempo questa armonia è capace di mostrare tutti i suoi contrasti.

Possiamo dunque scorgere nella percezione greca della bellezza la nostalgia interiore del ricongiungimento cosmico col principio e insieme con quella fine, che non più ha bisogno di cercare altro da sé e fuori da sé e che altro non fa chiedere, perché quel ricongiungimento consegue l'equilibrio supremo del tutto. La bellezza femminile, la bellezza maschile, quella del corpo umano o quella geometrica del tempio, la bellezza degli dèi, quella degli oggetti materiali costruiti da una mano efestina, fino alla bellezza suprema delle idee eterne, sono altrettante espressioni particolari di quel ricongiungimento.

Nella dimensione della calofilia ritroviamo, dunque, l'idea di congiungimento di un principio e di una fine, secondo la visione di ciclicità che caratterizza la temporalità e la spazialità greca, nella quale è iscritta l'intera ciclicità della vita e del cosmo.

Ci è pervenuta una stupenda osservazione, risalente al pre-socratico Alcmeone di Crotona, nato verso la fine del VI sec. a. C, che molto invita ad essere meditata; dice che l'uomo muore perché non sa congiungere il principio con la fine, cioè perché è incapace di completarsi nella ciclicità, che appunto assicura la continuità perfetta, che altro non è che ripetizione del ciclo, o movimento che si riproduce². Per questo suo limite, potremmo aggiungere, l'uomo è costretto a nascere e morire. Qui la morte non significa la fine, ma l'effetto del mancato ricongiungimento col principio. Nella sua profondità possiamo perfino considerare l'affermazione di Alcmeone come l'unica che sia in grado di essere condivisa tanto dagli eleatici quanto dagli eraclitei; ma non è nemmeno priva di una forte prefigurazione di immagini spirituali escatologiche molto più tarde. L'ho qui richiamata, perché allude chiaramente alla completezza e alla perfezione, proprie della bellezza nella calofilia, che non ha principio né fine e che rimane sempre in eterno come essa è, similmente alla vita degli astri, nel loro incessante moto ciclico.

Se potessimo riassumere, nei limiti dovuti e per quanto abbia senso farlo,

² Il pensiero di Alcmeone, che ho ora citato, è reperibile in Aristotele, *Problemata*, 916a.

quanto si scorge nell'idea di bellezza che sommariamente si è cercato di mostrare, credo che tre concetti basilari ci possano far da guida a comprendere il suo mostrarsi nelle dimensioni della calofilia: la ciclicità del movimento cosmico fermata in un'immagine eternizzata, l'idea di perfezione, l'equilibrio armonico che riflette l'armonia del mondo. Quest'ultimo concetto ci richiama immediatamente la figura di Dike, la suprema bilancia delle cose e dell'universo, con forti similitudini in versione greca con la Maat egizia. Il perfetto equilibrio del tutto nelle sue perfette armonie si assimila coerentemente e in maniera compenetrata con la bellezza. In questo accostamento individuiamo anche quello classico tra bello e giusto, e quindi anche tra bello e buono, nel cui congiungimento si compie l'opera dell'amore, figura quest'ultima anch'essa di natura cosmica, che assumerà un ruolo sempre più determinante col maturare della civiltà ellenica. Si consolida e si coesenzia, così, la calofilia come via per la conoscenza dell'ordine cosmico, di cui troviamo le espressioni più esemplari nella filosofia neoplatonica.

Quanto ora approssimativamente illustrato si mantiene completamente nell'universo della calofilia. Ma, ragionando sulla bellezza, la stessa calofilia si avventura in una zona perigliosa, che trascende i confini, anche immaginari, del cosmo e che noi denominiamo il sublime. Lo pseudo-Longino l'ha additata, definendola come τὸ ὑψος, il punto più alto, il punto estremo³. Per lui si tratta di una manifestazione di una straordinaria levatura di nobiltà di sentire, capace di oltrepassare per la sua intensità i sensi stessi; è eccedenza in ogni direzione, che può perfino essere piacere del dolore, perché in essa non ha più significato nessuna distinzione. Ma quel τὸ ὑψος, il sublime, non è estraneo altresì al sentimento di pietà e di terrore, che Aristotele ritiene caratterizzare la tragedia. Non ci sono aggettivi che possano qualificare correttamente questa dimensione estrema, trans-sensoriale, della quale il *Del sublime* dello pseudo-Longino è considerato il primo testo dottrinale. Il sublime si situa alla soglia estrema, e gli è accostabile alcunché di simile al virgiliano *horrendus*, aggettivo che indica ciò che è dotato di fascino irresistibile e al tempo stesso sgomenta, sconvolge interamente i sensi; oppure potrebbe essere l'assoluta inconsistenza fino al ridicolo, giacché non conosce le vie di mezzo. *Entre le sublime et le ridicule il n'y a qu'un pas* suona un detto di successo. Vi emergono tutte le potenzialità di ogni armonia, ma al tempo stesso la potenza incontenibile e ingovernabile della ὕλη, nascosta nella natura; le energie iperuraniche e quelle subtelluriche vi si incontrano. Si va oltre ogni forma di bello, si può

³ Per una buona traduzione in lingua italiana, cf. Pseudo-Longino, *Il Sublime*, cura e traduz. Giovanni Lombardo, postfazione di Harold Bloom, Aesthetica, Palermo 1992.

perfino incontrare il demoniaco, si è in balia di in un sublime incontrollabilmente metamorfico⁴. Qui silenzio e contemplazione si fanno sgomento.

Rimanendo sempre nelle dimensioni della calofilia, le aperture al sublime possono perdere ogni nozione e sfociare in ambiti, nei quali si può indistintamente incontrare tanto il divino quanto il demoniaco, tanto il meraviglioso della luce superiore quanto il torbido sfolgorante della tenebra inferiore, senza che la coscienza sia nelle condizioni di distinguerli. Ma è pur vero che l'apertura ipersensoriale al sublime costituisce anche una realtà-limite, che possiede molti tratti di un altro genere di apertura del sentire, che si dischiude oltre gli stessi ordini superiori della natura. Si tratta di un'apertura che si presenta come una vera e propria rottura anche dell'ordine cosmico. Riconosciamo questa apertura-rottura, allorché si introdurrà – continuo a riferirmi al solo ambito della nostra cultura o civiltà, che piuttosto genericamente è venuto in uso definire occidentale – in seguito all'avvento di una visione, che avrà in sé i caratteri dell'esperienza ebraica e cristiana. Il diffondersi del cristianesimo introdurrà anche l'idea di creazione – *ex nihilo* per la tradizione prevalente o *in nihilo* per un'altra tradizione – sostanzialmente estranea alla concezione dell'universo praticata dal mondo classico.

Nel mondo classico la continuità ciclica e ininterrotta della natura non consentiva di immaginare quel genere di rottura dell'ordine cosmico, che è costituita dal principio creativo, il quale, ponendo un inizio del tutto comporta anche l'ammissione della fine o, meglio ancora, di una direzione verso cui muove il tempo e, quindi, introduce anche l'idea di un fine, dischiuso alla speculazione delle più svariate dottrine escatologiche.

Quanto qui intendo mettere in luce è che la *filocalia*, come altra faccia della *calofilia*, presuppone questa rottura dell'ordine cosmico che era pensato pre-stabilito nei suoi ritmi ciclici. Si tratta di un evento immane per la fantasia umana, compiuto ad opera della volontà o del gesto imperscrutabile del creatore, e quindi un vero e proprio capovolgimento dell'ordine cosmico. La sola calofilia non sa concepirlo, la filocalia invece sì.

La cultura ebraica ed ebraicizzante, penetrando nella tarda classicità anche in frammistione col cristianesimo e con una congerie di influenze eclettiche, sincretiche, gnostiche, orientaleggianti e variamente esoteriche, si diffonderanno nella cosmopoli ellenistica, alimentandosi di visioni neoplatoniche e di iniziazioni spesso settarie. A noi interessa soltanto mettere in evidenza il fatto che si fa determinante sulla nozione della bellezza, segnato dal superamento dell'idea della perfezione della simmetria e del geometrismo cosmico, che

⁴ Per un'apertura alle problematiche del sublime cf. B. Saint Girons, *Il sublime*, trad. italiana di Giovanna Colosi Russotti, Il Mulino, Bologna 2006.

dominava la concezione classica del mondo. Irrompe, cioè, la potenza del trans-simmetrico e dell'*asimmetria*, che a volte giunge a pervadere la vita di nuovi elementi di mistero.

Con riferimento più specifico alla sensibilità ebraizzante, è da porre in primo piano proprio l'intervento dell'asimmetrico e del suo reiterarsi, ossia di una dinamica costante, inarrestabile ed ispiratrice, che mostra ogni ordine pensabile, anche superiore, come provvisorio o incompleto o falsante e soggetto a dinamiche che ne infirmano sicurezze e stabilità. La verità si pone oltre ogni verità, e solo il perseguirla, con la consapevolezza non soltanto della sua irraggiungibilità, ma altresì della vanità di ogni suo conformarsi, può dare ragione della rottura dell'ordine simmetrico e perfetto nell'intero universo, del visibile e dell'invisibile.

Il dischiudersi asimmetrico dell'ordine cosmico prestabilito predispone ad un'apertura dello spirito al totalmente altro. Qualcosa di tal natura aveva avuto alcune prefigurazioni, evocate però per confutarle, dal pensiero di Melisso di Samo, che affermando l'assolutezza dell'eterno e dell'infinito negava all'essere ogni inizio ed ogni fine.

L'idea di creazione, che comporta una rottura iniziale e predispone gli eventi ad una continuità direzionata verso una fine o, meglio, verso un fine, suggerisce diverse visioni escatologiche e determina una svolta di enorme rilevanza esistenziale e dottrinale. Il mondo delle *metamorfosi*, come era concepito dalla tradizione classica, si distacca dalla ripetizione ciclica imposta dalla sua base cosmico-naturalistica e si risolve nel mondo della *metanoia*. La metanoia comporta la trasformazione, prima di tutto interiore, come mutamento di rotta che interrompe i ritmi ciclici, e quindi di percorso di vita, di senso delle cose e di finalità delle intenzioni, imprimendo insospettate direzioni al pensiero, al sentimento e all'azione. Il mutamento direzionale è propriamente una *conversio*. Cambiare il *versus* al proprio percorso, alla lettera "divertirsi" e "convertirsi", non significa più incontrarsi con un'identità o con più identità, come si manifesta nel metamorfismo classico, ma incontrarsi con le proprie profondità e col totalmente altro, il costantemente altro, in ultima analisi con l'assoluto Altro. L'esempio più intenso è certamente espresso dall'ascesi del mistico: in lui vive l'alterità e non l'identità e insieme l'identità nell'alterità, asimmetricamente rispetto ad ogni perfezione cosmicamente predefinita.

Il principio che segna e regge il passaggio è bene desumibile, per esempio, dagli *Esameroni*, i commenti patristici ai sei giorni della creazione, dei quali voglio qui ricordare soprattutto la versione di Basilio di Cesarea e di Ambrogio di Milano. Nitido è l'esordio di quest'ultimo, quando sostiene che i platonici (indicazione che per l'autore compendia l'intera cultura filosofica greca) ritenevano che a tutto precedessero le idee, poi seguisse il plasmatore del mondo e poi tutte le cose, mentre il cristianesimo pone all'inizio un creatore,

poi le idee e da queste il mondo. Così ragionando non preesiste alcun ordine cosmico, perché ogni ordine immaginabile deve essere a sua volta preceduto da un ordinatore. La perfezione è oltre ogni perfezione e anche la bellezza creazionale non può che essere oltre ogni bellezza. Del resto, senza ricorrere a queste fonti teologiche è intuibile immaginare che il bello abbia in sé sempre qualcosa di più o qualcosa di meno rispetto alla perfezione, ecceda e difetti, perché è indocile a qualsiasi modello, essendo esso potenziale e irraggiungibile modello: la sua inafferrabilità è sempre diversamente sorprendente. Ascoltiamo senza commenti il pensiero poetico col quale Rainer Maria Rilke definisce il bello: «das Schöne ist nichts / als des Schrecklichen Anfang, den wir noch grade ertragen, / und wir bewundern es so, weil es gelassen verschmäh, / uns zu zerstören»⁵.

L'asimmetrismo comporta nuovi equilibri nella ricerca della bellezza perfetta, che si spiritualizza sempre di più. La bellezza, in questa chiave, viene vissuta soltanto in maniera conforme alla visione superiore e supersostanziale, quindi supermorfica ai sensi umani, completamente dischiusa alla visione divina. A questo proposito il medioevo cristiano parlerà addirittura di *gustus et sapor Dei*, come insegna anche il Salmo XXXIII: *gustate il Signore*. A partire da Origene per arrivare a Sant'Ignazio si svilupperà altresì una specie di psicologia mistica, che educherà alla contemplazione della bellezza dell'anima e secondo l'anima, e che conoscerà, in casi estremi, punte di rapimenti e possessioni estatiche visionarie. Ma la lezione più pregnante sulla bellezza, in senso animico e cristianamente spirituale, è quella che si pone con la teologia dei Cappadoci e, in particolare, di Gregorio di Nissa. Qui si giunge a parlare di αἰσθησις οὐκ αἰσθησις, cioè di partecipazione soprasensibile dei sensi. Alla trasfigurazione dei sensi, che possono contemplare in maniera soprasensoriale, si accosterà l'idea di sensi specialmente aperti al mondo soprasensibile, ossia, in diretta analogia con la fisiologia umana, ai cinque sensi spirituali. Questa tesi verrà ripresa da Agostino, che scrive nelle *Confessioni* un famoso passo sulle sensazioni dell'amore per Dio, nel quale riporta esplicitamente i cinque sensi, ma rivolti a una bellezza non corporea, bensì prettamente animica⁶. Questa specie di fisiologia dell'anima troverà più tardi una vera e propria sistematica nella teoria dell'*effusio*

⁵ R. Maria Rilke, *Duineser Elegien*. Erste Elegie, 4-7: «Il bello non è che l'inizio tremendo, che noi riusciamo ancora a sostenere, e ci meravigliamo, perché tranquillamente disdegna di distruggerci» (*mia traduzione*).

⁶ «...amo quamdam lucem et quamdam vocem, et quemdam odorem et quemdam cibum et quemdam amplexum interioris hominis mei, ubi fulget animae meae, quod non capit locus, et ubi sonat, quod non rapit tempus, et ubi olet, quod non spargit flatus, et ubi sapit, quod non minuit edacitas, et ubi haeret, quod non divellit satietas. Hoc est quod amo, cum Deum meum amo». *Confessionum libri*, X, 6, 8.

animi, che occupa le pagine di Guglielmo di Saint-Thierry e di Bernardo di Chiaravalle, e che stabilisce una sorta di controcanto all'*infusio gratiae*, concetto ampiamente acquisito da molte dottrine. Si tratta di una teologia che, alla lettera, può essere definita estetica, e che l'ora citato Guglielmo affida, con un gioco di parole latine, all'*affectus animi* umano in corrispondenza unificante con l'*effectus gratiae* divino⁷. Gli esempi più vivi si ritrovano anche nello spirito e nelle realizzazioni architettoniche e ornamentali del mondo certosino.

Nell'ordine delle idee che vedono protagonista l'anima, è in sostanza l'anima stessa che deve riscoprire la propria bellezza, quella di ciò che non si vede, al di là quindi di ogni *eidōs*: si tratta di una disposizione a situarsi nell'identità dell'irrapresentabile e quindi letteralmente nell'*exstasis*, nel completamente "al di là di". Quanto possiamo sottolineare, almeno sulla base dell'esperienza cristiana, è che la visione teologica del mondo comporta un'assimilazione della calofilia nella filocalia, che soprattutto la teologia orientale – ma anche in occidente, e particolarmente col monachesimo certosino e cistercense – ha intensamente coltivato con la venerazione delle icone e con l'attribuzione di una assoluta centralità, nel mondo percepibile e nella vita spirituale, della bellezza-bene e bellezza-amore dell'*opus Dei*, ossia della liturgia.

Questi fondamenti storico-culturali sono indispensabili alla comprensione, non già direttamente del bello, ma almeno della rilevanza che gli viene attribuita e che dà ragione anche del suo manifestarsi da sé, della sua irripetibilità, che trascende spazio e tempo, che soprattutto non è assolutamente insegnabile né praticabile per regole astratte. Ecco perché i filosofi considerano il bello un trascendentale; e, così qualificato, lo rendono autonomo, autonomamente fondato, autonomamente significativo. È un concetto, questo, che assume una portata radicale soprattutto con l'affermarsi di una sensibilità sempre più secolarizzata, fino a giungere a produrre quell'estetismo profano, che ha tributato il suo culto alla bellezza nella pura sensorialità naturale e nella forza seduttrice del suo esprimersi, dove è la calofilia da assorbire completamente la filocalia, poiché l'amore e il bene non sono più belli in quanto amore e bene, ma sono amore e bene in quanto sono belli.

Non finiremmo più, a questo punto, di citare dottrine ed autori, che si moltiplicheranno particolarmente dopo l'individuazione addirittura di una disciplina a se stante applicata allo studio del bello, ossia l'estetica, della quale è riconosciuto iniziatore Alexander Gottlieb Baumgarten⁸. La continuità estetica

⁷ La tematica dei sensi è alquanto diffusa in diverse opere di Guglielmo di Saint-Thierry, ma per quanto attiene alla bellezza il suo testo più importante è l'*Expositio super "Cantica canticorum"*, scritto tra il 1136 e il 1137.

⁸ In realtà è con Baumgarten che compare per la prima volta il termine *aesthetica*,

tra naturale e divino che in contesti non secolarizzati era considerata inevitabile, diventa, in quelli secolarizzati, un prolungamento o una complementarità soggettiva della esperienza naturale e della conoscenza.

Qui il bello diventa a pieno titolo, come vogliono i filosofi, un trascendentale, comunque lo si voglia sistematicamente collocare. Possiamo scorgere in questa nozione – classica prima, poi romantica, infine decadentistica e vitalistica – come di per sé la secolarizzazione operi quella continuità estetica creazionale, che in precedenza era percepita tra natura e divino: ora è uomo e natura e sublimazione della natura. Da qui discende la qualità seduttiva, immanentemente ascetica, che in maniere sempre soggettive si manifesta nella partecipazione al bello. Ne avremo teorizzazioni soprattutto a partire dal settecento, quando la bellezza classica, esaltata da un Johann Joachim Winckelmann, si introietterà negli spiriti, come si legge, per esempio, in un Karl Philipp Moritz, che sostiene l'impossibilità di fare del bello un oggetto di pensiero⁹. È questo un tema che ci pone di fronte ad approfondite comparazioni col bello concepito dal rinascimento italiano, ma non entrerà, come promesso, in disquisizioni di estetica.

Mi avvio invece alla conclusione. Si è detto che il bello non ha regole ed è irripetibile. Ripetibile è solo quanto si rifa ad un modello, ma in tal caso le ripetizioni non sono il bello, ma soltanto sue imitazioni; anche se il modello fosse da definire bello, le sue ripetizioni non appartenerebbero al bello, ma sarebbero soltanto copie del bello, sue repliche, prive di quell'autonomia, di quell'eccezionalità e di quell'esclusività che sono proprietà indispensabili alla nozione di bello. Se nel bello si rinvengono regole, esse sono irreplicabili, perché le sue non possono essere regole astratte o formali, che sono invece regole ripetibili. Il bello è sempre vitale, ispiratore, spalancante orizzonti sconosciuti, manifestazione di meraviglia. Anche la bellezza artistica, si noti, non ha regole, anche se al tempo stesso, se veramente è arte, non le trasgredisce; semmai, le detta, le trasforma, le svela. Applicare regole è un comportamento tecnico e un tecnico potrebbe perfino essere maestro di regole del bello, ma per ciò stesso non creatore della bellezza di un'opera d'arte. Si pensi all'opera d'arte composta dal professore di pittura, di musica, di scultura o architettura solo in quanto professore, ossia nella veste di conoscitore e di applicatore di regole: la sua potrà anche essere un'opera d'arte, ma lo sarà soltanto in quanto il suo autore è realmente un'artista, e non soltanto un professore d'arte.

Questa osservazione ci aiuta a comprendere il principio molto preciso, per

che più tardi rappresenterà la scienza del bello, in una dissertazione scritta nel 1735, intitolata *Meditationes philosophicae de nonnullis ad poëma pertinentibus*.

⁹ Cf. k. P. Moritz, *Scritti di estetica*, trad. it. a cura di P. D'Angelo, Aesthetica, Palermo 1990, *passim*.

il quale il bello è *inimitabile*, ma è *esemplare*. Esempolare significa dotato di forza ispirativa, capace di emanare energie patiche e di trasfondere potenziale immaginativo; vuol dire presenza di forze trasfiguratrici e apertura della mente e dello spirito verso orizzonti sconosciuti e ineluttabilmente avvincenti. È apertura all'assolutamente degno di meraviglia, che contiene fascino e seduzione. Il bello, se tale è, si impossessa di noi, allo stesso modo con cui l'arte, se è tale, si impossessa dell'artista, e non viceversa. Si tratta di quella possessione che nei toni più alti predispone al sublime. Di possessione, infatti, si tratta, di appropriazione; e la radice di "avere" è presente nella parola tedesca con cui traduciamo l'italiano "sublime": *das Erhabene*¹⁰.

La domanda che si sottende è: può la possessione, può il potere seduttivo del bello condurre al non bene? In altri termini, quanto abbiamo espresso nel senso della calofilia e della filocalia può anche manifestarsi – non stiamo facendo giochi di parole – come filocachia o cacofilia? Qui dovremmo forse rimanere nell'ordine del sublime più che del bello in sé, perché l'abissalità del sublime può trascinare ovunque, laddove ogni giudizio viene inesorabilmente trasceso, laddove estetico e morale sono un tutt'uno indifferente, laddove quanto è morale o immorale non apporta mai distinzioni nel e del bello. A questo ci spinge la calofilia. Quando però la calofilia si trasfonde nella filocalia, allora anche il sublime si imporrà non solo come bellezza sublimata, ma come bellezza che si sublima nel bene e contestualmente come bene che si sublima nella bellezza.

Proprio l'etimo del termine italiano "bello", ci invita a recepire questa convergenza unificante di bello e di bene. L'espressione originaria di "bello" è fatta infatti derivare dal vocabolo *benlus*. Questo termine del volgare ci suggerisce la rifusione della stessa radice di "bene", esprimendone l'estensione insieme rappresentativa e partecipata. Al nostro orecchio suonerebbe come l'attribuzione della natura di bene a qualcosa che si è fatto anche bello; ma altresì ci dà l'idea di bene che si è fatto esemplare in forme superiori al suo darsi, e quindi in questo senso definibili belle. Nella parola *benlus* possiamo anche individuare l'ispirazione di una sorta di garanzia del bene, se pensiamo a una particolare sollecitazione che ci proviene dal bello: quella di non compiere gesti che offendono il buono e il giusto (gesti immorali o "brutti" gesti), semplicemente perché lederebbero quel senso estetico che, a buon titolo, si accompagna con la dignità umana e che di questa sa preservare l'immagine.

Da una parte la bellezza isola, perché sembra scacciare, eliminare ogni altro da sé, ma questa condizione non va confusa con quella autoreferente del nar-

¹⁰ In tedesco si usa anche il lemma alla latina *Sublim*, come per esempio si trova in molti autori, ma è concetto quasi operativo e alchemico, che può in contesti estetici investirsi di coloriture leggermente enfaticamente sfalsanti.

cisista, bensì è del sedotto, dell'affascinato dal bello che lo invade. Il bello isola, perché rapisce l'animo e i sensi in maniera esclusiva e incomunicabile, e perciò, paradossalmente, genera una sensazione di inclusività in una totalità pervasiva. È uno stato in cui si esperisce l'unicità, e con questa si coniuga il sentimento di solitudine per l'esclusività di tale esperienza. Tuttavia su tale forma di isolamento si innesta anche il bisogno di dividerne l'energia, perché è energia patica esuberante, pur se a volte penetra in noi molto sottilmente e non per folgorazione, e perché satura la capacità di contenerla e di elaborarla interiormente. Può altresì crescere dentro di noi tanto il bisogno di gridarla, quanto quello di poterla tacere insieme ad altri, quasi a dover scaricare gli eccessi emozionali che essa infonde.

Da un'altra parte, non si deve trascurare l'importante ruolo sociale rivestito dal senso estetico. È vero che di fronte alla bellezza si può solo tacere e contemplare, ma è altrettanto vero che tale tacere e contemplare significa anche coltivare lo spirito. I certosini ci hanno insegnato molto in proposito: la bellezza disciplina lo spirito e la bellezza, che si coltiva anche nelle cose materiali e nei manufatti, che si vedono, è un esercizio rivolto alla bellezza superiore delle cose immateriali, che non si vedono. Qui si fa complice la nostra autoco-scienza proiettiva, in cui agiscono le forze dell'immaginazione e dell'ispirazione. Non si tratta solo del bello, di cui ci amiamo circondare o che orna ed illustra il contesto ambientale – bello che, esteticamente curato, raffina sensi e comportamenti – ma anche del contesto etico più interiore che, coltivato dal bello, permette l'elevazione dei sentimenti, e da qui indirettamente altresì del tono civile. In generale, dobbiamo certo riconoscere, la bellezza è educativa e nobilita l'ambiente sociale che sa riconoscerla e coltivarla, raffina in tutti i sensi le relazioni umane. Il culto del bello, infatti, aiuta a tenere a distanza la volgarità, la grossolanità, la prepotenza, la bassezza degli intenti; ci si può sentire impediti, infatti, di commettere certe scorrettezze non solo per non trasgredire un dovere morale, ma semplicemente perché percepiamo che quei comportamenti sono squallidamente antiestetici.

Cerco di concludere, per così dire, "in bellezza". Nel formulare il suo *Erhabene* Kant ha pronunciato la famosissima frase: "il cielo stellato sopra di me e la legge morale dentro di me". Più volte mi sono sentito di capovolgerne completamente il contenuto e di dire: "il cielo stellato dentro di me e la legge morale a lato". Mi convince di più questa seconda formulazione, che mi stimola altresì ad interpretare quanto della bellezza sia confacente con gli "universali fantastici", dei quali ci ricorda Giambattista Vico, capaci di generare anche quel bello estetico, che produce la più vera e profonda metanoia dello spirito.

Il lato estetico del ius e i subsidiaria remedia di Leibniz tra diritto romano e tradizione romanistica

di Osvaldo Sacchi

«Questo sarà altro grande lavoro di questa Scienza:
di ritrovarne i motivi del vero, il quale,
col volger degli anni e col cangiare delle lingue e costumi,
ci pervenne ricoverto di falso»
[G. Vico, *La Scienza Nuova Seconda giusta l'edizione del 1744*]

1. Premessa

Nel volume precedente di *Antigone* ho scritto che la “Grande Bellezza” del diritto romano (classico) consista non solo nell’aver posto i *fundamenta* della scienza giuridica intesi in un’ottica quantitativa (*personae, res, actiones*, successioni, contratti, obbligazioni ecc.), ma anche in qualcosa che sul piano della qualità (non oso dire dell’ontologia giuridica) è molto più importante: l’invenzione di un metodo giuridico di spessore scientifico e dalla portata universale¹. Originatosi per temperare il diritto della forza, l’esperimento del *ius* si è trasformato nel tempo in un laboratorio per esprimere la forza del diritto. Esso è diventato a distanza di secoli, checché se ne dica, materia per menti raffinate e dall’altissimo valore formativo.

Come definire se non come una “Grande Bellezza” il dibattito di giuristi e giureconsulti, ad esempio, impegnatosi sul modo di risolvere i *casi perplexi* che sono ipotesi processuali *reali* e *documentate* in cui entrambe le parti risultano avere ragione in fatto e in diritto? Non sto parlando di astruserie filosofiche, ma di situazioni concrete che mettono a nudo l’insipienza della Legge a risolvere da sola il problema del giuridico².

¹ Vd. O. Sacchi, *La “Grande Bellezza” del diritto romano: l’ars boni et aequi di Ulpiano e la prospettiva estetica del diritto*, in G. Limone (a cura di), *Ars boni et aequi. Il diritto fra scienza, arte, equità e tecnica. L’era di Antigone. 9. Quaderni del Dipartimento di Scienze politiche “Jean Monnet” dell’Università degli Studi della Campania* Luigi Vanvitelli, Milano FrancoAngeli 2016, pp. 65-94.

² Parlo di situazioni ben note agli specialisti: il caso di Protagora ed Evatlo; quello della serva Arescusa; le disposizioni circolari incompatibili o identiche; il concorso perplesso in materia di libertà e tutela; i casi perplessi nel concorso su un bene indivisibile o divisibile; il concorso tra creditori; il concorso tra dote e ipoteche; il concorso

Di tutto ciò si è già occupato Leibniz nella sua ricerca di dottorato (ora agevolmente accessibile in un'ottima edizione curata da Carmelo M. De Iuliis³) dove tratta dei *casi perplexi* (di cui mi sono occupato già in altra sede⁴) e dei cd. *subsidiaria remedia* che vengono in rilievo quando l'applicazione della Legge appare inefficace perché contraria a un sentimento di giustizia che rende impossibile la decisione.

Sono le ipotesi del *non liquet*, della sorte, dell'arbitrio del giudice regolato e della questione del limite fino a cui può spingersi un giudice quando deve decidere *pro amico*. Tutte queste fattispecie pongono la seguente domanda: come si può accettare l'esistenza di una dimensione del giuridico così anomala rispetto a un sistema che si vorrebbe, se non completo, almeno totalmente regolato dalla Legge? Di questo mi occuperò in particolare nella seconda parte di questo lavoro.

2. Il lato estetico del diritto

Prima vorrei chiarire in che senso ritengo sia possibile riconoscere un lato estetico del diritto e perché tale riconoscimento sia necessario per dare completezza a ogni sistema giuridico che si pretenda completo.

Per la mentalità antica anche il tema del giuridico aveva un lato estetico. Nel numero precedente di *Antigone* ho discusso delle *elegantiae iuris* che un giurista di rango come Ulpiano, evidentemente attento anche agli aspetti estetici del diritto (ma l'uso è attestato anche in altri giuristi come Gaio, Pomponio e Marciano), enfatizzò tutte le volte che una soluzione giuridica gli apparisse particolarmente innovativa rispetto alle regole consolidate⁵.

Ho evidenziato anche come l'espressione *elegantiter* usata da Ulpiano in D. 1.1.1pr. (come le altre decine rinvenibili nei *Digesta* di Giustiniano) non sia da interpretare soltanto come un modo di dire, ma come uno stilema usato per

perplesso all'eredità *ab intestato*. Su tutto vd. *Infra*, ora O. Sacchi, *La regula iuris e i casi perplexi di Leibniz: algoritmo di buona decisione o presidio di verità nel diritto?*, in *RIDA* 63, 2016, pp. 113-144.

³ C.M. de Iuliis, *I casi perpleksi. Il metodo geometrico e la topica*, in G.W. von Leibniz, *I casi perpleksi in diritto (De casibus perplexis in iure)*, saggio introduttivo, traduzione e note di Carmelo Massimo de Iuliis, Milano 2014, p. XVIII-158 (da qui in poi citato come *De casibus* più il paragrafo indicato a numeri romani; più la pagina di riferimento in numeri arabi preceduta da nome del curatore in parentesi tonde).

⁴ Vd. per questo Sacchi, *La regula iuris e i casi perplexi di Leibniz: algoritmo di buona decisione o presidio di verità nel diritto?*, cit., pp. 113-144.

⁵ Sacchi, *La "Grande Bellezza"* cit., 70-74.

esprimere un giudizio anche estetico sulla sostanza epistemica della soluzione offerta dal giurista destinatario dell'apprezzamento⁶.

Preso dal *thaumazein* che solo una verità scientifica ben formulata può suscitare nello studioso, il giurista premiava così un uso anomalista del metodo giuridico⁷. Detto questo da un giurista che aveva definito “bella” (*elegantier*) la definizione di Celso figlio del *ius* come *ars boni et aequi* (D. 1.1.1pr.) e che considerava buon giurista chi fosse in grado di accedere alla “vera” e non “*simulata*” filosofia (D. 1.1.1.1) è molto significativo.

La vera questione è capire se (e come) sia possibile giustificare filosoficamente l'esistenza di un lato estetico del diritto. Tutto dipende da quanto siamo disposti a staccarci dalla concezione moderna (e medievale) di un'estetica che esclude, senza nessuna eccezione, che la scienza giuridica possa in qualche modo considerarsi come una forma di arte⁸.

Eppure un'operetta perduta di Cicerone s'intitolava proprio *De iure civili in*

⁶ Vd. Sacchi, *La “Grande Bellezza”* cit., 74 e *passim*. In questa direzione concordano M. Philonenko, *Elegantia*, in *Studi in onore di Pietro De Francisci*, II, Giuffrè, Milano 1956, pp. 515-526, spec. p. 515 ss. e G. Sciascia, *Elegantiae iuris*, in *BIDR*, n.s. voll. IX e XI=LI e LII, 1948, pp. 372-392, in part. p. 391. Non deve fare ombra Gell. 11.2.1-6 che riferisce di un uso antico di *elegantia* in senso di riprovazione (*in vitio ponebatur*). Fa testo l'evoluzione della parola da cui l'avverbio che già in epoca Ciceroniana comincia a essere impiegata in modo tecnico per qualificare un'abilità che si caratterizzava non in senso di riprovazione né di elogio (11.2.4): *Postea “elegans” reprehendi quidem desiit, sed laude nulla dignabatur, nisi cuius elegantia erat moderatissima. Sic M. Tullius L. Crasso et Q. Scaevolae non meram elegantiam, sed multa parsimonia mixtam laudi dedit: “Crassus” inquit “erat parcissimus elegantium, Scaevola parcorum elegantissimus”*. Del resto Hans Rubenbauer che ha redatto la voce del *T.I.L.* indica come possibili sinonimi di *elegans* riferito all'esercizio di un arte (*in artem exercenda*) *artificiosus, concinnus, eruditus, facetus, festivus, incorruptus, ingeniosus, ornatus, perfectus, politus, pulcher, sublimis, subtilis, tersus, venustus, urbanus*. Si vd. ancora Sciascia, *Elegantiae iuris*, p. 373.

⁷ Su questo tema abbastanza complesso mi permetto di rinviare ancora a O. Sacchi, *L'ars hermenēumatis dei giuristi romani tra propensione analogista e anomalista nel diritto*, in I. Piro (a cura di), *Scritti per Alessandro Corbino* 6, Libellula, Tricase (LE) 2016, 381-426 e O. Sacchi, *Dalla “regula” come ordine all'ordine come regola. Analogisti e anomalisti alla ricerca del “vero” nel metodo scientifico: qualche riflessione a margine del De architectura di Vitruvio*, in *Scholion. Stiftung Bibliothek Werner Oechslin* 10, Schwabe Verlag, Basel 2016, pp. 91-119.

⁸ Valga per tutti il memorabile trattato di W. Tatarkiewicz, *Storia dell'estetica. 1. L'estetica antica*, pp. X-398; *2. L'estetica medievale*, Einaudi, Torino 1979, pp. VI-392; *3. L'estetica moderna*, Einaudi, Torino 1980, pp. XII-589.

*artem redigendo*⁹. Pur non escludendo che in tal caso la parola *ars* sia stata impiegata nel senso ellenistico di “trattato” o “manuale” come in *Rhet. ad Her.* 1.2.3 (*ars est praeceptio, quae dat certam viam rationemque dicendi*) e *de or.* 2.64 (*in artibus rhetorum*), la circostanza deve far riflettere. La stessa valutazione didascalico-moralistica dell’arte tornata in voga nel Rinascimento trovava per certo il suo antesignano in Orazio¹⁰.

In ogni caso non si può discutere quanto si legge in D. 1.1.1pr. (Ulp. 1 *inst.*): *Iuri operam daturum prius nosse oportet, unde nomen iuris descendat. est autem a iustitia appellatum: nam, ut eleganter celsus definit, ius est ars boni et aequi*. Pur concedendo che la parola latina *ars* sia un sinonimo di *techne* (in altra sede ho dimostrato però che anche questo luogo comune della storiografia specialistica e non sia da rivedere¹¹), non v’è dubbio che i giuristi romani, all’apice del loro periodo migliore, videro la *scientia* del *ius* come un’*ars* del *bonum* e dell’*aequum*¹².

Molto in breve si può dire che il bello e il giusto (e quindi anche il *ius* che doveva tendere al giusto) per l’idea di scienza elaborata dall’ellenismo greco-romano, così come per la concezione antica di arte, erano facce della stessa medaglia. Lo si vede in Diogene Laerzio che stacca una citazione dall’opera *Del bello* di Crisippo dove il filosofo afferma che il diritto, come la legge e la retta ragione, esistono per natura e non per convenzione¹³.

Il concetto antico (platonico) di arte come imitazione (*mimesis*) mette quindi in luce, e in modo inaggrabile, il suo carattere di eteronimia, cioè la sua attitudine a fondersi per *anánke* (cioè necessità¹⁴) con altre dimensioni dello spirito che appartengono al mondo della morale, della religione, della politica,

⁹ Gell. 1.22.7; Char. 175 18b.; Quint. *inst. or.* 12.3.10. Sul *De iure civili in artem redigendo* ciceroniano si vd. M. Bretone, *Pomponio lettore di Cicerone*, in: *Tecniche e ideologie dei giuristi romani*², Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1982, pp. 277-283.

¹⁰ Tatarkiewicz, *Storia dell’estetica*. 3. *L’estetica moderna* cit., p. 23.

¹¹ Cfr. Sacchi, *La “Grande Bellezza”* cit., p. 78-82.

¹² Per una bibliografia minima vd. Sacchi, *La “Grande Bellezza”* cit., p. 70, ntt. 23 e 24.

¹³ Diog. Laert. VII.128: «Il diritto esiste per natura, non per convenzione; così anche la legge e la retta ragione, come sostiene Crisippo nell’opera *Del bello*». Trad. it. di M. Gigante da Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi*, in 2 voll., Roma-Bari 1987, pp. 273-288 che si cita da Ario Didimo, Diogene Laerzio, *Etica stoica*, a cura di C. Natali, Editori Laterza, Roma-Bari 1999, p. 101.

¹⁴ Per “necessità” si deve qui intendere non il senso di “costrizione” come quando agisce il fato, bensì (vd. Arist. *Met.* 1064b,30) “ciò che si usa nelle dimostrazioni logiche”, ossia ciò che tiene insieme l’argomentazione logica.

dell'economia, della retorica e io aggiungerei anche del diritto¹⁵.

Sulla poetica dell'imitazione si cimentarono anche i giuristi romani se è vero che elaborarono un metodo (appunto l'*ars hermenēumatis*) per cercare una verità nel diritto che fosse conforme alla natura (vd. la polemica tra analogisti e anomalisti¹⁶). Questa tipologia di mimesi applicata alla retorica e al diritto non presumeva che l'arte avesse come suo fine solo la generazione *della* bellezza, ma, come dice Platone, era sufficiente che questa si generasse *nella* bellezza: "l'amore non è *per* il bello come si pensa, ma per la generazione e per il parto *nel* bello"¹⁷.

Per la poetica dell'imitazione, un'opera si poteva dire quindi riuscita quando questa aveva sì, una sua coerenza formale, ma anche quando questa fosse adatta a un uso non solamente artistico come in senso moderno (ossia solo ludico, patico o edonistico), bensì funzionale (o utile) da un punto di vista culturale, religioso, economico, etico e quindi anche giuridico.

Se andiamo al primo libro del Digesto di Giustiniano troviamo il giurista Paolo che afferma che uno dei molti modi di dire il *ius* è quando è *ius naturale*, ossia *aequum et bonum*¹⁸. Niente quindi di più radicalmente lontano dall'impostazione dei sofisti di tutte le scuole per cui la legge di natura non avrebbe alcuna validità¹⁹.

Ecco allora cosa si può intendere per estetica del diritto. La buona mimesi per gli antichi riusciva a generare *nella* bellezza e quando questo capitava era capace di aderire veramente al paradigma fino a scomparire in esso. Questo accadeva quando l'artista o il saggio artefice (anche giurista) generavano partecipazione (la *metessi* platonica)²⁰.

Si pensi al convincimento condiviso che portava i giuristi romani ad elabora-

¹⁵ Così, senza fare riferimento al diritto, Carchia, *L'estetica antica*, p. VII.

¹⁶ Cfr. Sacchi, *Dalla "regula" come ordine all'ordine come regola. Analogisti e anomalisti alla ricerca del "vero" nel metodo scientifico* cit., pp. 91-119.

¹⁷ Plato *Simposio* 206d-e: «Le cose che si trovano su un piano privo di proporzione non è possibile che si generino, il bello invece è armonico. Moira dunque e Ilizia sono la bellezza per la generazione. Perciò quando il gravido si tiene vicino al bello, è sereno, pieno di letizia, si rallegra, partorisce e genera, ma trattenendo la gravidanza sopporta a fatica. Di qui deriva in chi è in stato di gravidanza ed è pregno quell'incontenibile ardore per il bello, [206e] perché solleva dalle grandi doglie chi lo possiede. L'amore dunque, Socrate, non è per il bello come tu pensi», disse. «Ma per cosa dunque?», «Per la generazione e per il parto nel bello».

¹⁸ D. 1.1.11.

¹⁹ McIlwain, *La concezione antica della Costituzione*, p. 51.

²⁰ Carchia, *L'estetica antica*, p. X che cita H. Blumemberg, *La realtà in cui viviamo* (1981), Feltrinelli, Milano 1987.

re una *regula iuris* che diventava norma. Anzi, quando questa riusciva a farsi apprezzare per un carattere di novità rispetto alla dottrina consolidata (in senso dunque anomalista), essa veniva particolarmente apprezzata e definita *elegant*. E non è tutto perché per il pensiero stoico giustizia era *species* del bello²¹. Ancora: «Per gli Stoici solo il bello è buono: così infatti sostengono Ecatone nel terzo libro *Dei beni* e Crisippo nell'opera *Del bello*. Tale è la virtù e ciò che partecipa della virtù, ciò che equivale ad affermare che ogni bene è bello e che il termine 'bello' ha lo stesso significato del termine 'bene', perché l'uno è uguale all'altro. In quanto è bene è bello; ma è bello, dunque è anche bene»²².

Sul punto Władysław Tatarkiewicz è molto preciso: l'enunciazione per cui bellezza e bontà sono simili e interdipendenti derivava dalla credenza che bellezza e bontà dipendessero entrambe dalla perfezione²³. Ecco come si giustifica allora l'inclusione anche del giurista "elegante" tra coloro che potevano diventare artisti o "saggi artefici" del buono e del bello.

Troviamo conferma di questo ancora in altre due testimonianze tratte dalle *Leggi* di Platone. Nella prima il filosofo afferma che «anche all'apprendimento si accompagna una certa gioia, e cioè il piacere, ma il suo valore, la sua utilità, e ciò che in esso è bello e buono, gli deriva compiutamente dalla verità»²⁴. Nella seconda ai tragedi che chiedono di rappresentare le loro opere nella una costituenda colonia cretese dei Magneti, i nomoteti rispondono:

Plato *Leggi* 817b: «Ospiti nobilissimi, noi stessi siamo poeti di una tragedia che, nei limiti del possibile, è la più bella e la più nobile: tutta la nostra costituzione politica si è formata sull'imitazione della vita più bella e più nobile, e in questo noi diciamo che consiste in realtà la tragedia più vera. Poeti siete voi, poeti lo siamo anche noi, poeti della stessa materia, vostri rivali nell'arte, vostri antagonisti nel comporre il dramma più bello che soltanto la vera legge può per natura compiere, come noi ora speriamo»²⁵.

Questa enorme eredità, dissipata dal pensiero medievale e moderno, poggiava su una serie di enunciazioni, via via andate perdute, che traevano la loro ragion d'essere nel pensiero estetico antico.

²¹ Diog. Laert. VII 100 (trad. it. Gigante p. 89): «Del bello le specie sono quattro: giustizia, forza, ordine e scienza: infatti è nell'ambito di queste cose che si compiono le azioni belle».

²² Diog. Laert. VII 101 (trad. it. Gigante p. 89 s.).

²³ Tatarkiewicz, *Storia dell'estetica* cit., 18. Questo tipo di concezione estetica traeva origine dalla Metafisica di Platone, assumendo poi connotazioni teologiche solo con lo Pseudo-Dionigi, per poi essere recepita così dalla scolastica medievale.

²⁴ Plato, *Leggi* 667c.

²⁵ La trad. it. è di E. Pegone, in Platone, *Le opere*, V, a cura di E.V. Maltese, Newton Compton, Roma 2005², p. 369.

Fra le molte si può menzionare: a) l'idea che l'arte sarebbe stata una specie di conoscenza o scienza (*scientia*); b) l'enunciazione per cui il bello sarebbe consistito nella disposizione appropriata delle parti e quindi che anche un lavoro manuale può essere bello, e che quindi non si dovesse fare differenza tra lavori manuali, tecnologia e scienza; c) quella per cui l'arte esige la verità²⁶. È significativo che Tatarkiewicz annoveri tali proposizioni nella categoria di quelle enunciazioni dell'estetica medievale che sono rimaste estranee alla mentalità moderna e che non vennero desunte dalla metafisica antica²⁷.

Il carattere pratico di tali enunciazioni alimentò però il consolidarsi nel pensiero antico dell'importante concezione estetica del "bello funzionale" che appare documentata già nella posizione dei sofisti²⁸, ma giunse a maturazione con la teoria stoica del *telos* applicata alle forme giuridiche, dove l'utile non era l'egoismo distaccato di Epicuro, ma una mescolanza tra finalismo stoico (*telos*) e senso del giuridico romano²⁹.

Il tutto trae origine da Pitagora a cui si riconduce la celebre triade del vero, del bello e del buono; ed è pitagorica anche la rappresentazione geometrica della migliore costituzione con un triangolo rettangolo scaleno.

Per quanto attiene alla triade del vero del bello e del buono, la bellezza era data secondo Pitagora dalla proporzione o relazione ordinata tra le parti di un insieme: «ordine e proporzione sono belli e utili, mentre disordine e mancanza di proporzione sono brutti e inutili» (fr. D 4 D)³⁰. Se il mondo è regolato da leggi che l'intelletto e i sensi possono cogliere, queste leggi non possono che essere nello stesso tempo belle e vere, ossia basate su misure calcolabili, armoniche e simmetriche. Pertanto secondo tale concezione, ciò che era vero era da ritenere anche bello, ma insieme anche giusto e buono³¹.

Anche per il rapporto dell'artista col *bonum* dobbiamo risalire a Pitagora perché i pitagorici trovavano nella bellezza una dimensione di libertà che

²⁶ Tatarkiewicz, *Storia dell'estetica* cit., p. 19.

²⁷ Ivi, 18-19.

²⁸ Si deve fare riferimento all'*Ippia maggiore* di Platone e al Socrate di Senofonte, dove viene formulato il celebre paradosso secondo cui può essere bella anche una patumiera, se adatta allo scopo; mentre può non esserlo anche uno scudo d'oro, se pesante e inadatto allo scopo: Sen. *mem.* III.8.4: «Se, dunque, una cosa ben si adatta a un fine, rispetto a questo è bella e buona, brutta e cattiva in caso contrario». Così R. Bodei, *Le forme del bello*, il Mulino, Bologna 1995, 46.

²⁹ Cfr. per questo O. Sacchi, *Pitagorismo, stoa e diritto commerciale romano nei secoli IV-I a.C.* (seconda parte), in *Ius Antiquum-Drevnee Pravo* 1 (31), Mockba 2015, pp. 53-98, spec. pp. 87-95.

³⁰ Traggo ancora da Bodei, *Le forme del bello* cit., p. 19.

³¹ Ivi, 24.

l'avvicinava al bene. Ho già scritto di come Filolao nel V sec. a.C. formulò un'idea di bellezza come rivelazione di ordine, di proporzione (o analogia) e di armonia³². In un *kosmos* che altrimenti restava assoggettato solo al caso e all'entropia, l'artista, innamorato della bellezza del mondo, poteva allora trasformare la sua esperienza di ricerca nell'immagine stessa del bene a condizione però che possedesse la chiave dell'armonia. Per i pitagorici la mimesi artistica era insomma partecipazione e consenso all'ordine del mondo o *kosmos*, in questo senso allora la contemplazione del bello e la sua imitazione artistica diventavano operazioni di "giustizia" in senso tecnico.

Il buono e il bello, infine, in quanto retti dalla giusta misura, secondo i pitagorici, sarebbero stati caratterizzati da un equilibrio complessivo dato dalla medietà stabilita dalle esatte leggi della virtù³³. Ciò troverebbe corrispondenza nel diritto in un celebre frammento dell'*Enchiridion* di Pomponio riportato da Giustiniano, posto che in questo si possa emendare *melius* in *medium* (sul punto dovrò tuttavia ritornare in altra sede)³⁴.

3. La nozione di giustizia: l'*orthos nomos* pitagorico

Il contributo più importante dato dal pitagorismo al progresso della scienza giuridica riguarda però l'idea di giustizia. A parte il dato strutturale per cui l'enunciazione verbale (i *concepta verba*³⁵) nella pratica giuridica arcaica

³² Filol. frgm. 6: «Le cose che non sono né di uguale specie né di uguale natura né di uguale livello, hanno bisogno di essere chiuse insieme sotto chiave da un'armonia capace di mantenerle in un ordine universale». Cfr. Sacchi, *La "Grande Bellezza"* cit., p. 89.

³³ Diog. Laert. 8.24. Bodei, *Le forme del bello* cit., p. 24.

³⁴ D. 1.2.2.13 (*liber sing. ench.*): *Post hoc dein de auctorum successione dicemus, quod constare non potest ius, nisi sit aliquis iuris peritus, per quem possit cottidie in melius produci.* Sull'*Enchiridion* di Pomponio vd. M. Bretone, *Motivi ideologici dell'Enchiridion di Pomponio*, in *Labeo* 11, 1964, pp. 7-35; Id., *Linee dell'Enchiridion di Pomponio*, Giappichelli, Torino rist. 1974; Id., *Tecniche e ideologie dei giuristi romani*, Edizioni Scientifiche Italiane, 2^a ed., Napoli 1982, pp. 209-254; D. Nörr, *Pomponius oder Zum Geschichtsverständnis der römischen Juristen*, in *ANRW.* 2.15, 1976, pp. 497 ss.; M. Talamanca, *Per una storia della giurisprudenza romana*, in *BIDR.* 80, 1977, pp. 265 ss.; F. Wieacker, *Juristen und Jurisprudenz im Prinzipat*, in *ZSS.* 94, 1977, pp. 325 ss.

³⁵ Cicerone definiva le XII tavole un *carmen* necessario (*de leg.* 2,148) e tra le norme di questa legge troviamo quella di cui in Tab. 6,1 per cui *cum nexum faciet mancipiumque, uti lingua nuncupassit, ita ius esto.* Da questo si evince che per le XII tavole il rapporto di vendita fosse governato dalle *nuncupationes* compiute nella man-

aveva l'andamento cantilenante tipico dei *carmina* pitagorici³⁶, l'idea che il mancato rispetto del giuramento fosse sentito come una violazione della *pax deorum*, rievoca indubitabilmente l'idea di *harmonia* della dottrina pitagorica³⁷. L'idea della proporzione (in greco *analoghía*) come metafora della giustizia è infatti uno dei più antichi *topoi* pitagorici³⁸.

È sempre Giamblico a dirci come Pitagora usasse descrivere la sua idea di giustizia: «per sua natura limitata, omogenea e commensurabile, pur dovendo operare in ciò che è ineguale, incommensurabile e illimitato»³⁹. E lo fece, come detto, paragonando la giustizia al *triangolo rettangolo scaleno*, una forma

cipatio. Si vd. per questo R. Fiori, *Bonus vir. Politica filosofia retorica e diritto nel de officiis di Cicerone*, Jovene editore, Napoli 2011, p. 319.

³⁶ Liv. 1.26.6; 5.41.3; 10.38.10. Questa forse la ragione per cui tali recitazioni venivano dette anche *verba concepta*: Varro *l.L.* 7.8; Fest. sv. *Praeiurationes* (L. 250,18). Anche *verba certa*: Varro *l.L.* 6.7.53; Cic. *de nat. deor.* 2.10; Fest. sv. *Fanum* (L. 78,6-7); sv. *Minora templa* (L. 146,12-17); o *sollemnia*: Cic. *de domo* 122;123;141; Liv. 38.48.14; Sen. *epist.* 67,9; Sen. *Cons. ad Marc.* (*Dial.* 6) 13,1. Le parole stesse venivano messe assieme secondo un ordine preciso: Plaut. *Bacch.* 1028; Plaut. *Pseud.* 352; Petr. *sat.* 113. A causa della loro enunciazione cadenzata, le frasi corrispondenti si dicevano anche *carmen* o *lex*: Liv. 1.26.6; 5.41.3; 10.38.10. Ma vd. anche Cic. *pro Mur.* 26; *pro Rab. perd.* 13. F. Cancelli, *La giurisprudenza unica dei pontefici e Gneo Flavio*, Aracne, Roma 1996, p. 39. Sui *verba concepta* e i *carmina* E. Norden, *Aus altrömischen Priesterbüchern*, Gleeurup, Lund-Leipzig 1939, pp. 91-106; F. Altheim, *Geschichte der lateinischen Sprache*, Klostermann, Frankfurt 1951, pp. 301-328.

³⁷ L'idea dell'Ordine (*harmonia*), intimamente connessa col rispetto del Limite (*peras*) in opposizione all'Illimitato (*apeiron*) è la base della cosmologia pitagorica e ne abbiamo contezza attraverso *Philolaus* (nato nel 474 a.C.) che per primo mise per iscritto i dettami della dottrina del maestro. Lo sappiamo attraverso il libro deglo *Omonimi* di Demetrio: Diog. Laert. 8,85. Si vd. Guthrie, *The Pythagorean Sourcebook* cit., p. 22; Solari, *Il problema della giustizia* cit., p. 35. Secondo il pensiero pitagorico l'*harmonia* del *kosmos* sarebbe sintetizzata nella *Tavola degli Opposti* conservata da Aristotele nella sua *Metafisica* anche se l'idea è presente già nel *Gorgias* di Platone. Plato *Gorg.* 507c; Arist. *Metaph.* 5 986 a23; Stob. 21,7; Diog. Laert. 8,85. Il tutto trae fondamento nella celebrazione rituale che gli studiosi collegano alla radice indoiranica *ar=rtá-* corrispondente al latino *ritus*. Sul punto vd. Fiori, *Bonus vir* cit., p. 90 ove bibl. ma mi permetto di rinviare anche a O. Sacchi, *Religione e legge in Roma in età tardo repubblicana. Dal 'ritus' alla 'certa lex'*, in *Ius Antiquum-Drevnee pravo*, 1 (26), Mockba 2013, pp. 38-61.

³⁸ A. Cameron, *The Pythagorean Background of the Theory of Recollection*, Menasha WI 1938, p. 26; K.S. Guthrie, *The Pythagorean Sourcebook and Library*, Phanes, Grand Rapids (Michingan) 1987, p. 37.

³⁹ Iambl. v.*Pyth.* 30,179.

geometrica in cui i cateti e l'ipotenusa hanno diversa lunghezza pur mantenendo la stessa proprietà: il quadrato dell'ipotenusa è uguale alla somma dei quadrati dei suoi cateti ($a^2 = b^2 + c^2$)⁴⁰.

La bellezza di questa costruzione colpisce ancora. Dato che nel triangolo la somma degli angoli interni è sempre uguale a 180° si può cogliere anche la differenza rispetto al *triangolo equilatero* che era la rappresentazione geometrica del *tetratti* (il numero quaternario). Esso simboleggiava la perfezione del 10 dato che questo numero è scomponibile nella somma dei primi numeri della decina ($1+2+3+4=10$). Pitagora (attingendo alla cultura egizia) usò questo simbolo per rappresentare il divino perché il 4 è l'unico numero dei primi dieci in cui l'area del quadrato ($4 \times 4 = 4^2 = 16$) corrisponde alla misura del suo perimetro ($4+4+4+4=16$). Era quindi per questo considerato il numero "giusto"⁴¹.

Pitagora rappresentò quindi la giustizia *more geometrico* come rispetto di una stessa proporzione o analogia: *il giusto rapporto tra le sue componenti che resta sempre uguale*⁴². Per Pitagora "tenere la bilancia in equilibrio" significava porre l'asse della bilancia in modo ortogonale (*orthós*), ovvero ad *angolo retto* (90°), rispetto all'asse della giustizia⁴³.

Applicando in senso stretto la legge di causa ed effetto, la giustizia diventava così un contrappasso, definito dai pitagorici come "possibilità di dare in parti uguali ciò che spetta", il che giustificava la legge del taglione.

⁴⁰ Iamb. v.Pyth. 27,130-131.

⁴¹ Per tutto U. Manthe, *Beiträge zur Entwicklung des antiken Gerechtigkeitsbegriffes. I: Die Mathematisierung durch Pythagoras und Aristoteles*, in SZ 113, 1996, pp. 1-31. Lo stesso motivo c'è dietro la rappresentazione dei dieci comandamenti del portale del Deutscher Dom di Berlino che sono rappresentati appunto col tetratti sebbene la parte inferiore delle tavole sia ora abrasa. L'indicazione è tratta da M.T. Fögen, *Storie di diritto romano. Origine ed evoluzione di un sistema sociale*, il Mulino, Bologna 2005, p. 85 e *passim*. Si è poi scoperto in età moderna che il triangolo equilatero è dotato della proprietà della autosimilarità come il "triangolo autosimilare" di Waclaw Sierpinski. Sull'opera del matematico polacco si vd. S. Hartman *et alii* (a cura di), W. Sierpiński, *Œuvres choisies*, Édition scintifiques, Varsoviae 1975. Lo stesso si può dire dei frattali di Benoit Mandelbrot che sono uno sviluppo algoritmico combinato della curva di von Koch e degli insiemi di Julia. Cfr. B.B. Mandelbrot, *The Fractal Geometry of Nature*, New York 1982; Id., *Gli oggetti frattali. Forma, caso e dimensione*, ed. italiana a cura di R. Pignoni, Einaudi, Torino 1987, pp. XV-207; G. Arcidiacono, *Spazio, iperspazio, frattali. Il magico mondo della geometria*, Di Renzo Editore, Roma 1993, rist. 2004, p. 119 s., e 121-124. Il *tetratti* tuttavia è anche alla base dell'ipotesi ricostruttiva che Marie Theres Fögen ha proposto sul mito fondativo delle XII tavole. Vd. ancora Fögen, *Storie di diritto romano* cit., p. 78 ss.

⁴² Iamb. v.Pyth. 30,179. Guthrie, *The Pythagorean Sourcebook* cit., p. 101.

⁴³ Iamb. v.Pyth. 30,186; Diog. Laert. 8,18. Giangiulio, *La vita pitagorica* cit., p. 347.

Questo principio, in linguaggio matematico (o simbolico), veniva rappresentato come “potenza contenuta nella medietà di un numero quadrato dispari”. Questo numero era il 9, che è il quadrato di 3, ritenuto la giusta misura tra l’eccesso (il 5) e il difetto (il 2). Il numero 5, fu chiamato da Pitagora *nómos* e, in questa sequenza, esso è configurato come il mediano tra i nove numeri del quadrato di 3⁴⁴.

Qui filosofia del diritto, cosmologia, geometria, teoria musicale e del linguaggio s’intrecciano inestricabilmente. È interessante rilevare che, se il numero nove era reso nel sistema di numerazione ionico (di V secolo a.C.) con “θ” (teta), mentre il cinque con “ε” (epsilon), non sembra casuale che questo numero sia stato rappresentato graficamente come un teta tagliato longitudinalmente in due⁴⁵. L’intervallo di quinta nella scala musicale composta da sette semitoni è inoltre quello che dà l’armonia dell’accordo (integrando una triade formata dalla fondamentale + l’intervallo di terza)⁴⁶.

Infine, in quel piccolo trattato di cosmologia pitagorica che è il *Somnium Scipionis*, troviamo un primo cielo di stelle fisse, sette cieli intermedi (i pianeti + luna e sole) e infine la terra, per un totale di nove sfere celesti che fanno da corollario al nostro pianeta⁴⁷.

Tutto questo potrebbe sembrare eretico per un giurista, ma l’allegoria di Pitagora è molto importante per lo storico del diritto *perché dice da dove ha tratto origine l’idea di rappresentare la giustizia con una metafora geometrica*: appunto, come *recta ratio* e quindi come “diritto”.

E non è ancora tutto, perché se è attendibile una testimonianza di Stobeo relativa a un frammento dell’opera *Sulla Giustizia* di un pitagorico di nome *Polus*, da essa apprendiamo che Pitagora avrebbe assimilato la giustizia alla *dike* nel concetto di *harmonia*⁴⁸.

⁴⁴ Plut. *de Iside et Osiride* 56.

⁴⁵ Si vd. V. Pisciueneri, *Insegnamento pitagorico. III. Armonia*, pp. 1-79, spec. 40 (sul web). <http://www.sapienzamisterica.it/files/Insegnamento-Pitagorico-III-Armonia.pdf>.

⁴⁶ Sulla teoria musicale di Pitagora vd. Iambl. *v. Pyth.* 26.116-121. Cfr. anche Bo-dei, *Le forme del bello* cit., 20 e *passim*.

⁴⁷ Cic. *de re p.* 6.17.

⁴⁸ Stob. *serm.* 51 = Polos, *Sulla giustizia* [S. Fumagalli (a cura di), Pitagora, *Versi Aurei*, Mimesis edizioni, Milano 2014², p. 146]: «[la giustizia] regge l’intero governo del mondo, ed è chiamata provvidenza, armonia, Dike, per deliberazione di una certa sorta di dei. In una città essa è conosciuta, semplicemente, con il nome di pace, e di saggia legislazione. In una famiglia è la concordia tra marito e moglie, la gentilezza del servo verso il suo padrone, e l’amorevole cura del padrone verso il suo servo. Nel corpo di tutti i viventi essa rappresenta il bene primo e più caro, e non è altro che la

4. La seconda fase del pitagorismo o la scoperta dell'irrazionale

Tutto crollò con la scoperta dei numeri irrazionali, dato che i matematici greci si resero conto a un certo punto che la radice quadrata di 2 ($\sqrt{2}$) non dava come risultato un numero intero⁴⁹. Questo diede un colpo durissimo alle convinzioni pitagoriche portando alla scoperta dell'incommensurabilità (sembra prima con l'incommensurabilità del perimetro del pentagono con l'apotema e poi della diagonale col quadrato del lato)⁵⁰. La crisi fu tanto forte che, dopo un primo momento in cui sembra che si sia tentato di mantenere segreta tale scoperta, in seguito si determinò il passaggio a quello che si suole definire la seconda fase del pitagorismo che cercò di risolvere il problema della relazione tra il limite e l'illimitato mediante una forzatura nell'applicazione del cd. teorema di Pitagora⁵¹.

Il massimo che si potè fare per rendere commensurabile l'incommensurabile o l'irrazionale fu di rappresentare questa sorta di coincidenza degli opposti con un triangolo rettangolo isoscele dove i cateti sono uguali e dunque rispetto all'ipotenusa sono in rapporto di 2:1. Si tentò così di salvare la bellezza della raffigurazione geometrica del teorema di Pitagora in cui si pensava fosse nascosto uno dei segreti del *kosmos*.

Molto interessante per noi è però la questione della rappresentazione geo-

salute e la perfezione di ogni organo. Nell'anima è la saggezza che dipende dalla sapienza e dalla giustizia. Poiché questa virtù disciplina e dà la salvezza sia all'intero che sia alle parti delle quali ogni cosa è composta, accordando e disponendo in amicizia reciproca tutto ciò che esiste. Si può dunque dire senza, azzardo e per consenso generale, che essa può ben essere definita la madre e la nutrice di tutto». Nel celebre frammento giustiniano del giurista Paolo in D. 1.1.11 (Paul. 14 *ad Sab.*) è assente una declinazione semantica di *ius* secondo la consolidata metafora geometrica di *ius*/giustizia come "diritto". Questa nozione comincia ad apparire già nel linguaggio dei giuristi romani con Gaio (2.268) e Papiniano (D. 50.17.80) in senso metaforico. Sul concetto pitagorico di armonia come manifestazione del bello vd. Bodei, *Le forme del bello* cit., 20-24.

⁴⁹ Per un'accessibile spiegazione di questo problema (che anticipa il teorema dell'incompletezza di Gödel) vd. Odifreddi, *Il diavolo in cattedra* cit., 221 e *passim*. Data la formula: « $\forall x \forall y (x^2 \neq 2 \cdot y^2)$ ». Essa è falsa per i numeri reali, perché $\sqrt{2}$ è reale, ma è vera per i numeri interi, perché $\sqrt{2}$ non è razionale. Il che significa che né la formula, né la sua negazione possono essere dimostrabili in un sistema che dimostri soltanto verità comuni ai numeri interi e ai numeri reali. In altre parole, qualunque sistema del genere deve essere incompleto». Tutto questo sconfessò il postulato pitagorico per cui "tutto è numero".

⁵⁰ Per questo Bodei, *Le forme del bello* cit., 23 e *passim*.

⁵¹ *Ibidem*.

metrica della migliore costituzione che secondo la tradizione lo stesso Pitagora avrebbe rappresentato, come detto e ripetuto, con un triangolo rettangolo scaleno. Lo stesso Giamblico accusa Platone di essersi appropriato di quest'idea di Pitagora, il quale però a sua volta, come attesta Plutarco in *De Iside et Osiride* aveva tratto questa idea dagli Egizi:

Iamb. v. *Pyth.* 27,130-131: Poi otteneva una rappresentazione delle costituzioni mediante delle linee rette che disponeva in modo che tutt'e tre si toccassero alle estremità formando un angolo retto, e una constasse di cinque unità, una stesse in rapporto di quattro a tre con l'altra, e questa, la terza, avesse una lunghezza intermedia tra le altre due. (131) Ora, calcolando gli angoli formati dall'intersezione di queste linee, nonché i loro quadrati, si sarà delineata la migliore immagine di costituzione. Ma la gloria di questa scoperta se l'attribuì Platone quando nella *Repubblica* [546c] afferma esplicitamente che i primi due numeri in rapporto di tre a quattro tra di loro, uniti al numero cinque producono due armonie.

Plut. *De Iside et Osiride* 56: La natura migliore, quella più divina, si compone di tre parti, ossia il principio intelligibile, la materia, e il risultato della loro unione, che i Greci chiamano cosmo. Platone usa definire il principio intelligibile con i termini idea, modello e padre; la materia con i termini madre, nutrice, sede e anche luogo di nascita; e il risultato della loro unione con i termini di prole e creazione. Si potrebbe dedurre che anche gli Egiziani visualizzino la natura dell'universo con la figura del triangolo più bello, proprio come Platone nella *Repubblica* sembra averlo impiegato per impostare graficamente il concetto dell'unione matrimoniale. Questo triangolo ha l'altezza di tre unità, la base di quattro e l'ipotenusa di cinque, tale cioè che il suo quadrato è uguale alla somma dei quadrati degli altri due lati che la delimitano. L'altezza, dunque, può essere paragonata al maschio, la base alla femmina, e l'ipotenusa al figlio da entrambi generato; allo stesso modo Osiride si identifica con l'origine, Iside con l'elemento ricettivo, e Horos con il loro prodotto compiuto (...)⁵².

Leggendo insieme queste due testimonianze si comprende che la perfezione delle parti, e quindi la bellezza della realtà, rispondono a un criterio anomalista perché la rappresentazione più convincente è un triangolo rettangolo scaleno e non isoscele. Nel primo viene meno la simmetria che c'è nel secondo (dato che i cateti sono uguali), senza però che venga meno la bellezza.

⁵² Pisciueneri, *Insegnamento pitagorico* cit., 40 fa riferimento a A. Mele, *Archita, i suoi tempi, il suo pensiero* (sul web): <http://www.museotaranto.it/conversazioni/archita.html/>, per cui si ricaverebbe da Plut. *de Iside* quanto segue: per il pensiero pitagorico in politica il 3 avrebbe corrisposto all'*arche* (ἀρχή), ossia ai magistrati; il 4 all'*upodoche* (ὑποδοχή), ossia ai semplici cittadini; il 5 alla *politeia* (πολιτεία), cioè alla costituzione o *nomos* (νόμος).

È *vexata quaestio*: vi può essere verità e bellezza senza commisurabilità o perfetta simmetria? Armonia, simmetria ed euritmia esprimono infatti commensurabilità, che rileva se il rapporto tra le parti si risolve in una proporzione (analogia) esatta. Questo accade quando il discreto e il continuo, l'attuale e il potenziale, sono in relazione perfetta⁵³. Diversamente viene in rilievo l'anomalia; ossia l'irrazionale, la dissonanza, l'inaspettato, il discontinuo; tutto ciò che deroga quindi a un canone consolidato, un'eventualità che disturba molto i sostenitori del criterio analogista.

L'esperienza estetica dimostra però (come nei templi di *Paestum* o in Santa Sofia a Bisanzio) che in alcuni casi, distonie volute o scarti delle norme codificate, ottengono dei risultati ugualmente esteticamente validi e sorprendenti⁵⁴. In campo filosofico, l'idea di una verità come corrispondenza (di matrice pitagorico-aristotelica) risponde a un criterio analogista, mentre l'idea di una verità come evento (di matrice platonica) risponde a un criterio anomalista. In campo giuridico, la legge del taglione, così come l'impostazione giustiniana dei *Digesta*⁵⁵, risponde a un criterio analogista; il libero apprezzamento del giudice, così come la concezione del *ius* come *ars boni et aequi*, risponde a un criterio anomalista. È probabile, infine, che nella scia del secolare dibattito scientifico dell'ellenismo greco-romano, la scuola giuridica dei Sabiniani rispondesse a un criterio analogista, quella dei Proculiani a un criterio anomalista.

Inutile continuare, resta il fatto che la tradizione antica, per rappresentare la verità del *kosmos*, della vita e della costituzione migliore, scelse la via anomalista, ossia il triangolo più bello, vale a dire il triangolo rettangolo scaleno.

5. Estetica del giurista

Tutto questo discorso implica l'assunto che la Legge non può da sola esaurire la domanda di Giustizia di una qualsiasi società. Gli antichi ebbero ben chiaro che per il giudice o il giurista, in genere e di fronte alla particolarità di talune situazioni, la sola applicazione della legge, poteva rivelarsi del tutto insufficiente o incongrua.

⁵³ *Ibidem*.

⁵⁴ Sull'alterazione della simmetria cfr. P.A. Michelis, *L'esthétique de l'art byzantin*, Flammarion, Paris 1959. Sui tentativi di Liszt di ricavare sonorità piacevoli da pianoforti scordati vd. G. Dorflès, *Discorso tecnico delle arti*, Nistri-Lischi, Pisa 1952, p. 138; Bodei, *Le forme del bello* cit., p. 19 e 32, nt. 5.

⁵⁵ Si vd. le *Const. Tanta* 19, 23 e *Dedoken* 11, 17, dove l'imperatore sancisce l'equiparazione del *ius* dei giuristi romani alla legge.

Nelle questioni di diritto infatti l'ordine della Vita prevale sempre sull'ordine della Legge: D. 50.17.24 (Paul. 5 *ad Sab.*): *Quatenus intersit, in facto, non in iure consistit. Lex è species del ius proprio perché il ius è species di ars.* Ecco perché leggiamo in D. 50.17.144 (62 *ad ed.*): che «non tutto ciò che è lecito è onesto»; un principio che rimbalza nella *regula* in D. 50.17.197 (Mod. *lib. sing. de ritu nupt.*) in materia di relazioni matrimoniali: *Semper in coniunctionibus non solum quid liceat considerandum est, sed et quid honestum sit.*

Il fatto è che il contrasto persistente e inestricabile tra Legalità (*Rechtmäßigkeit*) e Giustizia (*Gerechtigkeit*) nasconde una verità più profonda che è stata compresa solo di recente grazie al teorema dell'incompletezza di Gödel per cui *nessun sistema formale può descrivere una realtà matematica possibile e sufficientemente complessa in modo completo*⁵⁶. Ciò vuol dire che nessun sistema formale che abbia a che fare con delle realtà di fatto (come pensano i platonici) può pretendere di dimostrare tutte le verità. Accade in filosofia con le quattro antinomie di Kant volte a dimostrare che le idee trascendentali sono contraddittorie e quindi che chiunque pretendesse di superarle cadrebbe nell'inconsistenza e nella contraddizione⁵⁷. Parafrasando la conclusione di Kant sui limiti delle idee trascendentali si può dire infatti che *se la ragione vuole essere consistente, essa non può essere completa*; insomma la razionalità umana non può trovare la soluzione a ogni problema che essa è in grado di porre⁵⁸.

Tradotto in termini giuridici ciò significa che in un sistema in cui ci sia tensione tra giustizia e legalità - come in quelli democratici moderni e in quello controversiale della giurisprudenza romana (che sono anch'essi dei sistemi formali) - non si potrà mai applicare una norma vigente con l'assoluta sicurezza che questa sia giusta per tutti i casi possibili⁵⁹.

La "Grande Bellezza" del diritto romano consiste allora anche nell'aver elaborato un metodo che nel corso della sua esperienza storica ha potuto dare soluzione alla necessità che il potente di turno non imbrigliasse il giuridico in una maglia di regole inderogabili. Anche questo è un tema antico. Col pretesto della certezza del diritto questo restò il sogno irrealizzato di Pompeo e Cesare. Riuscì invece in tale intento, sebbene per un tempo assai limitato, Giustiniano, ma le *elegantiae iuris* di cui soprattutto nei *Digesta* troviamo un nutrito elen-

⁵⁶ P. Odifreddi, *Il diavolo in cattedra* cit., 217.

⁵⁷ I. Kant, *Critica della ragion pura*, (sul web) 291 ss. (=B 454-488); Id., *Prolegomeni ad ogni metafisica futura che vorrà presentarsi come scienza*, a cura di F. Albergamo, Laterza, Bari 1948, 123. Cfr. anche Odifreddi, *Il diavolo in cattedra* cit., 218.

⁵⁸ P. Odifreddi, *Il diavolo in cattedra* cit., 220.

⁵⁹ Ivi, 218.

co dimostrano che il diritto o l'*ars iuris* non può essere cristallizzato in un contesto di norme e regole immutabili. Sono tali solo quelle del diritto naturale (che solo l'insipienza dei sofisti può negare), ma si tratta di un tema che anche il solo sfiorarlo equivale a scoperciare il Vaso di Pandora⁶⁰. Ho scritto che a comprendere e mettere in pratica tutto questo, così come la differenza tra il Diritto e la Legge, poteva (e può) riuscire solo un giurista capace di interpretare appieno l'ideale classico di ciò che è stato definito il saggio artefice. Qualcuno che, come insegnava Ulpiano ai suoi allievi, riuscisse a diventare un affidabile interprete del *ius* come *ars* del *bonum* e dell'*aequum*. In questo senso, elevando se stesso al livello di un esteta del diritto⁶¹.

6. Il *De casibus perplexis in iure*

Il *De casibus perplexis in iure* permette di passare dalla teoria alla pratica. La tesi di dottorato discussa da Leibniz il 5 novembre 1666 per conseguire il baccalaureato *in utroque* all'Università di Altdorf⁶² - che precede di un anno la pubblicazione della *Nova methodus discendae docendaeque iurisprudentiae*⁶³ - è infatti uno studio casistico molto interessante perché propone una rassegna di celeberrimi casi perplessi del diritto romano e comune⁶⁴; e permette di analizza-

⁶⁰ Per questo vd. O. Sacchi, *Il ius naturae dei giuristi romani e il fondamento dell'ēthos nella cultura greco-romana: interpretazioni moderne e prospettive contemporanee*, in *La macchina delle regole, la verità della vita*, 8. *L'Era di Antigone. Quaderni del Dipartimento di Giurisprudenza della Seconda Università degli Studi di Napoli*, FrancoAngeli, Milano 2015, pp. 99-148.

⁶¹ Sacchi, *La "Grande Bellezza" del diritto romano* cit., 94.

⁶² E.J. Aiton, *Leibniz. A biography*, Bristol-Boston 1985, tr. it. a cura di M. Mugnai, Milano 1991, p. 30; C.M. de Iuliis, *I casi perplessi. Il metodo geometrico e la topica*, in G.W. von Leibniz, *I casi perplessi in diritto (De casibus perplexis in iure)* cit., pp. XVIII-158, in part. p. V, nt. 2.

⁶³ G.W. von Leibniz, *Il nuovo metodo di apprendere ed insegnare la giurisprudenza (Nova methodus discendae docendaeque iurisprudentiae)*, saggio introduttivo, traduzione e note di C.M. de Iuliis, Giuffrè, Milano 2012, pp. CLVI-198 d'ora in poi citato come *NM* più il libro indicato a numeri romani, più il paragrafo indicato a numeri arabi; più la pagina di riferimento in numeri arabi preceduta da nome del curatore in parentesi tonde.

⁶⁴ Per un'inquadramento storico del pensiero di Leibniz vd. W. Dilthey, *Leibniz und sein Zeitalter*, in *Gesammelte Schriften*, Bd. III, hrsg. v. G. Misch, Leipzig und Berlin 1927, pp. 3-80 tradotto come *Leibniz e il suo tempo*, in R. Bonito Oliva (a cura di), *Leibniz e la sua epoca*, Guida, Napoli 1989, pp. 77-162. Sul rapporto tra il filosofo e il diritto vd. ora M. Armgardt, *Leibniz as legal scholar*, in *Meditationes de iure et historia. Essays*

re (sebbene *ex post*) la *regula iuris* dal punto di vista della tecnica ermeneutica in relazione al riscontro oggettivo di fatti e diritti fra loro incompatibili⁶⁵.

in honour of Laurens Winkel, Fundamina Editio specialis, Pretoria 2014, pp. 27-38. Leibniz definisce *perplexus* quel caso che è *intricatus, involutus, implexus* [ne tratta in *De casibus* § IV (de Iuliis 36 s.). In Lucr. 4.621 troviamo *flexus* come “sinuoso”, dal greco ὕπορον, il caso “che non ha uscita” [in latino “cieco” (Verg. *Aen.* 5.588; 6.734), da cui “intestino cieco” o “vicolo cieco”] in base a un frammento del giurista Africano dove è trattato il caso del legato di un fondo conferito sotto la condizione della non applicazione della *lex Falcidia*: D. 35.2.88 pr. (Africanus 5 *quaestionum*) [per l’inquadramento storico-giuridico di questo frammento vd. A. Guarino, *Diritto privato romano*⁹, Jovene, Napoli 1992, p. 488, con ragg. di bibl. in nt. 41.5]. Il giurista definisce la questione come “perplessa” allo stesso modo di come i dialettici l’avrebbero chiamata ingannevole (*Dixi tñ çpÒrwn hanc quaestionem esse, qui tractatus apud dialecticos toà yeudoménu dici-tur*). *Perplexitas* deriva da *plicātilis* (pieghevole), che è proprio delle cose insieme pieghevoli ma tenaci: Plin. *n.h.* 10.86; come il nodo legato strettamente con filo di ferro, pieno di aculei e maneggiabile solo coi guanti, costruito da Machiavelli e chiamato Principe, che il francese Francesco Vieta non seppe sciogliere, portando l’apologista a concludere che sono davvero difficili da trattare gli intrighi (dove violenza frode e altre cose simili s’intrecciano) con cui sono ingannati i popoli. La metafora è nell’apologo 48 di J.V. Andréa, *Mythologia Christiana*, Argentorati 1618, Manip. 1 riportato da de Iuliis, *De casibus* 37, nt. 18. In Lucrezio il verbo *plico* è usato per indicare l’avvolgersi di qualcosa su se stesso: Lucr. 4.828: *seque in sua membra plicantem*; Celio, rivolgendosi a Cicerone, usa l’espressione “difficile nodo” (*incideramus enim in difficilem nodum*) per dire di una situazione complicata: Cic. *ad fam.* 8.11 (aprile o maggio del 50 a.C.); Accursio [*Ad Digestorum liber XX, tit. 4, Qui potiores in pignore vel hypotheca habeantur et de his qui in priorum creditorum locum succedunt, in Corpus iuris civilis Iustinianei, cum commentarii Accursii et aliorum* (Lugduni 1708) T. 1, in part. 1922-1923. Traggio da de Iuliis, *De casibus* 39, nt. 21] chiamava il caso perplesso “dubbio circolare” da cui l’espressione “quadrare il cerchio” attribuita allo scrittore seicentesco Matthias Berlich: cfr. M. Berlich, *Conclusiones practicabiles, secundum ordinem constitutionum divi Augusti, electoris Saxoniae*, Francofurti et Coloniae 1643, *Concl.* 72, *Singularia quaedam circa concursum creditorum*, n. 6. Traggio da de Iuliis, *De casibus* § V (de Iuliis 39, nt. 22).

⁶⁵ Sulle *regulae iuris* molto è stato scritto. Mi limito qui a ricordare A.B. Schwarz, *Das strittige Recht der römischen Juristen*, in *Festschrift Fritz Schulz*, II, Weimar 1951, p. 201 ss. ora in trad. it. come *Il diritto controverso dei giuristi romani*, in A. Lovato (a cura di), *Itinerari di lettura per un corso di diritto romano*, Bari 2011², p. 171 ss.; P. Stein, *Regulae iuris. From Juristic Rules to Legal Maxims*, Edinburgh 1966; B. Schmidlin, *Die römischen Rechtsregeln. Versuch einer Typologie*, Köln-Wien 1970, p. 20; M. Kaser, *Römische Rechtsquellen und angewandte Juristenmethode*, Wien-Köln-Graz 1986; V. Giuffré, *L’utilizzazione degli atti giuridici mediante “conversione” in diritto romano*, 1965; R. Martini, *Le definizioni dei giuristi romani*, Milano 1966; A. Carcatera, *Le definizioni dei giuristi romani*, Napoli 1966; S. Riccobono, sv. *Regulae iuris*, in *NNDI* 15, Torino 1968; M. Kaser, *Römische Rechtsquellen und angewandte Juristen-*

Da presidio di *verità nel diritto* – non però nel senso hegeliano-positivistico di “tutto ciò che è reale è razionale, tutto ciò che è razionale è reale” che è un ragionamento per la sua circolarità insidioso e ambiguo – almeno da Leibniz in poi si è pensato che la *regula iuris* potesse valere come una sorta di *algoritmo della giusta decisione* per la soluzione dei casi giuridici⁶⁶. Questa posizione andrebbe ridiscussa.

Il fatto è che nel *De casibus* - ma ancora di più nella *Nova methodus* - proprio esaminando i casi perplessi attinti per lo più dalla tradizione giustiniana, Leibniz dimostra che il metodo euclideo (atto a “provare” che una data cosa sia vera o falsa) sia inadeguato per valutare le leggi divine e umane dove invece la *volontà sta in luogo della ragione*⁶⁷.

methode, Wien-Köln-Graz 1986; A. Kacprzak, “Regulae” et “maximae”, in *Le droit romain et le monde contemporain. Mélanges a la mémoire de H. Kupiszewski*, Varsovia 1996; D. Liebs, *Lateinische Rechtsregeln und Rechtssprichwörter*, München 2007; M. Bretonne, *Ius controversum nella giurisprudenza classica*, Atti della Accademia Nazionale dei Lincei, CDV, Classe di Scienze Morali, Storiche e Filologiche, Memorie, Serie IX, volume XXII, fascicolo 3, Roma 2008; C. Masi Doria, *Principii e regole. Valori e razionalità come forme del discorso giuridico*, in *Tra retorica e diritto. Linguaggi e forme argomentative nella tradizione giuridica. Atti di un incontro di studio*, Trani, 22-23 maggio 2009, Bari 2011, pp. 19-41. Inquadrabili nell’ambito di una letteratura *anomalista*, se intese come strumenti anche fondativi del diritto e non solo a integrazione della legge; esse possono anche inquadarsi in chiave *analogista*, se intese come un reticolo immutabile e vincolante di riferimenti normativi per il giudice come per il giurista. Dall’inizio della prima scolastica giuridica romana, esse vanno considerate come uno dei tanti effetti dell’illuminismo ellenistico. Interessante prospettiva in O. Spengler, *Il tramonto dell’Occidente. Lineamenti di una morfologia della storia mondiale*, ed. it. a cura di R. Calabrese Conte, M. Cottone, F. Jesi, Longanesi, Milano 2008, p. 744 ss. e *passim*. Le *regulae* sono astratte statuizioni di diritto, formulazioni di principi, che nel gergo dei giuristi si considerano alla stregua delle *definitiones* (in greco *óroi*). Appaiono raccolte in opere ritenute, insieme a quelle di *differentiae*, *sententiae* e *opiniones*, antitetiche alle altre di diritto casistico. F. Schulz, *Storia della giurisprudenza romana*, Sansoni, Firenze 1968, p. 307 ss. e *passim*.

⁶⁶ B. Leoni, *Probabilità e diritto nel pensiero di Leibniz*, in *Riv. fil.* 38 (1947), p. 74; T. Ascarelli, *Hobbes e Leibniz e la dogmatica giuridica*, in *Testi per la storia del pensiero giuridico*, Milano 1960, p. 35; A. Giuliani, sv. *Prova*, in *ED* 37, Giuffrè, Milano 1988, p. 528; U. Vincenti, *Metodologia giuridica*, Cedam, Padova 2008², pp. 64-67. Su cui vd. de Iuliis, *I casi perplessi*, cit., p. IX.

⁶⁷ *NM* II, § 4 (de Iuliis 49): «a Euclide non si dà credito perché afferma, ma perché prova, cosa che è inappropriata nelle leggi divine e umane, dove la volontà sta in luogo della ragione». Secondo E. De Angelis, *Il metodo geometrico nel Seicento*, Sansoni, Firenze 1964, pp. 9-10 sarebbe stato Euclide a servirsi della terminologia aristotelica (posto che la composizione degli elementa è posteriore allo Stagirita) e non, vice-

La soluzione suggerita per risolvere il caso perplesso (dove le tesi contrapposte sono egualmente fondate) sarebbe allora di procedere con «l'integrazione del diritto positivo con il diritto di natura»⁶⁸. Un principio, come è noto, già formulato da Cicerone e Quintiliano che risponde pienamente a un criterio anomalista⁶⁹.

Leibniz nella sua dissertazione tratta però, come detto, anche dei *subsidiaria remedia* che sono delle *regulae* giuridiche - o anche *topoi* retorici - che l'esperienza antica individuò trovandosi di fronte alla necessità di risolvere particolari situazioni in cui la decisione del giudice sfuggiva ai criteri normali di valutazione della fattispecie. Tali fattispecie dimostrano in fatto che la legge non può da sola esaurire la domanda di giustizia di una qualsiasi società. In questi casi risulta infatti determinante un tipo di valutazione fondata quasi esclusivamente sul senso di coscienza dell'operatore giuridico. Il dato interessante è che era già chiaro agli antichi che per il giudice o il giurista, di fronte alla particolarità di talune situazioni, la sola applicazione della legge, poteva rivelarsi del tutto insufficiente o incongrua. Questo rimette tutto in discussione perché, se esistono dei casi oggettivamente irrisolvibili con l'ausilio della sola logica formale (*more geometrico*); ovvero dei casi per la cui soluzione il

versa, Aristotele a trasferire la terminologia matematica all'arte della logica come erroneamente afferma E. Weigel, *Analysis Aristotelica ex euclide restituta* sect. 2, c. 2, *De def. gramm.*, n. 4 che esercitò na considerevole influenza anche su Leibniz. Secondo De Angelis, *Il metodo geometrico*, cit., p. 1: «si parla di metodo geometrico in quanto gli elementi di Euclide vengono considerati come il modello della dimostrazione scientifica, e di metodo matematico in quanto la geometria è una parte della matematica». Traggo da de Iulii, *I casi perplessi*, p. 31, nt. 3.

⁶⁸ *De casibus* § 11: «Poiché, se appunto l'interpretazione è incerta, ci si deve avvalere delle regole della ragione naturale, e anche se militino uguali regole e presunzioni a favore di entrambe le parti, bisogna giudicare contro colui che si basa contro qualche legge positiva che, pur allegata, non può provare del tutto [le sue pretese]. Così è evidente che, in effetti, ogni controversia è sempre decisa in base al puro diritto naturale e delle genti, con cui nessun caso rimane perplesso». Trad. it. da *De casibus* § XI (de Iulii 62). Recentemente S.J. Brams, *An Algorithm for the Proportional Division of Indivisible Items*, New York 2014, professore di scienze politiche al Department of Politics della NYU, esperto di teoria dei giochi e di calcolo probabilistico, suscitando molto entusiasmo in America, ha proposto un algoritmo della giustizia (*Algorithmical justice*) in grado di risolvere, o quantomeno di ridurre drasticamente, le ipotesi di conflitto potenzialmente insorgenti in tema di divisione di beni patrimoniali infungibili. Casi tipici sono quelli che insorgono tra i coniugi in caso di divorzio e/o tra parenti in caso di divisione di beni ereditari. Chissà che un giorno, un giudice, mettendo in un computer le comparse delle parti non possa calcolare la soluzione del caso. Mai dire mai.

⁶⁹ Cic. *part. or.* 130; *de inv.* 1.11.14; Quint. *inst. or.* 3.6.58.

profilo umano è preponderante rispetto a quello strettamente tecnico, il problema del giudice e del giurista positivo, ossia la cd. “questione del giusto”, cioè di «quale tra le possibili soluzioni del caso da decidere, compatibili con la lettera della legge e con la logica complessiva dell’ordinamento, si approssima maggiormente alla giustizia, [ossia] soddisfa meglio la giustizia»⁷⁰, può essere risolta solo usando un criterio “esterno” a questa (Gödel), a cui, il giudice o il giurista, devono poter attingere (anomalismo giuridico). Si tratta di una necessità ineludibile a meno di non considerare un qualsiasi corpo di leggi capace di completezza. Parlerei a questo riguardo piuttosto che di “dualismo” o “scissione” tra diritto naturale e ordinamento positivo - tra essere e dover essere; tra legge che c’è e legge che dovrebbe essere - di integrazione tra ciò che è la legge e ciò che essa *dovrebbe e non può* essere⁷¹. Proprio questa è una delle indicazioni più significative che a mio avviso vengono fuori dalla dissertazione di Leibniz. Un problema attualissimo che non può essere affrontato facendo a meno della tradizione retorico-giuridica antica (soprattutto romana).

7. I *subsidiaria remedia*

Vediamo allora brevemente quali sono questi criteri che l’esperienza giuridica antica, in particolare greca e romana, trovò nel tempo per arrivare alla soluzione di quei casi irrisolvibili efficacemente soltanto con l’uso della legge o di un metodo logico-speculativo (*analogia iuris* o *legis*).

Sono tutti noti, ma per noi sempre molto interessanti: il *non liquet*, la “sorte”, una “regolata discrezionalità”, il “punto dell’amico”⁷². Tali fattispecie consentono di analizzare dei casi concreti in cui la legge o la stessa tecnica ermeneutica si rivelano di per sé inidonee a risolvere dei casi giuridici senza un intervento esterno e decisivo dell’uomo. Nello stesso tempo queste sono anche la dimostrazione di come l’esercizio dell’*ars iuris*, di fronte all’impossibilità di applicare la legge, possa raggiungere livelli di raffinatezza tali

⁷⁰ L. Mengoni, *Interpretazione e nuova dogmatica*, in *Ermeneutica e dogmatica giuridica*, Giuffrè, Milano 1996, p. 80, nt. 30.

⁷¹ Ecco perché sul piano pratico l’operatore giuridico deve sforzarsi di capire cosa sia *eticamente rilevante*. Su questo problema mi mermetto di rinviare a O. Sacchi, *Il ius naturae dei giuristi romani e il fondamento dell’ethos nella cultura greco-romana: interpretazioni moderne e prospettive contemporanee*, in G. Limone (a cura di), *La macchina delle regole, la verità della vita*, 8. *L’Era di Antigone. Quaderni del Dipartimento di Giurisprudenza della Seconda Università degli Studi di Napoli*, FrancoAngeli, Milano 2015, pp. 99-148.

⁷² *De casibus* § VII-X (de Iulii 41-61).

da suscitare per esse anche un giudizio valutativo di ordine estetico. La giustizia esige la verità e quando entrambe si trovano a coesistere in una decisione giuridica la meraviglia che questo provoca è la stessa che si prova quando ci si pone al cospetto della bellezza.

Cominciamo allora dal primo.

A) Il *non liquet*.

Si tratta davvero di un topos della letteratura giuridica di ogni tempo. Grazie a Leibniz possiamo ricostruire con sufficiente completezza la catena dei giuristi che sull'esempio degli antichi, fino alla seconda metà del Seicento, si sono occupati del tema: Giacomo d'Arena, Baldo, Johannes de Imola, Johannes Glossatore, Cuiacio, Diego de Covarruvias y Leyva, Balduino, lo Hotman, Alciato, Donello, Jean de Coras⁷³.

Il filosofo comincia con Giacomo d'Arena che a proposito di una controversia di diritto possessorio (*uti possidetis*), mancando chiarezza su cosa possa essere pronunciato, ritiene che il giudice debba astenersi dal giudicare⁷⁴. Così anche Baldo, commentando C. 7.45.4, dove è prescritto che una sentenza definitiva che non contiene una condanna o un'assoluzione dev'essere ritenuta ingiusta dal governatore provinciale⁷⁵; e Johannes da Imola che ritiene preferibile il *non liquet* al ricorso alla sorte⁷⁶.

Nel caso in cui la coscienza del giudice dissenta sia dagli atti che dalle prove (*et in casu quo iudicis conscientia ab actis et probatis dissidet*), questi non dovrà decidere né in base agli atti, né in base alla sua coscienza (*neque secundum acta iudicandum... neque secundum conscientiam*)⁷⁷.

Johannes Glossator e Cuiacio, insieme all'opinione comune, ritennero che il giudice avrebbe dovuto decidere in base agli atti⁷⁸. Diego de Covarruvias y Leyva, seguendo il principio che agire contro il dettame della propria coscienza è peccato, ritenne che il giudice avrebbe dovuto decidere in base alla pro-

⁷³ Raggiungimento bibliografico in *De casibus* § VII (de Iuliis 41 ss.).

⁷⁴ G. d'Arena, *Lecturae super iure civile*, Lugduni 1541, fol. 52, n. 11. Vd. *De casibus* § VII (de Iuliis 41, nt. 23).

⁷⁵ Baldo, *Lectura super Codice, 5, super septimo Codicis*, Venetiis 1459, fol. 41 che traggio da *De casibus* § VII (de Iuliis 41, nt. 24).

⁷⁶ J. da Imola, *Super Secundo Decretalium*, Lugduni 1549, fol. 59-60. Così *De casibus* § VII (de Iuliis 42, nt. 25).

⁷⁷ *De casibus* § VII (de Iuliis 5).

⁷⁸ J. Glossator, *Joannis Antiqui Glossatoris Summa In Novellas Iustiniani Imp. Cum additionibus Accursii*, Francofurti 1615; J. Cujas, *Observationum et emendationum libri XXVIII*, Coloniae Agrippinae 1598, dove però de Iuliis non trova il passo citato da Leibniz. Cfr. *De casibus* § VII (de Iuliis 42, nt. 27).

pria coscienza⁷⁹. Balduino e Françoise Hotman lo stesso⁸⁰; il primo preferendo che il giudice operasse secondo coscienza piuttosto che un innocente venisse condannato o un colpevole assolto⁸¹. Infine, Alciato, Donello e Jean de Coras optarono per l'astensione⁸².

Il caso emblematico è riportato da Gellio che narra l'episodio di Dolabella, proconsole d'Asia, il quale nel 29 a.C. rinviò al tribunale degli Areopagiti una donna che uccise il marito e il figlio avendo saputo che costoro avevano ucciso il giovane di ottima indole che la donna aveva avuto dal primo marito⁸³. L'episodio è narrato anche da Valerio Massimo⁸⁴. Gli Areopagiti si levarono d'impiccio rinviando la causa a cento anni⁸⁵.

Possiamo ricordare anche il caso altrettanto celebre di Popilio Lenate, che da pretore, pronunciò il *non liquet* nei confronti di una donna che uccise la madre con un bastone avendo saputo che questa, per ostilità nei suoi confronti, le aveva ucciso la prole: quindi parricidio con parricidio⁸⁶. Come nel caso di Dolabella, Valerio Massimo colloca questo episodio tra quelli in cui l'imputato non viene né condannato, né assolto⁸⁷.

In questa parte della sua dissertazione⁸⁸ Leibniz - dopo aver ricondotto l'origine della regola *in dubio pro reo* alla decisione del processo a Oreste (*Minervae suffragium*) - come altro esempio di pronuncia *non liquet* cita il caso altrettanto noto di C. Flavio Fimbria (cos. 104 a.C.) riguardante una *sponsio* condizionata alla prova dell'essere la parte processuale un *vir bonus*⁸⁹. Il filo-

⁷⁹ D. de Covarruvias y Leyva, *Resolutionum variarum ex iure Pontificio, Regio et Cesareo libri III*, Salamanticae 1552, Lib. 1, cap. 1, n. 1 e 3. Si vd. su tale citazione però l'emendamento in *De casibus* § VII (de Iuliis 43, nt. 28).

⁸⁰ *De casibus* § VII (de Iuliis 43, nt. 29 e 30).

⁸¹ F. Baudouin, *Commentarii in libros quattuor Institutionum Iuris Civili et...*, libri duo ad leges Romuli, et leges XII Tabularum, Parisiis 1554, p. 746 e in part. 747. *De casibus* § VII (de Iuliis 43, nt. 29).

⁸² A. Alciato, *Commentarius in titulis iuris canonici de officio ordinarii*, in *Opera omnia*, sumptis heredum Lazari Zetzneri, Francofurti 1617, T.IV, in c. I, de officio ordinarii, col. 558, n. 91 poggiando sull'autorità di Pomponio nel libro 37 ad editto e Aulo Gellio; per Hugue Doneau, si vd. *Hugonis Donelli commentariorum de iure civili libri sex, Vicesimus tertius octavus*, Francofurti 1596, ad Librum XXVI, c. 1, n. 30. Si vd. per tutto rispettivamente *De casibus* § VII (de Iuliis 43, nt. 31; 44, ntt. 32 e 33).

⁸³ *De casibus* § VII (de Iuliis 44).

⁸⁴ Val. Max. VIII.I *Ambust.* 1-2 Kempf 374.

⁸⁵ Gell. 12.7.1-8.

⁸⁶ *De casibus* § 7 (de Iuliis 45 s.).

⁸⁷ Val. Max. VIII.I *Ambust.* 1.

⁸⁸ *Ibidem*.

⁸⁹ *De casibus* § VII (de Iuliis 45).

sofo seguendo Valerio Massimo, così giustifica il *non liquet* di Fimbria: «non volle giudicare, sia perché l'opinione pubblica [se gli avesse dato torto] non deprivesse un uomo di virtù specchiatissima, sia per non dichiarare che era un uomo onesto, fondandosi quella causa [solo] su lodi innumerevoli»⁹⁰.

Altro caso è quello riferito sempre dall'antiquario Aulo Gellio chiamato a giudicare su una richiesta di pagamento in base a una *sponsio* rivolta a un uomo di cattivissima fama da un uomo integerrimo, ma non sufficientemente provata⁹¹. Il caso è celeberrimo. Incerto sul da farsi, Aulo Gellio chiede consiglio al filosofo Favorino (anche esperto di questioni giuridiche) il quale gli rammenta un precedente risalente a M. Catone di cui evidentemente era disponibile a Roma ancora l'orazione (*pro L. Turio contra Cn. Gellium*)⁹². Il fatto è che la tradizione e l'usanza avrebbero voluto che, nel caso di una contesa tra due parti per un credito in denaro da *sponsio* non suffragata da prove documentali o testimoniali, il giudice avrebbe dovuto individuare la persona migliore e quindi decidere in suo favore; mentre, solo se si fosse trattato di due persone parimenti meritevoli, dare ragione a colui al quale era stato chiesto il pagamento⁹³. Di fronte alla circostanza che solo l'attore era una persona di chiara fama e non volendo pertanto decidere in base soltanto a un giudizio morale (*de moribus*) Aulo Gellio si astenne dal giudicare⁹⁴. Pronunciò dunque il *non liquet*.

Leibniz giudica il comportamento di Gellio eccellente (*judex lectus*) e cita altri due frammenti del Digesto di Giustiniano dove si consente nel primo (un frammento tratto dal commento di Ulpiano all'editto) al giudice (*arbiter*) incaricato in un giudizio arbitrale di rinviare la causa per ulteriori approfondimenti; e nel secondo (un frammento di Paolo che cita un parere di Papiniano sempre in sede di commento all'editto) a un giudice, membro di un collegio giudicante in materia di libertà, di astenersi nel caso ritenga di non avere elementi sufficienti per la decisione:

D. 4.8.13.4 (Ulp. 13 *ad ed.*): Proinde si forte urgeatur a praetore ad sententiam, aequissimum erit, si iuret sibi de causa nondum liquere, spatium ei ad pronuntiandum dari.

D. 42.1.36 (Paul. 17 *ad ed.*): Pomponius libro trigensimo septimo ad edictum scri-

⁹⁰ *De casibus* § VII (de Iulii 46). Val. Max. 7.2.1.4. Citano il caso anche Cic. *de off.* 3,77 e Gell. 14.2. Su questo vd. ora con bibl. Fiori, *Bonus vir*, cit., p. 344 ss. e *passim*.

⁹¹ Gell. 14.2.21-25.

⁹² Per un esaustivo inquadramento storico-giuridico della fattispecie si vd. Fiori, *Bonus vir*, cit., p. 108 ss. e *passim*.

⁹³ Gell. 14.2.21.

⁹⁴ Gell. 14.2.25.

bit, si uni ex pluribus iudicibus de liberali causa cognoscenti de re non liqueat, ceteri autem consentiant, si is iuraverit sibi non liquere, eo quiescente ceteros, qui consentiant, sententiam proferre, quia, etsi dissentiret, plurium sententia optineret.

Leibniz riporta i pareri concordanti di Hieronimus Treutler (1596) e di Reinhardt Bachoff von Echt (1653) che per il suo tempo, in caso di *res ambigua*, negarono la possibilità per il giudice di pronunciare il *non liquet*⁹⁵. Il tema dell'obbligo di rimessione della causa al giudice superiore nei casi dubbi lo troviamo però già in Plinio che, nella qualità di governatore della Bitinia, inviò una serie di *epistulae* all'imperatore Traiano per chiedergli di risolvere delle controversie rispetto alle quali non riesce a trovare una soluzione. La questione è trattata tecnicamente da Leibniz con un richiamo a Ulpiano in tema di doveri dei pubblici ufficiali con poteri giurisdizionali (proconsole e legati):

D. 1.16.6.2 (Ulp. 1 *de officio proconsulis*): Legatos non oportet principem consulere, sed proconsulem suum, et is ad consultationes legatorum debet respondere.

e a Macro a proposito dei *praesides provinciarum*:

D. 1.18.14 (Mac. 2 *de iudiciis publicis*): Si vero, ut plerumque adsolet, intervallis quibusdam sensu saniore, non forte eo momento scelus admiserit nec morbo eius data est venia, diligenter explorabis et si quid tale compereris, consules nos, ut aestimemus, an per immanitatem facinoris, si, cum posset videri sentire, commiserit, supplicio adficiendus sit.

Interessante è anche il parere di Nikolaus Vigel - ritenuto da Leibniz autore "solidissimus"⁹⁶ - per il quale se fosse ancora possibile per i giudici rimettere i casi perplessi al giudice superiore «assai poco diritto controverso ci sarebbe per l'avvenire»⁹⁷.

⁹⁵ H. Treutler, *Select[ae] disputation[es] ad jus civile Justinianum*, Marburgi 1596, vol. 1, disp. XII De Iudiciis, XVII, Lit. D, 137: «olim in re ambigua solebant iudices ita se iudicandi necessitate expedire, ut pronunciarent sibi non liquere...quod hodie non licet»; R. Bachoff von Echt, *Bachovius augmentatus i.e. Notae et animadversiones ad Hieronymi Treutleri disputationes*, Coloniae Agrippinae 1653, Disp. XII, XVII, Lit. D, 246. Su tutto de Iuliis, *I casi perplessi* p. 46 s.

⁹⁶ *De casibus* § VII (de Iuliis 6).

⁹⁷ de Iuliis, *I casi perplessi*, cit., p. 48. N. Vigel, *Methodus iuris controversi, in libros sex distincta* (1579), Francofurti 1628, ratio legendi, col 2: «Iudices olim in dubiis causarum quaestionibus imperatores consulebant [...]. Haec ratio si in usu fuisse retenta, ob ius controversum non laboraremus».

B) *La sorte.*

Contro l'idea che su questioni di incerta soluzione il giudice debba decidere con la "sorte" Leibniz cita un frammento di Ulpiano dal titolo primo del libro quinto del Digesto (*de iudiciis: ubi quisque agere vel conveniri debeat*)⁹⁸. Qui, il giurista, chiamato a pronunciarsi su una questione di procedura, insorta perché entrambe le parti chiedono quale delle due sia il convenuto, valuta opportuno lasciar decidere alla sorte:

D. 5.1.14 (Ulp. 2 *disputationes*): Sed cum ambo ad iudicium provocant, sorte res discerni solet.

Leggermente diversa è la fattispecie risolta da Giustiniano con una esplicita previsione del *Codex* dove la sorte non decide il caso controverso, ma pregiudica la possibilità di scelta:

C. 6.43.3: [Imperator Justinianus]: pr. Si duobus vel tribus hominibus vel pluribus forte optio servi vel alterius rei relicta fuerit, vel si uni quidem legatario optio servi vel alterius rei relicta est, ipse autem moriens plures sibi reliquerit heredes, dubitabatur inter veteres, si inter legatarios vel heredes legatarii fuerit certatum et alter alterum servum vel aliam rem eligere velit, quid sit statuendum. 1. Sancimus itaque in omnibus huiusmodi casibus rei iudicem fortunam esse, sortem etenim inter altercantes adhibendam, ut, quem sors praetulerit, is quidem habeat potestatem eligendi (...) [IUST. A. IOHANNI PP. * <A 531 D. K. SEPT. CONSTANTINOPOLI POST CONSULATUM LAMPADII ET ORESTIS VV. CC.>]⁹⁹.

C) *Il casus pro amico.*

La decisione presa *pro amico* (o "libero arbitrio del giudice") rileva invece quando il caso è tanto perplesso che il giudice può lecitamente pronunciarsi in favore dell'amico¹⁰⁰. La perplessità, nella specie, non viene dalla situazione considerata in senso oggettivo, ma dal rapporto soggettivo che può eventualmente venirsi a trovare tra giudice e accusato. Dipende quindi dal *quantum* di

⁹⁸ *De casibus* § VIII (de Iuliis 49-53).

⁹⁹ C. 6.43.3 pr.: «Se a due o tre o più uomini a caso sarà stata lasciata la scelta tra un servo o un'altra cosa, o se ad un solo legatario invero sarà stata data la scelta di un servo o di un'altra cosa, [e] morendo quest'ultimo avrà tuttavia lasciato più eredi, si dubita tra gli antichi cosa sia da decidere, se tra i legatari o eredi del legatario vi sarà stata contesa e uno voglia scegliere un altro servo oppure un'altra cosa. 1. Disponiamo pertanto che in tutti i casi di questo tipo sia giudice il caso; ci si deve infatti avvalere della sorte tra i litiganti, affinché, colui che presceglierà la sorte, quello invero abbia il potere di scegliere». La tr. it. è di de Iuliis, *I casi perplessi*, cit., p. 51.

¹⁰⁰ *De casibus* § IX (de Iuliis 53-58).

discrezionalità riconoscibile al giudice. Il problema è quello del se, e in che misura, su questo *quantum* può influire il rapporto di amicizia che il giudice ha con l'imputato. Leibniz cita Bachoff von Echt tra gli autori che ritengono, sia pure a certe condizioni (ossia che la sua coscienza lo consenta), che il giudice possa decidere *pro amico*¹⁰¹.

Tale questione vanta invero una tradizione molto risalente. Ne tratta come è noto Gellio in un altro passo famoso delle sue *Notti Attiche*¹⁰² dove riferisce di Chilone, uno dei sette saggi, che in punto di morte avrebbe confessato di essersi una volta speso verso gli altri due giudici appartenenti allo stesso suo collegio per far assolvere un amico che avrebbe dovuto invece, a rigore di legge, essere condannato alla pena capitale. Ancora in punto di morte Chilone non sa darsi pace e cerca un modo per giustificare il suo operato. Non è chiaro infatti neanche al grande saggio fino a che punto si possa violare la legge o trasgredire la giustizia per favorire un amico¹⁰³.

Da Gellio si evince che il problema venne trattato anche da Teofrasto e Cicerone¹⁰⁴. Il quesito è così impostato: "Si può compiere in favore di un amico qualcosa contro il *ius* o contro il *mos*? E, in caso affermativo, in quali circostanze? E fino a che punto?"¹⁰⁵ Cicerone nel *De amicitia* assume un atteggiamento morbido: "ci si può spingere fino a un certo limite nell'essere accondiscendenti con gli amici" (*Lael.* 61: *est enim quatenus amicitiae dari venia possit*); poi però si irrigidisce di fronte all'amor di patria in un modo che forse denuncia anche un po' di affettazione: Gell. 1.3.18: "*Contra patriam*" inquit Cicero "*arma pro amico sumenda non sunt*". La risposta al problema posto da Gellio e poi da Leibniz viene data da Cicerone nel *De officiis* dove il retore si discosta anche da Teofrasto¹⁰⁶.

Il *Peri philias* di Teofrasto purtroppo è andato perduto, ma almeno per quanto è dato conoscere dallo stesso Gellio, l'allievo di Aristotele sembra non

¹⁰¹ Bachoff von Echt, *Disputatio I De Iustitia et de Iure*, cit., *Thesis I, Lithera B*: «*Hic nisi conscientia alio vocet iudicem, casum pro amico quaeremus, et in questione adeo perplexi iuris, ut pro amico iudicetur permittemus*». [«A questo punto, a meno che la coscienza non esorti il giudice ad un altro argomento, porremo il caso a favore dell'amico, e in una questione soprattutto di diritto perplesso, lasceremo che si giudichi a favore dell'amico». Trad. it. de Iuliis, *I casi perplessi*, cit., p. 55, nt. 68.

¹⁰² Gell. 1.3.1-31.

¹⁰³ Gell. 1.3.2-7.

¹⁰⁴ Nelle due opere scritte da tali autori *Sull'amicizia*: Gell. 1.3.10-11.

¹⁰⁵ Gell. 1.3.9: *Ea verba significant quaesisse eos, an nonnumquam contra ius contrave morem faciendum pro amico sit et in qualibus causis et quemnam usque ad modum*.

¹⁰⁶ Cic. *de off.* 3,43-44.

essersi voluto sbilanciare: *una piccola vergogna o un leggero disonore può essere subito se da questo il nostro amico potrà trarre un grande vantaggio*¹⁰⁷. Tutto però dipende dalle circostanze del caso (persone, motivi, tempo, opportunità) per cui è difficile dire a priori se ciò che è fatto è fatto in ottemperanza o contro il proprio dovere¹⁰⁸.

Cicerone è invece molto più netto. Tratta della questione in una parte del *De officiis* dedicata alla *iustitia*¹⁰⁹ e sentenza: *per un amico il vir bonus non può agire contro la res publica, venir meno a un giuramento, tradire la fides e la propria coscienza*¹¹⁰. Sul problema specifico del *casus pro amico* l'Arpinate quindi si esprime in un modo che cerca di essere quanto più è possibile inequivoco. L'uomo onesto, indossando la maschera (il "ruolo", la *persona*) del giudice, deve porre quindi quella dell'amico:

Cic. *de off.* 3,43: *At neque contra rem publicam neque contra ius iurandum ac fidem amici causa vir bonus faciet, ne si iudex quidem erit de ipso amico; ponit enim personam amici, cum induit iudicis. Tantum dabit amicitiae, ut veram amici causam esse malit, ut orandae litis tempus, quoad per leges liceat, accomodet.*

Oggi il problema dell'inquadramento giuridico del *casus pro amico* è risolto nella maggior parte dei casi dalla legge dato che, ad esempio, nell'ordinamento italiano l'art. 51 c.p.c. prevede le ipotesi tassative in cui un giudice ha l'obbligo di astenersi per evitare di rendere nullo il procedimento giudiziario, l'esame o il concorso¹¹¹; di qui anche le regole per la ricusazione del giudice

¹⁰⁷ Gell. 1.3.23: "*Parva*" inquit [Teofrasto] "*et tenuis vel turpitudine vel infamia subeunda est, si ea re magna utilitas amico quaeri potest.*"

¹⁰⁸ Gell. 1.3.28.

¹⁰⁹ Fiori, *Bonus vir* cit., p. 127.

¹¹⁰ Fiori, *Bonus vir* cit., p. 248. È possibile che Bachoff von Echt abbia tratto ispirazione proprio da Cicerone.

¹¹¹ Art. 51 c.p.c.: «Il giudice ha l'obbligo di astenersi: 1) se ha interesse nella causa o in altra vertente su identica questione di diritto; 2) se egli stesso o la moglie è parente fino al quarto grado o legato da vincoli di affiliazione, o è convivente o commensale abituale di una delle parti o di alcuno dei difensori; 3) se egli stesso o la moglie ha causa pendente o grave inimicizia o rapporti di credito o debito con una delle parti o alcuno dei suoi difensori; 4) se ha dato consiglio o prestato patrocinio nella causa, o ha deposto in essa come testimone, oppure ne ha conosciuto come magistrato in altro grado del processo o come arbitro o vi ha prestato assistenza come consulente tecnico; 5) se è tutore, curatore, amministratore di sostegno, procuratore, agente o datore di lavoro di una delle parti; se, inoltre, è amministratore o gerente di un ente, di un'associazione anche non riconosciuta, di un comitato, di una società o stabilimento che ha interesse nella causa. [III]. In ogni altro caso in cui esistono gravi ragioni di convenienza, il giudice può richiedere al capo dell'ufficio l'autorizzazione ad astenersi; quando l'astensione riguar-

designato (art. 52 c.p.c.). Vi sono poi anche norme che inibiscono la testimonianza degli stretti congiunti o di altre categorie di soggetti nelle questioni penali¹¹². Di recente vige nelle Università italiane la regola che non è più possibile assumere docenti che siano legati da coniugio o legami di stretta parentela con soggetti afferenti allo stesso dipartimento¹¹³. In tutti questi casi il problema è sempre risolto formalmente dalla legge; ma si deve anche dire che, almeno in Italia, i sistematici episodi di corruzione nella gestione della P.A. da parte di politici, burocrati e funzionari, dimostrano che Cicerone aveva impostato correttamente il problema. Di fronte a una cattiva coscienza la legge può fare ben poco e quando interviene può fare, se è possibile, ancora peggio¹¹⁴.

D) *L'arbitrio del giudice regolato.*

La limitata discrezionalità del giudice rileva invece in tutti quei casi in cui la causa non può essere decisa in diritto e quindi, come si diceva prima, richiede per la sua soluzione il ricorso a regole di carità, di equità, di umanità, di comodità, di utilità o ipotesi similari¹¹⁵.

da il capo dell'ufficio, l'autorizzazione è chiesta al capo dell'ufficio superiore».

¹¹² Fatto salvo il principio *nemo testis in causa propria* e i diritti di astensione previsti nel codice di procedura penale di cui agli artt. 199, 200, 201 e 307 c.p.p. l'ordinamento italiano attraverso la Corte Costituzionale (Sent. 11 giugno 1974, n. 139; 23 luglio 1974, n. 248) ha dichiarato l'illegittimità costituzionale dell'art 247 c.p.c. che poneva il divieto di testimoniare in un processo civile per il coniuge, i parenti o affini in linea retta e per chi risulti legato con la parte da vincoli di affiliazione, lasciando al prudente apprezzamento del giudice la valutazione sull'attendibilità di tali dichiarazioni. Hanno il diritto di astenersi da testimonianza nel processo penale i prossimi congiunti dell'imputato (art. 307, 4 comma, c.p.p.); gli ecclesiastici cattolici e i ministri delle confessioni i cui statuti non sono in contrasto con l'ordinamento giuridico italiano salvo i casi in cui la legge non prevede l'obbligo di riferire all'autotà giudiziaria (art. 200 c.p.p.); gli avvocati, i notai i medici e le categorie tenute al segreto professionale salvo i casi in cui la legge non prevede l'obbligo di riferire all'autotà giudiziaria (*idem*); i pubblici ufficiali sulle materie coperte dal segreto d'ufficio salvo i casi in cui la legge non prevede l'obbligo di riferire all'autotà giudiziaria politica o militare (art. 201 c.p.p.).

¹¹³ La legge 30 dicembre 2010 n. 240 (legge Gelmini) all'art. 18, comma b, prevede che *“ai procedimenti per la chiamata non possono partecipare coloro che abbiano un grado di parentela o di affinità, fino al quarto grado compreso, con un professore appartenente al dipartimento o alla struttura che effettua la chiamata ovvero con il rettore, il direttore generale o un componente del consiglio di amministrazione dell'ateneo”*.

¹¹⁴ Si vd. la nota precedente.

¹¹⁵ *De casibus* § X (de Iulius 58-61).

A questo riguardo Leibniz cita una serie di *regulae iuris* tratte dall'esperienza giurisprudenziale antica. In particolare ritorna di nuovo sul paragrafo di Gell. 14.2 *de officio iudicis* qualificandola come *species* del *genus* delle ipotesi di una *decisione presa in favore del migliore*¹¹⁶. In effetti, nella fattispecie, il *non liquet* fu motivato dalla volontà da parte del giudice Gellio di non decidere in senso negativo per il migliore¹¹⁷, ma la *regula iuris* in gioco era quella tratta da un'orazione di Catone che lo stesso Gellio riferisce in 14.2.26(= Cat. fr. 206 Malcovati): «se qualcuno chiede processualmente qualcosa a qualcun altro, se i due sono pari, o *bonus* o *mali*, quando rispetto al loro affare non vi sono testimoni, bisogna credere maggiormente a colui contro il quale è proposta l'azione»¹¹⁸.

Come ipotesi di decisione in favore della soluzione più umana (*pro sententia humaniore*) Leibniz si rifà invece a due luoghi distinti: un frammento del titolo *de rebus dubiis* del libro XXXIV del Digesto e una delle *regulae* del libro cinquantesimo:

D. 34.5.10 (Ulp. 6 *disputationum*): Plane si ita libertatem acceperit ancilla: “si primum marem pepererit, libera esto” et haec uno utero marem et feminam peperisset: si quidem certum est, quid prius edidisset, non debet <debet> de ipsius statu ambigi, utrum libera esset nec ne, sed nec filiae: nam si postea edita est, erit ingenua. Sin autem hoc incertum est nec potest nec per suptilitatem iudicalem manifestari, in ambiguis rebus humaniorem sententiam sequi oportet, ut tam ipsa libertatem consequatur quam filia eius ingenuitatem, quasi per praesumptionem priore masculino edito.

D. 50.17.56 (Gai. 3 *de legatis ad ed. urbicum*): Semper in dubiis benigniora praefenda sunt.

Ulpiano nella fattispecie ci è molto utile perché espone la vicenda con molta chiarezza. Il caso è quello di una schiava che avrebbe conseguito la libertà se avesse partorito per primo un maschio. Avendo partorito due gemelli, uno maschio, l'altra femmina; e risultando impossibile stabilire quale dei due sia nato prima; di fronte all'ambiguità del caso, il giurista opta per la soluzione più umana e quindi suggerisce di riconoscere alla madre la libertà e alla figlia lo *status* di *ingenua*; quasi presumendo che sia nato prima il maschio: «*sin autem hoc incertum est nec potest nec per suptilitatem iudicalem manifestari, in ambiguis rebus humaniorem sententiam sequi oportet, ut tam ipsa libertatem consequatur quam filia eius ingenuitatem, quasi per praesumptionem priore masculino edito*».

La *regula* tratta dal libro di Gaio di commento all'editto urbano in materia

¹¹⁶ *De casibus* § X (de Iulius 58).

¹¹⁷ Gell. 14.2.10-11.

¹¹⁸ La traduzione italiana è di FIORI, *Bonus vir* cit., p. 109.

di conferimento di legati è molto più netta e impone che nei casi dubbi il giudice debba preferire sempre la decisione più favorevole. Qui si vede come la regola speciale sia eletta a regola generale dai compilatori.

Regulae relative al *favor libertatis* sono tratte infine da due frammenti altrettanto noti agli studiosi di diritto romano:

D. 40.1.24pr. (Herm. 1 *epit.*): *Lege Iunia Petronia, si dissonantes pares iudicum existant sententiae, pro libertate pronuntiari iussum.*

D. 50.17.20 (Pomp. 7 *ad Sab.*): *Quotiens dubia interpretatio libertatis est, secundum libertatem respondendum erit.*

La *lex Iunia Petronia*, forse del 19 a.C., forse rogata dai consoli M. Iunius Silanus e P. Petronius, stabilì che nei processi *de libertate* innanzi al collegio centumvirale o ai governatori provinciali in caso di pareri discordanti dei giudici si decidesse per la libertà¹¹⁹. Anche qui si vede come un principio sancito con legge venga eletto attraverso l'estrapolazione di un frammento pomponiano dai giustinianeî a *regula generalis*. Analogamente Leibniz include tra le ipotesi di *decisione del giudice a discrezionalità regolata* anche la regola per cui si debba sempre decidere a favore della costituzione di dote; quella per cui se attore e convenuto perseguono entrambi un lucro, la posizione dell'attore sia da considerare più gravosa; e infine, nei casi oscuri (*de re obscuria*), la regola per cui si deve preferire chi evita un danno, piuttosto che colui che trarrebbe un lucro:

D. 50.17.85pr. (Paul. 6 *quaestionum*): *In ambiguis pro dotibus respondere melius est.*

D. 50.17.33 (Paul. 22 *ad Sab.*): *In eo, quod vel is qui petit vel is a quo petitur lucri facturus est, durior causa est petitoris.*

D. 50.17.41.1 (Ulp. 26 *ad ed.*): *In re obscura melius est favere repetitioni quam adventicio lucro.*

8. Conclusione

È il momento di concludere. Dalla lettura di questo gigante del pensiero giuridico-filosofico di ogni tempo credo si possano trarre insegnamenti utili anche per il nostro modo di agire nella contemporaneità.

¹¹⁹ Cfr. G. Rotondi, *Leges publicae populi romani*, Olms, Hildesheim-Zürich-New York 1990, p. 464.

Il problema che si agita al fondo della questione, come conferma lo stesso Leibniz, è sempre quello di trovare un “metodo” per temperare la durezza e la limitatezza della Legge (il *diritto della forza*), pur necessaria, con l’esigenza di giustizia, anche quando questa è più forte della legge stessa (la *forza del diritto*). È l’eterno conflitto già chiaro in Aristotele anch’egli pervaso dalla forza suggestiva di Sofocle (*Ant.* 450-457). Leggi non volute da Zeus, né dalla *Dike* che dimora con gli dèi dell’oltretomba. Leggi non scritte e immutabili degli dèi che gli editti di Creonte non possono imporre di trasgredire. Leggi che non sono di oggi né di ieri, ma che esistono da sempre e che nessuno sa da chi o quando furono emanate. Dunque, una percezione dell’*ethos* oltre la *Dike* stessa¹²⁰. Quindi la Legge come un antagonista dell’*ēthos*; la *lex* contro il *ius*. Aggiungerei: impostazione *analogista* o *anomalista* del diritto?

Di fronte all’evidenza di un caso perplesso cosa bisogna decidere? Leibniz commenta: «un duro cuneo per un duro nodo»¹²¹. E dunque alcuni ritengono che non si debba decidere nulla (dunque, *non liquet*); altri suggeriscono di decidere in base al fatto o al diritto, il fatto consiglierà di rivolgersi o alla sorte (fra l’altro l’unico criterio decisionale veramente imparziale) o a un arbitro; in questa seconda ipotesi, l’arbitrio del giudice potrebbe essere sia libero che regolato. Leibniz - e questo è interessante - inquadra queste figure nell’ambito delle decisioni prese secondo utilità, umanità, equità, e così via; quindi propendendo per un approccio al giuridico di tipo anomalista perché “esterno” al reticolo di norme vigenti in un dato momento storico. L’idea del filosofo è che ogni questione, anche la più intricata debba essere decisa in base al solo diritto «scegliendo, una volta passate allo staccio le opinioni, l’ultima come se fosse la più pesante e che rimane in fondo»¹²². Ma in casi estremi si deve ricorrere, per necessità, ai rimedi di riserva, ossia ai *subsidiaria remedia*¹²³.

Questo determina due conseguenze per me assai significative: a) il prudente apprezzamento del giudice, dell’arbitro o del giurista, in questo modo è posto sullo stesso piano della legge o del procedimento di interpretazione analogica (*iuris* o *legis*), a integrare una concezione di diritto “allargata” o anomalista senza la quale qualsiasi ordinamento giuridico si rivelerebbe insufficiente o incompleto¹²⁴; b) con questa consapevolezza anche il giuridico entra in una

¹²⁰ Arist. *Pol.* I 1252b 31.

¹²¹ Arrian. *anab. Alex.* 2.3; Curt. *hist. Alex.* 3.1.14; Giust. *ep. Trog.* 11.7.3; Elian. 13.1.

¹²² *Ibidem*.

¹²³ *Ibidem*.

¹²⁴ Per un ampio ragguaglio storico-giuridico (fino all’attuale) sul problema dell’inquadramento dell’equità nel rapporto tra morale e diritto vd. ora L. Solidoro Maruotti, *Tra morale e diritto. Gli itinerari dell’aequitas. Lezioni*, Giappichelli, Torino 2013, pp. 1-192, in part. p. 1 ss. e 143 ss.

dimensione estetica come era già per i giuristi romani, pienamente consapevoli della natura del *ius* come *ars boni et aequi*. L'ho detto. Il problema di qualsiasi sistema formale che aspiri alla completezza (= dimostrare tutte le verità), quindi anche di un qualsiasi ordinamento giuridico che aspira a essere giusto, è di essere incompleto (Gödel). Esso ha quindi bisogno del supporto di criteri esterni come quelli del vero, del buono e dell'equo che furono, come abbiamo visto, i criteri fondativi dell'estetica antica.

A questo punto si chiarisce meglio perché Ulpiano definisca *elegantèr* la definizione di Celso figlio come *ars boni et aequi*; perché Platone faccia dire ai legislatori della colonia dei Magneti in *Leggi* 817b (opera della maturità del filosofo) che la migliore costituzione a cui aspirano è anche la più bella perché si ispira all'ideale di vita più vero e più nobile; perché, infine, per rappresentare la migliore costituzione, Pitagora abbia usato il triangolo rettangolo sacro egizio: esso era non solo il triangolo più bello, ma anche quello in grado di riprodurre due armonie nel rapporto tra i cateti e l'ipotenusa, purché fosse rispettato il rapporto di 3: 4: 5. Il fatto che questo rapporto (o relazione), non esprima un'esatta proporzione dimostra che verità e bellezza (in filosofia, in teologia, in geometria, in diritto, e così via) sono non solo obiettivi possibili, ma anche realizzabili armonizzando la diversità.

Althusser interprete di Marx

di Raffaella Limone

1. Per Marx

Pubblicata nel 1965 e opera più celebre di Louis Althusser, *Per Marx* sarà definita dallo stesso autore come il frutto di prime tappe di una ricerca di ampio respiro, una raccolta di saggi *filosofici* di un *filosofo* comunista, che in quanto insieme di risultati provvisori, avrebbe meritato una futura rettifica¹. Trent'anni dopo Etienne Balibar nella sua Introduzione alla riedizione del 1996 non indugerà a definire *Per Marx* un indiscusso manifesto per la lettura di Marx e al contempo manifesto per lo stesso marxismo, scongiurando in questa definizione le esitazioni di Althusser. A detta di Balibar, non si trattò di un tentativo nostalgico che facesse riemergere il passato con lo specifico fine di riprodurlo nell'immaginario dei suoi contemporanei, si trattò nondimeno di un appello a leggere, utilizzare e trasformare Marx oltre il marxismo, dopo la fine del marxismo: «In questo libro è all'opera uno dei tentativi più originali, più eloquenti, più argomentati del XX secolo di dare corpo e figura teorica al marxismo. Basato sull'*interpretazione* di Marx, trasmetteva al tempo stesso una certa conoscenza e un certo misconoscimento della sua opera e delle "opere" dei successori.»².

Raccolta di scritti elaborati tra il 1960 e i 1965, *Per Marx* si presenta nella forma di riflessioni su un'opera, risposte a critiche o a obiezioni, analisi di uno spettacolo: «sono tuttavia il prodotto di una medesima epoca e di una medesima storia. Sono, a modo loro, i testimoni di una singolare esperienza, che tutti i filosofi della mia generazione che hanno tentato di pensare dentro Marx hanno vissuto: la ricerca del pensiero di Marx indispensabile per uscire dall'*impasse* teorica in cui la storia ci aveva cacciati. [...] Era l'immediato dopo-

¹ L. Althusser, *Per Marx*, tr. it. Andrea Cavazzini *et alii*, Milano 2008, p. 219.

² Ivi, p. 7.

guerra. Fummo gettati brutalmente nelle grandi battaglie politiche e ideologiche che il partito conduceva: dovemmo così valutare la nostra scelta e assumere le conseguenze.»³.

Althusser vuole così sottoporre a un serio esame critico, rispondendo a un'esigenza prima di tutto teorica e in seconda istanza storica, la lettura e l'interpretazione delle opere giovanili di Marx, chiedendosi: «Cosa ne è della filosofia marxista? Ha teoricamente diritto di esistenza? E se ha diritto di esistere come definire la sua specificità?»⁴. Secondo quanto detto da Maria Turchetto, egli non mette capo a un'ermeneutica, la sua esigenza non è la comprensione di Marx bensì la sua ricostruzione e la riordinazione delle sue problematiche impostesi sul presente⁵.

Nello sviluppo intellettuale di Marx Althusser rintraccia una *rottura epistemologica*, che segna la nascita di una nuova concezione filosofica a partire dalle opere giovanili stesse, senza dare per buona la stessa posizione di Marx che isola la rottura unicamente a partire dal 1845, e più specificamente a partire dal *L'ideologia tedesca. Le Tesi su Feuerbach*, per Althusser, già segnano il bordo anteriore estremo di tale rottura, in formule e concetti necessariamente squilibrati ed equivoci, tuttavia, a detta del filosofo francese, fanno già emergere la nuova coscienza teorica di Marx. Tale *rottura epistemologica*, che fonda la così detta teoria della storia, divide precipuamente il pensiero di Marx in due grandi periodi fondamentali: un periodo *ideologico* anteriore alla rottura del 1845 e un periodo posteriore alla rottura.

Se *L'ideologia tedesca* rappresentò un commento per lo più negativo e critico delle differenti forme attraverso cui si declina la problematica ideologica, seguì un lungo periodo che Marx impiegò per produrre, elaborare e fissare una terminologia e una sistematica concettuale adeguata al suo progetto teorico rivoluzionario, quindi volto a un maggiore rigore e una maggiore scientificità: le Opere giovanili (1840-1844) vanno a presupporre una problematica di tipo kantiano-fichtiano; i testi della rottura (1845) poggiano sulla problematica antropologica di Feuerbach.

L'influenza di Hegel in Marx è in tal modo quasi negata e la problematica hegeliana è relegata ad un unico testo, che cerca in modo rigoroso di operare, in senso stretto, il rovesciamento dell'idealismo hegeliano, ovvero *I Manoscritti* del 1844: «il giovane Marx non è mai stato hegeliano, ma prima kantiano-fichtiano, poi feuerbachiano. La tesi corrente dell'hegelismo del giovane

³ Ivi, p.p. 23, 24.

⁴ Ivi, p. 32.

⁵ C. Lo Iacono, *Althusser in Italia. Saggio bibliografico (1959-2009)*, Milano 2011.

Marx, in generale, è dunque un mito. [...] Con Fichte e Kant, penetra all'indietro nella fine del XVIII secolo, con Feuerbach regrediva nel cuore del passato teorico di quel secolo, se è vero che Feuerbach, a modo suo, può rappresentare il filosofo "ideale" del XVIII, la sintesi del materialismo sensualista e dell'idealismo etico-storico, l'unione reale di Diderot e di Rousseau»⁶.

2. Infrastruttura, sovrastruttura e surdeterminazione

Vi è però in Althusser una necessità più radicale, quella di ripensare in questi scritti il rapporto tipico tra struttura e sovrastruttura, essendo, a suo dire, ancora tutta da elaborare una teoria dell'efficacia specifica delle sovrastrutture e una teoria dell'essenza propria agli elementi specifici della sovrastruttura: «questa teoria resta, come la carta dell'Africa prima delle grandi esplorazioni, un ambito noto nei suoi contorni, nelle sue grandi catene montuose e nei suoi grandi fiumi, ma nella maggior parte dei casi, aldilà di poche regioni ben disegnate, sconosciuta nei suoi dettagli»⁷.

Al fine di dimostrare la sua tesi, funzionale è la citazione della lettera di Engels a Bloch del 21 settembre 1890, in cui contro i giovani economicisti Engels metteva in luce l'incapacità di pensare un nuovo rapporto fra infrastruttura e sovrastruttura; lo stesso Engels di fatto ammetteva che la produzione è da considerarsi fattore determinante, ma non il solo determinante. Engels scrive: «La situazione economica è la base, ma i diversi elementi della sovrastruttura - le forme politiche della lotta tra classi ed i suoi risultati - le costituzioni stabilite dalla classe vittoriosa una volta vinta la battaglia, le forme giuridiche e perfino i riflessi di tutte queste lotte reali nel cervello dei partecipanti, teorie politiche, giuridiche, filosofiche, concezioni religiose, ed il loro sviluppo ulteriore in sistemi dogmatici, esercitano anch'esse la loro azione nelle lotte storiche, ed in molti casi ne determinano la forma in modo preponderante». La sovrastruttura non è da considerarsi quindi puro fenomeno della struttura,

⁶L. Althusser, *Per Marx*, cit. p. 35.

⁷Ivi, p. 104. Althusser riconosce, dopo Marx e Lenin, l'unico fautore di tale esplorazione: Antonio Gramsci. Egli scrive: «Gli sviluppi e le note dei suoi *Quaderni dal carcere* toccano tutti i problemi fondamentali della storia italiana ed europea: economica, sociale, politica, culturale. Vi si trovano vedute assolutamente originali e talvolta geniali sul problema, oggi fondamentale, delle sovrastrutture. Vi si trovano anche, come è il caso quando si hanno di fronte delle vere scoperte, dei *concetti nuovi*, ad esempio il concetto di *egemonia*, ammirevole esempio di un abbozzo di soluzione teorica ai problemi dell'interpretazione dell'economico e del politico. Sfortunatamente, chi può dire di aver ripreso, almeno in Francia, lo sforzo teorico di Gramsci?» (Ivi, p.105).

ma la sua condizione di esistenza; ed è infatti alla luce del pensiero marxiano, secondo l'analisi althusseriana, che non esiste produzione senza società e non esiste quindi produzione senza rapporti sociali. Althusser scrive: «Farò qui un solo esempio. Come si potrebbe, teoricamente, sostenere la validità di questa proposizione marxista fondamentale: “la lotta di classe è il motore della storia”; ossia sostenere che è attraverso la lotta *politica* che è possibile “*smembrare l'unità esistente*”, quando sappiamo in modo pertinente che non è la politica, ma l'economia ad essere determinante in ultima istanza? Al di fuori della realtà del processo complesso strutturato a dominante, come potremmo dar conto teoricamente della differenza esistente tra economico e politico, nella lotta di classe stessa, ossia più precisamente della differenza esistente tra la lotta economica e la lotta politica differenza che distingue da sempre il marxismo da tutte le forme spontanee o organizzate dell'opportunismo?»⁸.

Trafugando la linguistica ma soprattutto la psicoanalisi, Althusser traduce la determinazione in ultima istanza in *surdeterminazione*, termine che conia innanzitutto l'impossibilità di ridurre la realtà ad elementi semplici; la contraddizione è inseparabile dalla struttura dell'intero corpo sociale in cui si esercita ed è, nello stesso tempo, determinante e determinata (e per l'appunto *surdeterminata*).

In *Sur la reproduction des appareils de production*, risalente agli anni 1969-1970 e rimasto inedito per molti anni per essere poi pubblicato nel 1995 dalla Presses Universitaires de France, meglio conosciuto come *Lo Stato e i suoi apparati ideologici*, Althusser ripropone la rappresentazione topica di infrastruttura e sovrastruttura: «l'infrastruttura o base economica (“unità” delle forze produttive e dei rapporti di produzione) e la sovrastruttura, che comporta anch'essa due “livelli” o “istanze”: il giuridico-politico (il Diritto e lo Stato) e l'Ideologico (le differenti ideologie: religiose, morali, giuridiche, politiche, ecc.)»⁹.

Egli ripropone così la topica, facendo uso contestualmente di una metafora spaziale, definendo la struttura di ogni società come un *edificio* che necessariamente include una base (l'infrastruttura) e sulla quale *base* si elevano i due *piani* della sovrastruttura. I piani superiori non potrebbero reggersi da soli, se non poggiassero precisamente sulla loro *base*, e sulle proprie fondamenta. La *base* ha quindi un proprio *indice di efficacia*, nient'altro che la determinazione in ultima istanza di ciò che accade nei piani della sovrastruttura, tramite ciò che accade nella base economica.

Pur rimanendo su di un livello specificamente descrittivo, è possibile pen-

⁸ Ivi, p. 188.

⁹ L. Althusser, *Lo Stato e i suoi apparati*, tr. it. M. T. Ricci, Roma 1997, p. 57.

sare che, a partire da questo indice di efficacia *in ultima istanza*, i piani della sovrastruttura siano evidentemente contrassegnati da indici di efficacia *differenti*. I piani della sovrastruttura non sono determinanti in ultima istanza, ma sono *determinati* dall'efficacia della base; se sono determinati a modo loro, lo sono in quanto *determinati dalla base*. Aggiunge Althusser: «il loro indice di efficacia (o di determinazione), in quanto determinato in ultima istanza dalla determinazione della base, è *pensato* nella tradizione marxista sotto due forme: 1) vi è un'«autonomia relativa» della sovrastruttura in rapporto alla base, 2) vi è un'«azione di ritorno» della sovrastruttura sulla base.»¹⁰. Althusser dunque pone l'accento su una distinzione, in seno alla sovrastruttura, tra ciò che chiama sovrastruttura giuridico-politica (il Diritto e lo Stato), da una parte, e una sovrastruttura ideologica (le differenti ideologie), dall'altra. Porre l'accento su tale distinzione significa sottolineare che tra questi due livelli della sovrastruttura esistano anche delle differenze di indici d'efficacia. Con la metafora spaziale Althusser vuole deliberatamente mostrare, in forma descrittiva, in che modo la sovrastruttura giuridico-politica sia, generalmente, più efficace della sovrastruttura ideologica, benché la sovrastruttura ideologica sia, anch'essa nei suoi rapporti con la sovrastruttura giuridico-politica, dotata di una certa autonomia relativa, capace di azione di ritorno sulla sovrastruttura giuridico-politica.

Sebbene vi sia l'intento di valorizzare l'azione delle sovrastrutture nella storia, Althusser non dà tuttavia per certo l'ordine designato tra i vari livelli della sovrastruttura; essi sono irreprensibilmente in subordinazione rispetto a quesiti ritenuti più rilevanti: «Che cos'è il Diritto? Che cos'è lo Stato? Che cos'è l'ideologia? Quali rapporti intrattengono tra di loro il Diritto, lo Stato e l'ideologia? Sotto quale tipo di «raggruppamento» (Diritto-Stato, o Stato-Diritto, ecc.) possiamo raffigurare questi rapporti per pensarli?»¹¹; nel *Lo Stato e i suoi apparati* per Althusser non è possibile porre queste problematiche se non dal punto di vista della riproduzione, ed è da questo presupposto che prende le mosse l'analisi di questo volume, a cui Althusser nel suo progetto di ricerca, voleva far seguire un secondo.

Si ripeterà nell'articolo *Ideologia e apparati ideologici di Stato*, apparso in *Critica marxista* nel settembre-ottobre del 1970, in cui più incisivamente dirà: «Ci sembra ormai auspicabile e possibile rappresentare le cose altrimenti. Intendiamoci bene: non ricusiamo affatto la metafora classica, perché: ci obbliga essa stessa a superarla. E non la superiamo per respingerla come caduca. Vorremmo semplicemente tentare di pensare quel che ci dà nella forma di di-

¹⁰ Ivi, p. 58.

¹¹ Ivi, p. 60.

screzione. Riteniamo che *a partire dalla riproduzione* è possibile e necessario pensare ciò che caratterizza l'essenziale dell'esistenza e la natura della sovrastruttura. Basta porsi dal punto di vista della riproduzione perché si chiariscano parecchie questioni di cui la metafora spaziale dell'edificio indicava l'esistenza, senza darvi alcuna risposta concettuale»¹².

3. Gli apparati di Stato

Nel già citato articolo *Ideologia e apparati ideologici di Stato* il filosofo francese darà consistente spazio all'analisi del concetto di ideologia, in uno scritto definito da Claudia Mancina «non finito, contraddittorio, ineguale, per certi versi fallito, ma tuttavia ricco di un nuovo contenuto, occasione di un reale passo avanti della ricerca althusseriana, e anch'esso, pur nel suo stato di frammento, "storico".»¹³.

Il tema di interesse althusseriano invita a discutere su di un oggetto al centro principalmente del dibattito del marxismo italiano¹⁴, che aveva recepito l'influenza del pensiero gramsciano: è il tema dei metodi e degli strumenti attraverso cui la classe dominante esercita persuasione, cerca di ottenere consenso e di realizzare la propria *egemonia*. L'apporto scientifico è da considerarsi derivato in ampia parte da Gramsci¹⁵, tuttavia Luciano Gruppi ritiene agli

¹² L. Althusser, *Ideologia e apparati ideologici di Stato*, in *Freud e Lacan*, a cura di C. Mancina, Roma 1981, p. 74.

¹³ L. Althusser, *Freud e Lacan*, cit. p. XII.

¹⁴ Sul rapporto tra Althusser e la sua ricezione italiana, si veda C. Lo Iacono, *Althusser in Italia, Saggio bibliografico*, cit.

¹⁵ Althusser, diversamente da Gramsci, comprende nell'apparato ideologico di Stato istituti che per Gramsci appartengono alla società civile (come la Chiesa), mantenendo salda una precisa distinzione di ordine metodologico tra società civile e Stato. Gramsci, a detta di Luciano Gruppi, nella sua definizione di Stato come egemonia cozzata di coercizione, attribuisce all'egemonia un'estensione più ampia di quella di Stato: l'egemonia delle classi dominanti va al di là dello Stato e si realizza anche in istituti della società civile (cfr. L. Gruppi, *Althusser, ideologia e apparati ideologici di Stato*, in "Critica Marxista", IX (1971)). Althusser infatti scrive: «Gramsci, per quel che ne sappiamo, è il solo che si sia spinto sulla via che noi indichiamo. Ha avuto questa idea "singolare": che lo Stato non si riduce all'apparato (repressivo) di Stato, ma comprende, come diceva, un certo numero di istituzioni della "società civile": la Chiesa, la scuola, i sindacati, ecc. Gramsci sfortunatamente non ha sistematizzato queste sue intuizioni, che sono rimaste allo stadio di annotazioni acute, ma parziali» (L. Althusser, *Freud e Lacan*, cit. p. 80).

antipodi di quest'ultimo il metodo e l'approccio al ruolo delle sovrastrutture¹⁶; se da una parte Gramsci influenza Althusser, dall'altra Althusser influenza la lettura di Gramsci: non sarà un caso che sul piano terminologico si preferirà parlare di *apparati* di egemonia al plurale. Ma la novità dell'approccio althusseriano consente di mettere a fuoco gli aspetti materiali e funzionali alla riproduzione dei rapporti sociali; il suo invito a rivolgere l'attenzione ad apparati, meno esplorati di altri, gli consente di presentare lo Stato come un potere che si articola non solo in apparati repressivi, ma anche e più coercitivamente in apparati ideologici di persuasione e di conquista del consenso, rinserrando e identificando in tal senso tutto il concetto di egemonia in quello di Stato.

In tal senso scrive Luciano Gruppi: «Indagando gli apparati di Stato» - a cui significativamente il filosofo trova l'abbreviazione di AIS - «Althusser intende rispondere al quesito: come avviene la riproduzione dei rapporti di produzione? “È assicurata - egli ci dice - in gran parte dalla sovrastruttura giuridico-politica e ideologica”»¹⁷.

Rientrando in questione l'idea marxista del tutto sociale, la metafora spaziale del rapporto tra struttura e sovrastruttura in forma di edificio passa alla sua concettualizzazione, passa da un piano descrittivo ad uno propriamente scientifico. Attraverso la teoria degli *Apparati ideologici di Stato* (AIS), il funzionamento dell'ideologia viene spiegato tenendo d'occhio criticamente la soggettività, dal momento che ogni ideologia infatti ha la funzione fondamentale di costituire gli individui concreti in soggetti. Althusser così identifica ideologia con immaginario, definendola storica, onnisciente ed eterna¹⁸.

4. Il Diritto: l'apparato giuridico di Stato

Nello scritto che precede l'articolo, *Lo Stato e i suoi apparati*, il Diritto viene osservato alla luce dei rapporti di produzione, esiste in funzione di questi ultimi e non esiste che in funzione di un contenuto da cui fa totalmente astrazione. Esprimendo rapporti di produzione, al contempo non ne fa menzione nel sistema delle sue stesse regole, riuscendo in tal modo ad *occultarli*. Althusser dunque sottolinea il carattere precipuamente repressivo del Diritto, giacché il Diritto non può esistere senza un sistema correlativo di sanzioni. Il filosofo francese dunque scrive: «non è possibile un Codice Civile senza un Codice Penale, che ne è la realizzazione al livello del Diritto stesso. Questo si

¹⁶ L. Gruppi, *Althusser, Ideologia e apparati ideologici di Stato*, cit. p.p. 148-151.

¹⁷ Ivi, p. 149.

¹⁸ Cfr. p.p. 17, 18.

comprende facilmente: non può esistere un contratto giuridico se non sotto la condizione che si applichi, cioè rispetti o eluda il Diritto»¹⁹. Seguendo il Kant della *Metafisica dei costumi*, egli aggiunge: «il Diritto implica la costrizione. Ma naturalmente egli [Kant] l'aveva visto dal punto di vista della *moralità*, dunque come differenza tra il Diritto (sistema formale non-contraddittorio-saturo *repressivo*) e la *Moralità* (sistema formale non-contraddittorio-saturo che comporta un *obbligo* - il *Dovere* - *senza sanzione*, dunque *senza repressione*)»²⁰.

Il Diritto dunque esiste nell'apparato repressivo di Stato, facendo causa comune con lo Stato, rendendo possibile una repressione non solo effettiva ma prima di tutto *preventiva*; esso diviene strumento per la salvaguardia dello Stato, attraverso cui preservare e perpetuare il sistema statale, strumento non di puro comando, ma di autoregolazione, autocontrollo e autolimitazione dei soggetti. Il carattere preventivo del Diritto è quindi dato dalla capacità di insinuarsi dell'*ideologia giuridica* nel comportamento di rispetto del Diritto, ciò che permette propriamente al Diritto di funzionare e di agire da solo senza il soccorso della repressione o della minaccia. Ma l'*ideologia giuridica*, per poter insinuarsi, ha bisogno di andare di pari passo con un supplemento *morale*, appoggiandosi in tal senso ad un'ideologia morale fondata sulla coscienza e sul dovere²¹; afferma Althusser: «Da un lato, [il Diritto] si appoggia a una parte dell'apparato repressivo di Stato; dall'altro, si appoggia all'ideologia giuridica, e a un piccolo supplemento di ideologia morale. Senza dubbio, all'orizzonte di ogni pratica giuridica c'è il gendarme che vigila (una parte dell'apparato di Stato) e interviene quando è indispensabile. Ma la maggior parte del tempo non interviene, ed è anche completamente assente dall'orizzonte della pratica giuridica. [...] Tutto accade come se l'ideologia giuridica e quella morale avessero la funzione del gendarme assente, come se fossero il "rappresentante" del gendarme assente, nello spazio della pratica giuridica dei contratti. [...] Perché la pratica giuridica "funzioni", è *sufficiente l'ideologia giuridico-morale*, e che le cose vadano "da sole", poiché le persone giuridiche sono penetrate da queste "evidenze" che saltano agli occhi, che gli uomini sono liberi e uguali *per natura*, e "devono" rispettare i loro impegni per semplice "coscienza" (detta professionale per mascherare il suo fondo *ideologico*) giuridico-morale»²².

Il Diritto borghese dunque regola formalmente il gioco dei rapporti di produzione capitalistici, regolando il diritto di proprietà; esso è universale, poiché

¹⁹ L. Althusser, *Lo Stato e i suoi apparati*, cit. p. 68.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ *Ivi*, p. 71.

²² *Ivi*, p.p. 72, 73.

in regime capitalistico tutti gli individui sono soggetti di diritto e tutto è merce; infine esso è legato da una parte a un apparato repressivo specializzato, dall'altra all'ideologia giuridico-morale borghese, divenendo in tal senso l'apparato ideologico di Stato, la cui funzione specifica dominante sarebbe quella di assicurare direttamente il funzionamento dei rapporti di produzione capitalistici.

5. Lo Stato

Così articolato il Diritto, Althusser definisce lo Stato come macchina di repressione che permette alle classi dominanti di assicurare il loro dominio sulla classe oppressa, sottomessa al processo di estorsione del plusvalore. È prima di tutto apparato repressivo, forza esecutrice e di intervento al servizio delle classi dominanti; Althusser difatti scrive che con Stato «si intende non soltanto l'apparato specializzato [...] vale a dire la polizia, i tribunali, le prigioni; ma anche l'esercito, che, oltre alla sua funzione di “difesa nazionale” [...] interviene direttamente come forza repressiva di sostegno in ultima istanza quando la polizia e i suoi corpi specializzati vengono “sopraffatti dagli eventi”; e al di sopra di questo insieme, il capo dello Stato, il governo e l'amministrazione»²³. Ma lo Stato, il filosofo precisa, non è puro strumento di dominio e di repressione al servizio degli obiettivi e della volontà cosciente della classe dominante; esso ha una definizione più ampia in funzione del potere di Stato, è esso stesso detenzione, presa e conservazione del potere di Stato. Questa precisazione obbliga Althusser ad elaborare una distinzione tra potere di Stato, obiettivo della lotta politica di classe da una parte e l'Apparato di Stato; l'obiettivo della lotta di classe concerne la detenzione del potere di Stato e di conseguenza l'utilizzazione da parte delle classi detentrici di tale potere e conseguentemente dell'Apparato di Stato in funzione dei loro obiettivi di classe.

Ma per Althusser ideare una teoria dello Stato vuol significare innanzitutto indagare oltre la distinzione tra potere di Stato (e i suoi detentori) e Apparato di Stato, ovvero indagare una realtà che non può confondersi con il versante repressivo dello Stato: si tratta in sostanza degli *Apparati ideologici di Stato*. Se l'Apparato repressivo di Stato si manifesta con l'esercizio della violenza fisica (sia essa diretta o indiretta, legale o illegale), gli AIS si articolano in un sistema di istituzioni, di organizzazioni, e di pratiche definite; in queste istituzioni, organizzazioni e pratiche va a realizzarsi in tutto o in gran parte l'Ideologia di Stato, e per questo afferma il filosofo: «L'ideologia realizzata in

²³ Ivi, p. 74.

AIS assicura la sua unità di sistema, sulla base di un “ancoraggio” alle funzioni materiali, proprie ad ogni AIS, che non sono riducibili a questa ideologia, ma che le servono da “supporto”»²⁴. Ma mentre l’Apparato repressivo di Stato è per definizione un Apparato che usa direttamente o indirettamente la violenza fisica, gli apparati ideologici di Stato non possono essere detti repressivi allo stesso senso dell’Apparato di Stato; essi non usano per definizione la violenza fisica e non sono funzionali tramite questa, ma tramite l’ideologia e l’ideologizzazione.

Così Althusser scrive: «Né la Chiesa, né la Scuola, né i partiti politici, né la stampa, né la radio televisione, né l’Editoria, né gli spettacoli, né lo sport ricorrono, per funzionare presso la propria “clientela”, alla violenza fisica, almeno in maniera *dominante* e *visibile*. È “liberamente” che andiamo in Chiesa, che andiamo a Scuola, benché questa sia “obbligatoria”..., che aderiamo a un partito politico e gli obbediamo, che compriamo il giornale, che giriamo la manopola del televisore, che andiamo al cinema, allo stadio, e che compriamo e “consumiamo” dischi, quadri o poster, opere letterarie, storiche, politiche, religiose o scientifiche»²⁵.

Lo Stato borghese dunque detiene ed esercita il potere di Stato tramite l’agire di concerto di Apparato repressivo e apparati ideologici di Stato. Anche gli apparati ideologici e le istituzioni non statalizzate funzionano e operano al servizio dell’Ideologia di Stato e della politica di Stato, ovvero della classe dominante. Mentre l’Apparato repressivo di Stato costituisce un tutto organizzato i cui differenti elementi sono centralizzati sotto un’unità di comando, gli Apparati ideologici di Stato sono molteplici, distinti, relativamente autonomi e suscettibili di offrire e di esprimere gli effetti degli scontri tra classe capitalistica e classe proletaria. Così mentre l’unità dell’Apparato repressivo di Stato viene assicurata dalla sua organizzazione centralizzata sotto la direzione dei rappresentanti delle classi al potere che attuano la politica di lotta delle classi, l’unità tra i differenti Apparati ideologici di Stato viene assicurata dall’ideologia dominante, ovvero dall’Ideologia di Stato.

Gli Apparati ideologici di Stato non sono che realizzazioni di formazioni ideologiche che li dominano. Tuttavia, precisa Althusser, ogni Apparato di Stato, sia esso repressivo o ideologico, funziona allo stesso tempo con la repressione e con l’ideologia. Senza alcun dubbio però l’Apparato repressivo funziona in maniera di gran lunga prevalente con la repressione e secondariamente con l’ideologia; allo stesso modo e inversamente gli Apparati ideologici di Stato funzionano in maniera di gran lunga prevalente con l’ideologia e

²⁴ Ivi, p. 82.

²⁵ Ivi, p. 83.

secondariamente con la repressione, seppure attenuata e simbolica. Ma secondo Althusser, se nel periodo precapitalistico ad essere Apparato ideologico dominante era la Chiesa (Apparato religioso), che difatti concentrava su di sé non solo le funzioni religiose ma anche quelle scolastiche e culturali, nelle formazioni sociali capitalistiche contemporanee in posizione dominante vi è da rinvenirsi l'Apparato scolastico²⁶.

Tuttavia base materiale dell'esistenza di ogni formazione sociale capitalista è, in ogni caso, lo sfruttamento economico e non la repressione. Seguendo Engels e Lenin, Althusser distingue sfruttamento e repressione, ovvero infrastruttura economica, in cui regnano i rapporti di produzione dello sfruttamento capitalistico, e sovrastruttura politica, in cui regna in ultima analisi il potere repressivo dello Stato capitalistico. Ciò che resta determinante in ultima istanza e primario sono quindi lo sfruttamento e i rapporti di produzione capitalistici.

Ciò che è determinato e secondario è la repressione: lo Stato è dunque il centro da cui si irradiano tutte le forme di repressione, diretta attraverso l'Apparato repressivo di Stato o indiretta attraverso tutte le forme di assoggettamento ideologico degli Apparati ideologici di Stato.

Althusser afferma a questo punto: «E se, come abbiamo tentato di mostrare, se non di dimostrare, la funzione effettiva della Sovrastruttura è di assicurare la *riproduzione* delle condizioni della produzione, attraverso il sistema delle differenti forme di repressione e di ideologizzazione che sono tutte da ricollegare allo Stato capitalistico, la riproduzione non è che la condizione dell'esistenza continuata della *produzione*. Questo vuol dire che è *nella produzione, nella produzione sola, e non nella riproduzione*, che si esercita lo *sfruttamento*, che è la

²⁶ Althusser aggiunge in riferimento all'Apparato scolastico: «Essa (la Scuola) prende i ragazzi di tutte le classi sociali sin dalla scuola Materna e sin dalla scuola Materna, con metodi vecchi e nuovi, inculca loro, *per anni*, gli anni in cui il bambino è più "vulnerabile", *costretto* tra l'apparato di Stato di Famiglia e l'apparato di Stato Scuola, dei "savoir-faire" *rivestiti* dell'ideologia dominante (il francese, il far di conto, la storia naturale, le scienze, la letteratura), o semplicemente *l'ideologia dominante allo stato puro* (morale, istruzione civica, filosofia). Più o meno verso i quattordici anni, un'enorme massa di ragazzini finisce "nella produzione": saranno gli operai o i piccoli contadini. Un'altra parte della gioventù scolarizzabile continua: e, accada quel che accada, fa un tratto di cammino per cadere lungo la strada e occupare i posti dei piccoli e medi dirigenti, impiegati, piccoli e medi funzionari, piccoli borghesi di ogni genere. Un'ultima parte arriva alle vette, o per cadere nel sotto-impegno o nella semi-disoccupazione intellettuale, o per fornire gli agenti dello sfruttamento, gli agenti della repressione, i professionisti dell'ideologia (preti di ogni tipo, la maggior parte dei quali sono dei "laici" convinti, e anche gli agenti della pratica scientifica.» (Ivi, p.p. 147, 148.).

condizione materiale di esistenza del modo di produzione capitalistico»²⁷.

Così per quanto paradossale, per distruggere i rapporti di classe dello sfruttamento capitalistico la classe operaia deve impossessarsi del potere di Stato borghese, distruggendo l'Apparato di Stato, proprio perché lo Stato è la chiave e il centro della riproduzione dei rapporti di produzione capitalistici; per sconfiggere l'infrastruttura dello sfruttamento, il proletariato e i suoi alleati devono prendere il potere di Stato e distruggere la macchina di Stato. La guerra di classe proletaria deve in tal modo portare il proprio attacco politico contro lo Stato, che assicura le condizioni della riproduzione del sistema di sfruttamento, mantenendo in piedi il sistema capitalistico. La lotta di classe politica deve essere profondamente radicata nella lotta di classe economica, «poiché tutto il regime capitalistico si fonda in ultima istanza sullo sfruttamento economico diretto della classe operaia e degli altri lavoratori salariati non-operai, siano essi di città o di campagna, la lotta contro il capitalismo passa ineluttabilmente attraverso la lotta diretta contro lo sfruttamento diretto. Essa passa anche, secondariamente, attraverso la lotta contro le forme indirette di sfruttamento»²⁸.

Rivoluzione in senso forte, per Althusser, è disgregazione dello Stato, oppure effetto del rovesciamento dello Stato, quindi impossessamento dei suoi Apparati e conseguente sostituzione (esemplari sono le rivoluzioni borghesi del 1789 in Francia, la rivoluzione socialista russa del 1917, la rivoluzione socialista cinese del 1949). La rivoluzione in senso debole invece non tocca i rapporti di produzione, dunque potere di Stato e insieme di apparati di Stato, ma soltanto l'Apparato ideologico di Stato politico (come avvenuto nelle rivoluzioni del 1830 e del 1848 in Francia²⁹).

L'ideologia stessa infatti non esiste nel mondo delle idee, inteso come mondo spirituale, bensì esiste nelle istituzioni e nelle loro pratiche ed è per l'appunto che gli apparati ideologici di Stato si realizzano nel dispositivo materiale di ognuno di questi e nelle loro pratiche. E se negli Apparati ideologici di Stato si realizza l'ideologia dominante, esisterà, per Althusser, anche qualcosa che ha a che fare sempre con l'ideologia ma che differentemente risulta

²⁷ Ivi, p. 129.

²⁸ Ivi, p. 134.

²⁹ Infatti tali rivoluzioni consistono «nel “rivoluzionare” l'apparato ideologico di Stato politico, e più precisamente, nel 1830, nel sostituire la monarchia costituzionale di Carlo X con la monarchia parlamentare di Luigi Filippo, e, nel 1848, nel sostituire la monarchia parlamentare di Luigi Filippo con la repubblica parlamentare. Dunque, delle semplici modificazioni nell'Apparato ideologico di Stato politico, accompagnate, beninteso, da modificazioni in altri Apparati ideologici di Stato, per esempio, nella Scuola.» (Ivi, p. 152).

dominato; per tale ragione la lotta di classe va a svolgersi essa stessa nella forma degli Apparati ideologici di Stato e più precisamente essa va a svolgersi ugualmente in tutti tali Apparati (ad esempio nella Scuola, nella Chiesa, nell'Informazione, nell'Editoria ecc.).

Althusser scrive nel saggio *Ideologia e apparati ideologici di Stato*: «Ciò che viene detto qui, in poche parole, della lotta delle classi negli AIS, è ben lungi dall'esaurire la questione della lotta delle classi. Per trattare di questa questione bisogna tener presenti due principi. Il primo principio è stato formulato da Marx nella prefazione a *Per la critica*: “Quando si studiano simili sconvolgimenti [una rivoluzione sociale], è indispensabile distinguere sempre fra lo sconvolgimento materiale delle condizioni economiche della produzione, che può essere constatato con la precisione delle scienze naturali, e le forme giuridiche, politiche, religiose, artistiche o filosofiche, ossia le forme ideologiche che permettono agli uomini di concepire questo conflitto e di combatterlo”³⁰. La lotta di classe si esprime dunque e si esercita nelle forme ideologiche, e quindi anche nelle forme ideologiche degli AIS. Ma la lotta delle classi al potere travalica largamente queste forme, ed è proprio per questo che la lotta delle classi sfruttate può esercitarsi anche nelle forme degli AIS, e ritorcere quindi contro le classi al potere l'arma dell'ideologia. In virtù del secondo principio, la lotta delle classi travalica gli AIS perché è radicata non nell'ideologia, ma nell'infrastruttura, nei rapporti di produzione, che sono dei rapporti di sfruttamento e che rappresentano la base dei rapporti di classe»³¹.

A detta di Claudia Mancina, il nodo irrisolto della teoria althusseriana degli AIS è rinvenibile nell'inconciliabilità tra una visione strumentale dello Stato, macchina in possesso della classe dominante, e gli AIS, al contempo veicoli di tale possesso e spazio della lotta di classe. Oltretutto il concetto althusseriano di ideologia appare inadeguato, oltre che carico di oscurità ed ambiguità, denotando l'incompiutezza del suo lavoro. Scrive Claudia Mancina: «Stupisce che Althusser non senta per nulla il bisogno di correlare il concetto di ideologia dominante con quello di “ideologia in generale”, al quale è dedicata la seconda parte del saggio. La connessione è evidentemente per lui implicita»³².

Per Althusser³³ infatti *l'ideologia in generale* non ha storia, è costruzione immaginaria, il cui fondamento è esattamente simile al fondamento teorico del sogno secondo la prospettiva degli autori che precedettero Freud. L'ideologia è quindi puro sogno, vuoto e vano, costituito da *resti diurni* della storia e

³⁰ K. Marx, *Per la critica dell'economia politica*, cit., p. 5.

³¹ L. Althusser, *Freud e Lacan*, cit. p. 85.

³² Ivi, p. XIX.

³³ Seguendo il Marx de *L'ideologia tedesca*.

della realtà positiva e concreta, propria di individui concreti e materiali; la storia dell'ideologia, per tale ragione, è al di fuori di essa, laddove esiste la storia reale.

L'ideologia in generale è eterna, se per eterno intendiamo onnipresente, metastorico e immutabile nella sua forma per tutta l'estensione della storia. Riproponendo l'esempio del sogno, in tal caso nell'accezione freudiana, l'ideologia è in rapporto diretto con l'inconscio, anch'esso eterno e privo di storia.

L'ideologia in generale è dunque una rappresentazione del rapporto immaginario degli individui con le proprie condizioni di esistenza reali, quindi «nell'ideologia si trova rappresentato non il sistema dei rapporti reali che governano l'esistenza degli individui, ma il rapporto immaginario di questi individui con i propri rapporti reali nei quali vivono»³⁴. Essa però ha un'esistenza materiale, perché, come già detto, non vive nelle idee e non è rappresentazione di un mondo spirituale³⁵; l'ideologia è essa stessa per dei soggetti concreti, perché è essa a costituirli. Interpellando la categoria di soggetto, Althusser vuole così spiegare in qual senso si realizza l'ideologia dominante negli Apparati ideologici di Stato e perché, anche a partire da questi ultimi, si potrà parlare di spazio per la lotta di classe.

Terminando il suo saggio Althusser scrive infatti: «L'ideologia della classe dominante non diventa dominante per grazia del cielo e neppure per virtù della semplice presa del potere di Stato. È con la creazione degli AIS, dove viene realizzata e si realizza, che questa ideologia diventa dominante. Questa creazione non avviene però da sola, ma è al contrario la posta di una ininterrotta e durissima lotta di classe: prima contro le vecchie classi dominanti e le loro posizioni nei vecchi e nuovi AIS, poi contro la classe sfruttata. Ma questo punto di vista della lotta di classe negli AIS resta ancora astratto. La lotta delle classi negli AIS è infatti un aspetto della lotta delle classi, talvolta importante e sintomatico [...]. Ma la lotta di classe negli AIS non è che un aspetto di una lotta di classe che trascende gli AIS. L'ideologia che una classe al potere rende dominante nei suoi AIS si «realizza» proprio in questi AIS, ma li trascende, perché viene da altrove. Allo stesso modo, l'ideologia che una classe dominata riesce a difendere dentro e contro questi AIS li trascende, perché viene da altrove»³⁶.

Gli AIS, dunque, rappresentano sia la forma in cui l'ideologia della classe

³⁴ L. Althusser, *Freud e Lacan*, cit. p. 102.

³⁵ Scrive Althusser: «Le idee sono sparite in quanto tali (in quanto dotate di un'esistenza ideale, spirituale), nella misura stessa in cui è apparso che la loro esistenza era iscritta negli atti delle pratiche regolate da rituali definiti in ultima istanza da un apparato ideologico.» (Ivi, p. 107.)

³⁶ Ivi, p. 122.

dominante deve realizzarsi, sia la forma con la quale l'ideologia della classe dominata deve misurarsi; in questi non nascono le ideologie, ma vi si realizzano soltanto.

Attraverso la teoria degli Apparati Ideologici di Stato, Althusser ha quindi il merito di mostrare come lo Stato penetri la società civile, ma il non trascurabile demerito di aver respinto la distinzione metodologica tra società civile e Stato; è difatti mantenendo ferma tale distinzione che è possibile analizzare e criticare la forma borghese di Stato, condizione di ogni separazione tra pubblico e privato³⁷. Althusser dunque trasforma, in tal guisa, il problema del potere nel problema del politico, non limitandosi oltretutto ad un'analisi del potere, ma riportando alla luce i luoghi di manifestazione delle nuove forme della politica.

All'indomani della formazione dei partiti di massa e delle molteplici forme dell'intervento statale nella società del keynesismo, Althusser intende porre l'attenzione sulla necessità di sviluppare forme di politica che non siano esse stesse apparati di Stato³⁸; tuttavia è proprio a partire da questa necessità, risolta erroneamente, che emerge il grande limite della teoria althusseriana: non basta infatti che il *partito* si faccia Stato, è necessario lo sviluppo di nuove forme di *socializzazione della politica* che permettano una reale trasformazione delle istituzioni, che non facciano capo unicamente a una teoria dello Stato, inteso come ideologia e insieme di apparati. Ed è per questa ragione che «l'egemonia della classe operaia non può mai essere “puramente statale”, ma ha sempre anche come suo presupposto una dimensione di “autonomia” dei conflitti nella società civile, nel movimento operaio e nello stesso movimento sociale. Ma questa dimensione non può sussistere come semplice contrapposizione tra “movimento e istituzioni” (tra “masse” e “apparati” come si esprime Althusser) poiché in questo caso il movimento diventerebbe corporativo e le istituzioni riprodurrebbero *realmente* (non solo nell'ideologia giuridica) la separatezza borghese come contrapposizione di Stato e società»³⁹.

³⁷ Althusser da anche questa definizione di Stato nel saggio *Ideologia e apparati ideologici di Stato*, cit.

³⁸ Cfr. E. Altvater e O. Kallsscheuer, *Stato e riproduzione complessiva dei rapporti di dominio capitalistici*, in *Discutere lo Stato, Posizioni a confronto su una tesi di Louis Althusser*, cit., p.p. 213, 214.

³⁹ Ivi, p.p. 213, 214.

L'intersoggettività nei Lineamenti di filosofia del diritto di Hegel: tra etica e storia

di Giovanni Andreozzi

In questo saggio mi soffermerò su alcuni momenti dei *Lineamenti di filosofia del diritto* per provare ad evidenziare la presenza della tematica dell'intersoggettività all'interno dello Spirito oggettivo. I limiti di questo saggio non consentono un'analisi dettagliata di questa tematica, così dibattuta e al contempo ancora da definire pienamente. Ciò che quindi mi propongo in questa sede è di delineare, in un primo momento, il rapporto tra Eticità e intersoggettività e, in secondo momento, il rapporto tra storia e intersoggettività. La successione Eticità-intersoggettività-storia vuol riprendere la dialettica tricotomica nella quale il medio (in questo caso l'intersoggettività) si estende ai due estremi, dileguando completamente in essi. Ciò significa che l'intersoggettività, ed è ciò che provo a chiarire, è lo sfondo da cui emerge qualsivoglia organizzazione sociale (famiglia, Stato) e si configura al contempo come "struttura dinamica", la quale si dispiega insieme al movimento storico.

1. Eticità come intersoggettività

Il momento conclusivo dello Spirito oggettivo rappresenta la compresenza dell'oggettività della sostanza etica con la soggettività come momento della effettualità dell'*ethos*: «L'*ethos* è disposizione d'animo soggettiva (...) il diritto e l'autocoscienza morale si mostrano in loro stessi, per ritornare là dentro come in loro risultato»¹. Sicché l'Eticità rappresenta il nesso strutturale tra fi-

¹ G.W.F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, tr. it. G. Marini, Editore Laterza Roma, 2010, p. 132. Per comprendere il significato della disposizione d'animo (etica) si vedano le parole del *Manoscritto*: essa «ritrae l'infinità della sua volontà (...) come relazione positiva al necessario, la relazione libera a ciò e a sé». G.W.F. Hegel, *Lezioni di filosofia del diritto (secondo il manoscritto di Wannenmann, Heidelberg 1817/1818)*, a cura di P. Becchi, Istituto Suor Orsola Benincasa Napoli, 1993, p. 108. Corsivo mio.

nitezza e Assoluto. La finitezza non dispare, bensì essa stessa è compresa nell'assoluto: da un lato l'Eticità è razionalità infinita, essendo prodotto concreto dello Spirito; dall'altro essa è elemento finito, giacché appartiene pur sempre ad un *momento dell'estrinsecazione* dello Spirito assoluto.

«La sostanza in questa sua reale autocoscienza sa sé e con ciò è obbietto del sapere. (...) L'autorità delle leggi etiche è infinitamente più alta, giacché le cose della natura presentano la razionalità in una guisa del tutto esteriore e isolata, e la nascondono sotto l'aspetto dell'accidentalità»². La sostanza etica è quindi la volontà essente in-sé-e-per-sé come destinazione ultima dell'uomo: tale destinazione è necessaria in sé, perché necessario è lo sviluppo dello spirito come movimento fuori dal Sé; al contempo, siffatta destinazione è libera, perché conforme all'essenza spirituale dell'uomo.

A differenza di quella degli antichi, l'Eticità dei moderni esprime la conformità di forma giuridica ed istituzionale. «Dal punto di vista dell'oggettività, – scrive De Federicis – la funzione fondamentale dello sviluppo teleologico si risolve (...) nell'aver introdotto nella storia forme giuridiche sempre più complete, le quali nel loro complesso costituiscono quella stessa struttura istituzionale nella quale è inserita la vita etica dei cittadini»³. Se per gli antichi il rapporto diretto è caratterizzato dalla *φιλία*⁴, nel moderno il rapporto è mediato (*vermit-*

² G. W. F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, cit., p. 134. È necessario soffermarsi ancora una volta sulla distinzione tra Natura e Spirito, questa volta partendo dall'oggettività della *Wirklichkeit*. Hegel radicalizza la svolta della modernità ponendo una distinzione assiologica tra la ripetitività regolare della natura, e la dinamicità creatrice dello Spirito. La distinzione assiologica pone ad Hegel delle conclusioni che solo a prima vista possono esser ritenute tracotanti, se non addirittura vergognose: «E, anche quando l'accidentalità spirituale, l'arbitrio, giunge fino al male, *perfino il male è qualcosa d'infinitamente più alto che non i moti regolari degli astri e l'innocenza delle piante*; perché colui, che così erra, è pur sempre spirito». (G.W.F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, tr. it. a cura di B. Croce, Editori Laterza Roma, 2009, p. 223. Corsivo mio). Il motivo della superiorità delle leggi etiche è frequentemente ammesso da Hegel. Anche se l'arbitrio è stato trattato nel capitolo precedente, mi è sembrato più opportuno riportare qui la citazione, cosicché non vengano poste tanto le conseguenze morali di quest'affermazione, ma la radice del nesso-differenza tra natura e spirito.

³ N. De Federicis, *Moralità ed Eticità nella filosofia politica di Hegel*, Edizioni Scientifiche Italiane Napoli, 2001, pp. 204-205.

⁴ «Sembra che persino le città siano tenute unite dall'amicizia, e i legislatori si preoccupano di essa ancor più della giustizia» (Aristotele, *Etica Nicomachea*, in *I classici del pensiero*, tr. it. a cura di A. Russo, Mondadori Milano, 2008, II, p. 765). Si vuole precisare che Hegel riprende il concetto di *φιλία* attraverso la mediazione, come riconoscimento dell'alterità e necessità della relazione.

telt), non dalla paura dei codici ma dal rispetto della legge: «La legge – aggiunge Gans al § 217 – è il diritto, posto come ciò ch'esso era in sé»⁵.

L'assoluta libertà dell'autocoscienza che si riconosce come spirito nella condivisione delle leggi e nel partecipare della vitalità dello Stato, è invero la consapevolezza di essere uno spirito finito che, agendo su di sé, diviene infinito. L'assolutezza conferita allo Spirito oggettivo, come si sa, non riguarda solamente il suo momento conclusivo (lo Stato) ma si dispiega nella totalità del proprio movimento. Non è improprio, quindi, rintracciare tale assolutezza nella compiutezza della riflessione che lo spirito effettua sulla sua *origine-destinazione* intersoggettiva, permeando di sé le forme statuali. Lo Stato – il moderno Stato borghese –, è l'Eticità divenuta mondo.

La connotazione intersoggettiva dello spirito è un riferimento costante della riflessione hegeliana sul diritto, come anche sulla politica. Hegel infatti stabilisce una corrispondenza tra intersoggettività e Spirito, poiché esso è risultato della compartecipazione della forma oggettivo-assoluta dello Spirito in-sé, e della forma oggettivo-finita dello Spirito per-sé. Il problema della realtà dello Stato fa quindi riferimento all'essenza dell'idea etica in quanto storicizzazione dello spirito in spirito del popolo (*Volkgeist*)⁶. «La forza assoluta dell'eticità sta

⁵ G. W. F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, cit., p. 350. Timore e rispetto sono due forme dell'autocoscienza. In greco esse sono *σέβας* e *εὐ-σέβεια*. Il timore dell'estraneo, nel ritorno dello Spirito, si converte in rispetto dell'Alterità, prima esterna poi interna all'autocoscienza.

⁶ Il *Volkgeist* non è una costruzione aprioristica dello Stato o un vano auspicio della dittatura dei filosofi, ma la stessa razionalità che si manifesta nelle forme costanti della legge e del costume: *ἔθος*. Esso assume in sé il principio necessitante dello Stato il quale, a differenza della primitiva nazione in cui l'individuo si presume membro volontario del popolo, è per lui il destino non *scelto* ma *condiviso* dall'autocoscienza come *νόμος*. La *Sittlichkeit* come scaturigine del *νόμος* è un punto fondamentale della riflessione giuridica hegeliana. Ne *Lo spirito del cristianesimo e il suo destino* alla libertà del Greco viene contrapposta l'incapacità dell'Ebreo di cogliere l'unità della realtà. Contrapponendo la Grecità all'Ebraismo, Hegel scopre la continuità tra il Greco e il Cristiano. Entrambi non obbediscono all'eteronomia dell'imposizione, ma scoprono il *νόμος* come condivisione interiore (si ricordi che *νόμος* deriva da *νέμειν* che sta per scegliere, accogliere). Grecità e Cristianesimo, in quanto radici del mondo moderno, custodiscono, in nuce, la libertà sostanziale: «la libertà oggettiva del mondo moderno è una forma di libertà pubblica, attraverso la quale gli individui entrano in diretto contatto con l'intero, e sono resi partecipi della "sostanza etica"» N. De Federicis, *Op. cit.*, p. 212). Sembrano echeggiare le parole degli *Scritti teologici*, quando il giovane Hegel scriveva: «Spirito del popolo, storia, religione, grado della libertà politica popolare non possono essere considerati separatamente, né in rapporto al loro reciproco influsso né in rapporto alla loro natura» (G.W.F. Hegel, *Religione*

nel fatto che le leggi etiche rappresentano la razionalità in quanto tale, e dunque non sono semplicemente delle situazioni di un determinato ordinamento, bensì il prodotto della ragione che si è manifestata attraverso la storia»⁷. Lo Spirito è tornato a sé, rinunciando alla separazione che l'aveva invaso nei primi momenti del Diritto astratto e della Moralità, manifestandosi totalmente nella sostanza etica: essa «intesa come contenente l'autocoscienza essente per sé unita con il suo concetto, è lo spirito reale di una famiglia e di un popolo»⁸. In tal senso, la *Sittlichkeit* può essere compresa nella sua significatività totale solo se non si dimentica la connotazione intersoggettiva che essa serba. Ogni momento dell'Eticità (famiglia, società civile, Stato), seppure in diverso modo e con diverso grado di intellegibilità, ammette sempre la relazione (intersoggettiva) come fondamento dell'agire. *La prassi etica è una prassi intersoggettiva*.

«Nell'ethos, – scrive Di Carlo – la sostanza è l'intero che coincide con gli accidenti, cioè oltre gli individui, ma gli individui sono la potenza attiva dell'ethos. Essa è così prodotta dalla persona stessa mediante la sua attività»⁹. L'Eticità, che inverte la totalità dei precedenti momenti, rappresenta la compiuta manifestazione della libertà in-sé-e-per-sé, la quale preconizza la realizzazione della stessa forma di finalità che Hegel riserva agli individui nelle forme successive dello Spirito¹⁰. Tuttavia, l'idealità immanente del concetto di

popolare e cristianesimo, in *Scritti teologici giovanili*, tr. it. a cura di E. Mirri, Guida Editori Napoli, 1989, I, p. 58). Si è deciso di non dilungare la trattazione riguardo all'importante rapporto tra Filosofia del diritto e Filosofia della storia, rimandando all'ultimo paragrafo di questo capitolo. La ragione di ciò risiede nella moltitudine di saggi che già hanno approfondito tale nesso. Basta ricordare che «nella prospettiva di Hegel, la filosofia del diritto deve legarsi necessariamente ad una Filosofia della storia, in caso contrario le sarebbe preclusa la comprensione di quella stessa “idea di diritto” che aveva dichiarato di voler illustrare». Così N. De Federicis, *Op. cit.*, p. 103.

⁷ De Federicis, *Op. cit.*, p. 206.

⁸ G. W. F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, tr. It. a cura di B. Croce, Editori Laterza Roma, 2009, p. 139. Per comprendere bene questa “rinuncia” si leggano le parole di Mancina: «L'eticità, nella quale la moralità trapassa, non è più un tutto che si contrappone, più o meno nostalgicamente, alla realtà della scissione, ma un sistema articolato e organizzato a *sopportare il negativo del mondo moderno*». C. Mancina, *Differenze nell'eticità*, Guida Editori, Napoli, 1991, p. 179. Corsivo mio.

⁹ L. Di Carlo, *Sistema giuridico e interazione sociale in Hegel*, Edizioni ETS Pisa, 2006, p. 164.

¹⁰ «Il concetto di spirito ha la sua realtà nello spirito. Consistendo questa realtà nell'identità col concetto in quanto sapere dell'idea assoluta, si ha la necessità, che l'intelligenza, libera in sé, venga resa libera nell'attualità elevandosi al suo concetto, per essere così la forma degna di questo». G. W. F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, *cit.*, p. 537.

ethos, che proprio per la sua appartenenza alla sfera finita può definirsi infinitezza, non può essere confusa con l'infinità dello spirito assoluto. «La teoria dello spirito dimostra come la libertà non sia altro dalla realizzazione dell'idea nell'oggettività, ed una tale realizzazione ha come risultato la "libertà etica" nella sfera dell'intersoggettività»¹¹.

La sostanza etica ha un contenuto stabile grazie al mantenimento delle differenze entro di sé, la cui determinazione deriva mediatamente dal concetto¹². Hegel, quindi, non esalta forme statali particolari, tantomeno auspica un pangermanismo – auspicio vacuo perché pangermanismo sarebbe solo un necessario momento della Storia. La ridefinizione dell'Eticità come fondamento infinito avviene attraverso la mediazione concettuale: le istituzioni e le leggi essenti in sé e per sé¹³.

Scrivono Rizzi: «Che l'Eticità come teoria dell'associazione debba iniziare dalla famiglia ha il fondamento nella base organica e non ha bisogno di ulteriori giustificazioni. Non appare invece altrettanto evidente come l'Eticità, in quanto teoria della libertà debba avere inizio e fondamento nella famiglia»¹⁴. Per comprendere appieno queste parole bisogna riprendere con Hegel le pagine della *Politica*, ove Aristotele scrive: «è necessario in primo luogo che si uniscano gli esseri che non sono in grado di esistere separati l'uno dall'altro»¹⁵.

I membri della famiglia non operano per sé, ma per l'unità, sicché la razionalità sviluppata e realizzata, ovvero le istituzioni in cui si concreta la costituzione, sono la "famiglia", le corporazioni le comunità locali, le comunità religiose, con le rispettive regole che ne costituiscono la *ratio*. Lo stato moderno

¹¹ N. De Federicis, *Op. cit.*, p. 202. Nella mia terminologia l'Eticità non racchiude la pienezza della *dimensione intersoggettiva*.

¹² Il concetto è unità di libertà e ragione. Movendo da un'immagine geometrica è possibile interpretare l'idea etica come ellissi, che ha come primo fuoco la volontà libera e come secondo il dispiegarsi della ragione. Come già sottolineato, con ragione Hegel intende *ἐπιστήμη*. La dimensione epistemica, inaugurata dal pensiero hegeliano, è tutta declinata alla codificazione della complessità del reale. L'Eticità è il momento conclusivo, ritorno dello Spirito oggettivo, il quale non assorbe le differenze che lo hanno preceduto riducendole a mera parte dell'assoluto, ma le contiene spiritualmente, concependo tali momenti come la stessa totalità.

¹³ «Un popolo è razionale solo in quanto lo è la sua costituzione. (...) La costituzione consiste nel fatto che la volontà universale deve essere prodotta». G.W.F. Hegel, *Lezioni di filosofia del diritto*, cit., p. 204.

¹⁴ L. Rizzi, *Eticità e stato in Hegel*, Mursia Milano, 1993, p. 202.

¹⁵ Aristotele, *Politica*, in *I classici del pensiero*, tr. it a cura di A. Russo, Mondadori Milano, 2008, II, p. 476.

esiste solo se la volontà generale, i rapporti giuridici e il sistema istituzionale si basano su principi in cui tutte le figure si riconoscono.

2. Storia del mondo e intersoggettività

È senza dubbio un luogo comune rilevare che sia nell'*Enciclopedia* (nelle sue diverse edizioni) sia nei *Lineamenti*, la trattazione dello Spirito oggettivo si chiude con la trattazione della storia, ossia del concetto filosofico di essa¹⁶. Bisogna ora riflettere sul perché di questa scelta, o meglio: perché la trattazione dello Spirito oggettivo si conclude con una nuova apertura, che ripercorre le tappe della storia universale per ritornare al presente? «La storia – scrive Marassi – non è solo oggettiva, il suo versante assoluto (...) si declina all'interno della storia delle epoche, per cui non si tratta di superare, nel senso di tralasciare, la storia oggettiva, ma di riconoscere il fatto che all'interno di questa storia si dispiega uno spirito assoluto»¹⁷. Lo spirito assoluto è quindi il principio razionale e dinamico che, plasmando la realtà, interagisce con essa col duplice movimento di appropriazione-esternazione (scissione e ricomposizione del Sé)¹⁸. In questo duplice movimento si dispiega la libertà dello spirito assoluto. Invero la stessa riconciliazione, che compare alla fine della trattazione della *Weltgeschichte*, non è altro che la libertà dello Spirito che, nello sviluppo della sua storia, si scopre come assoluto.

¹⁶ È da notare che seppure, come nota Rossi, «soltanto nella seconda (e nella terza) edizione dell'*Enzyklopädie* il riferimento alla “determinatezza geografica e climatica” diventa decisivo per la definizione dello “spirito determinato” dei singoli popoli» (P. Rossi, *Storia universale e geografia in Hegel*, Sansoni Firenze, 1975, p. 7), anche nella Filosofia del diritto la determinazione geografica è rilevante per la diversità “naturale” tra i popoli.

¹⁷ M. Marassi, *Storia e libertà in Hegel*, in *Prospettive di filosofia della storia*, a cura di R. Mordacci, Bruno Mondadori, Milano, 2009, p. 141.

¹⁸ «L'idealismo si delinea così ai suoi inizi come bisogno di pensare l'uomo nella sua realtà concreta, nella relazione vivente tra individuo e comunità» (M. Marassi, *Op. cit.*, p. 124). Queste parole sono molto importanti ai fini della enucleazione della *dimensione intersoggettiva*, poiché oltre a confermare l'idea di questo lavoro (ossia la filosofia del diritto come concettualizzazione della intersoggettività originaria) aprono possibili collegamenti tra l'esigenza della comprensione filosofica dell'intersoggettività e una intera stagione filosofica, quella dell'idealismo tedesco. Non è qui il luogo per approfondire tali collegamenti, ma è senza dubbio pacifico ammettere, che la prima (e forse ultima) e più feconda trattazione della soggettività calata nel proprio tempo e nella sua dimensione comunitaria sia stata un compito dell'“idealismo tedesco”.

Da ciò consegue una *duplice storicità* della filosofia hegeliana. Da un lato – come genitivo soggettivo – la filosofia hegeliana è interamente e consapevolmente diretta alla chiarificazione di come lo spirito, ossia la compiuta intersoggettività, sia sempre in movimento, un movimento ellittico tra due fuochi che corrispondono alla comunità intersoggettiva razionale (lo Stato) e il reale-effettuale: il luogo dello spirito non è né l'uno né l'altro fuoco, ma il tra (*Zwischen*) che li unisce¹⁹; dall'altro – come genitivo oggettivo –, dato che «ogni momento storico è come tale solo nella misura in cui viene attraversato da una contraddizione interna che lo individua nella sua singolarità e nello stesso tempo lo toglie dall'isolamento»²⁰, la storicità è anche la condizione del sistema hegeliano, un sistema completamente radicato nella prima metà del XIX e che, tentando di rispondere ad esigenze del proprio tempo, ne ha indubbiamente aperte di nuove²¹.

In apertura della parte su “La storia del mondo” Hegel scrive: «La storia dello spirito è il di lui fatto, poiché è soltanto ciò ch'esso fa, e il suo fatto è rendersi, e proprio qui come spirito, oggetto della sua coscienza, interpretando apprendere sé per sé stesso»²². Più avanti Hegel associa a questo apprendere i caratteri di compimento e transizione²³. Il movimento di autoriflessione dello

¹⁹ I limiti del lavoro non permettono una chiarificazione esaustiva di questo “tra”. È tuttavia interessante notare come questo concetto sia anche un retaggio religioso, infatti, come nota Höhle, «Hegel (...) cita spesso la frase di Matteo 18, 20: “dove due o tre sono raccolti nel mio nome, io sono tra di loro”, la quale sottintende che il singolo non è sufficiente, secondo la concezione cristiana, per la presenza della divinità». V. Höhle, *Il concetto di filosofia della religione in Hegel*, La scuola di Pitagora, Napoli, 2006, p. 64.

²⁰ M. Marassi, *Op. cit.*, p. 139

²¹ È importante richiamare il presupposto di questo lavoro: Hegel è uno dei più importanti filosofi ad aver posto le basi, ontologiche e logiche, di una concettualizzazione filosofica dell'intersoggettività. La *dimensione intersoggettiva*, come scaturigine dell'eticità, non è solo l'origine della coscienza ma anche la condizione per una riflessione sulla coscienza e sui suoi limiti. Si potrebbe sintetizzare così il ruolo (etico) di questa riflessione sulla coscienza: i limiti della mia persona si realizzano nella comunità dello spirito come autolimitazione della soggettività etica (la soggettività consapevole della propria origine-destinazione intersoggettiva).

²² G. W. F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, cit., p. 265.

²³ La paradossale contraddittorietà si scioglie con una constatazione, la cui trattazione merita un lavoro specifico: il rapporto tra logica e storia nel pensiero hegeliano. Il movimento storico non coincide (né esaurisce) appieno con quello logico, né la logica, come momento assolutamente autonomo e ideale, regola il movimento storico e reale. Sicché si possono condividere le parole di Monaldi secondo cui «motivi di crescente complessità, tanto sul piano logico quanto su quello storico, abbiano

spirito si trova a coincidere con lo sviluppo storico²⁴ e istituzionale: «il popolo – scrive Rossi – perviene all’esistenza storica in quanto si dà una struttura statale; (...) il processo storico non è soltanto una successione di “spiriti dei popoli”, ma è una successione di formazione statali con una loro specifica individualità²⁵».

Il movimento spirituale, nel suo continuo divenire, ripropone la dialettica sé-alterità ad ogni livello della propria concretizzazione (e riflessione). Lo Spirito oggettivo, compiutosi nella sostanza etica dello Stato, ha bisogno di diventare soggetto, confrontandosi con una nuova alterità (gli altri Stati). La storia, sia quella individuale sia quella di un popolo, non è altro che questa dialettica di riconoscimento che muove lo spirito ad estendersi-universalizzarsi e contemporaneamente ad approfondirsi-individualizzarsi.

«I principi della sua liberazione, i principi dei regni storico-mondiali, sono

impedito a Hegel di realizzare il suo programma: la pretesa che il concetto si ritrovi nella storia e che la plasmi dall’interno sarebbe stata soddisfatta dallo schema logico del 1805-1806 ma non più da quello, assai più complesso, della *Wissenschaft der Logik*» (M. Monaldi, *Storicità e religione in Hegel*, Edizioni ETS, Pisa, 1996, p. 30). La critica all’istanza metafisica hegeliana può esser certamente un momento di una chiarificazione di questa stessa istanza. È tuttavia impropria l’immagine di un Hegel diviso tra la storia e la logica, una dicotomia che si risolve solo nel prevalere di una parte sull’altra (dicotomia tra l’altro ben diagnosticata da Hegel e dalla quale certamente prende le distanze). Logica e storia sarebbero poli opposti, separati da una distanza infinita e aporeticamente statica in quanto da un lato ci sarebbe la molteplicità dei fatti empirici e particolari, dall’altro una universalità astratta della struttura logica che si appone, da estrinseca, ad essa. Forse la maniera più adeguata per comprendere questa aporia è cercar di toglierla, ossia togliere – ed è certo intenzione di Hegel – la separazione che sussiste tra logica e storia, non per annullare l’una nell’altra, ma per comprenderne la relazione (che è anche una limitazione) tra la dialettica logica triadica e la dialettica storica tetracotomica.

²⁴ Non è difficile constatare quanto la filosofia hegeliana della storia faccia riferimento a un preciso concetto di umanità (“spirito” in termini hegeliani). Infatti al movimento spirituale infinito, si legge nell’aggiunta al § 343, corrisponde la questione della perfettibilità e educazione del genere umano. Si legga “questione” come “possibilità”. È infatti un luogo comune (presente anche in hegeliani come ad esempio Adorno) quello di rintracciare un dissidio tra la concezione dialettica del reale (possibilità) e l’ideale di absolutezza del sistema (necessità). Ancora una volta il dualismo va mantenuto! Solo così si può comprendere come la possibilità, attivata dalla riflessione come negazione determinata, coincide con la necessità del ritorno a sé dello Spirito. Possibilità e necessità sono unite nel concetto di libertà.

²⁵ P. Rossi, *Op. cit.*, p. 5.

quattro»²⁶. La storia, come assoluta oggettività del movimento di liberazione dello spirito, si scandisce in quattro momenti, sui quali ci soffermiamo brevemente.

Il regno orientale, come primo momento, «è l'intuizione del mondo entro di sé indivisa, sostanziale»²⁷. La soggettività è qui ancora separata dalla sostanza, questa separazione è paragonabile a un sonno nel quale la personalità individuale dilegua²⁸; nel secondo momento, il regno greco, «si dischiude a sé il principio dell'individualità personale, ancora come non colto entro se stesso, bensì tenuto nella di lui ideale unità»²⁹. Come giustamente nota Hösle «nella concezione della storia di Hegel, solo dal mondo greco in poi i vari regni della storia scaturiscono l'uno dall'altro: il romano dal greco e il germanico dal romano, mentre nel mondo orientale non accade che, per esempio, l'India si sviluppa in Cina. I due momenti della sostanza sono spazialmente uno accanto all'altro, manca un rapporto cronologico»³⁰. L'*auch*, categoria dominante della rappresentazione (religiosa) non viene tolto poiché la sostanza è ancora astratta, in oriente, e separata dal soggetto.

La parzialità del mondo greco, condensata nella unità sostanziale del finito e dell'infinito, si riversa nella condizione sociale di una frattura tra una cerchia di particolari spiriti del popolo e una classe degli schiavi³¹; il terzo mo-

²⁶ G. W. F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, cit., p. 269. È qui palese la compresenza di dialettica triadica e dialettica tetracotomica nel pensiero hegeliano. Infatti la storia, come riconoscimento assoluto della *dimensione intersoggettiva* da parte dello Spirito, rappresenta il quarto momento, che inverte gli altri tre permettendone il passaggio. La *dimensione intersoggettiva* è l'in-sé del Diritto astratto, della Moralità e dell'Eticità, e dalla storia è permesso il passaggio al per-sé, da parte dello spirito al sapere assoluto (filosofia).

²⁷ G. W. F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, cit., p. 270.

²⁸ «Il mondo orientale è la visione sostanziale del mondo, all'inizio un tutto naturale patriarcale in cui gli individui, in quanto figli, non hanno alcuna personalità, (alcun) diritto e (alcuna) proprietà per sé di fronte al sovrano». (G.W.F. Hegel, *Lezioni di filosofia del diritto*, cit., p. 289). Questo giudizio permane sostanzialmente anche nelle *Lezioni di filosofia della religione* quando Hegel scrive: «la prima forma è dunque la totalità pura, semplice ma, appunto per questo ancora astratta. (...) questa forma è in generale quella che si chiama religione della luce; in essa il soggetto giunge subito alla coscienza del concetto della soggettività, del concreto, dello sviluppo del concreto e della sua dimostrazione come totalità». G.W.F. Hegel, *Lezioni di filosofia della religione*, a cura di R. Garaventa e S. Achella, Guida Napoli, 2008, II, p. 460.

²⁹ G. W. F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, cit., p. 271.

³⁰ V. Hösle, *Il concetto di filosofia della religione in Hegel*, cit., pp. 49-50.

³¹ È questa una affermazione importante per comprendere la relazione teoria-prassi e fuggire ogni predilezione unilaterale da parte di Hegel. Ogni teoria critica che

mento, il regno romano, è il «compimento fino alla dilacerazione infinita della vita etica negli estremi di personale autocoscienza privata, e di astratta universalità»³². La contrapposizione, che nel secondo momento restava ferma nella felicità (astratta) derivante dalla bellezza, si riversa nell'infelicità della coscienza, la quale si vede *privata* la possibilità di partecipazione all'unità della vita etica. L'individualità non viene riconosciuta nella sua *dimensione intersoggettiva* e ciò provoca un blocco del riconoscimento dell'individualità stessa. Il diritto è soltanto astratto e le persone, ridotte alla loro particolarità, «son tenute insieme soltanto da un arbitrio astratto, spingentesi nell'immane»³³. Il regno romano, affermando il diritto universale, rappresenta nella storia del mondo il momento dell'immediatezza dell'individualità. Infatti esso la annuncia ma non compiutamente, arrivando dunque a mortificarla. «I periodi di trasformazione storica – scrive Marassi – mostrano la loro tragica dimensione proprio nel fatto che ogni nuova cultura, nel suo sorgere, non riesce ancora del tutto a congedarsi dal passato»³⁴. La trasformazione non è ancora compiuta, manca al regno romano il “principio del nord”. La soggettività, soltanto annunciata, ha ora la necessità della sua piena effettualità nel concetto: il quarto momento, il regno germanico³⁵.

L'autocoscienza dell'unità statale, la consapevolezza da parte della soggettività del suo parteciparsi nella sostanza etica come comunità della ragione, è il punto di svolta che rintraccia l'unità non nella dimensione naturale, tantomeno in quella religiosa, bensì propriamente in quella spirituale del Sé – ossia la sua dimensione intersoggettiva – nella quale si compie «la riconciliazione come riconciliazione dell'oggettiva verità e libertà apparsa all'interno dell'autoco-

voglia rinvenire in Hegel degli spunti attuali per una comprensione-trasformazione del presente deve tener conto della duplicità (contraddizione) insita in ogni movimento dialettico. Non ha senso, dal punto di vista hegeliano, chiedersi se è la *Realität* a determinare il *Geist*, o l'inverso. Le due determinazioni, escludendosi, manifestano la parzialità da togliere. Il togliimento, l'unità di realtà (sia essa pure nella determinazione di realtà storico-sociale) e Spirito è l'effettualità (*Wirklichkeit*) come dominio assoluto dell'agire intersoggettivo.

³² G. W. F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, cit., p. 272.

³³ *Ivi*, p. 272. Nel *Manoscritto* si legge: «Questa [considerare il singolo come divinità] è la cosa più mostruosa che si è vista nell'autocoscienze. L'autocoscienza spinta a forme orientali: queste figure erano però necessarie. Il carattere del mondo romano era questa lacerazione, questa morte». G.W.F. Hegel, *Lezioni di filosofia del diritto*, cit., p. 289.

³⁴ M. Marassi, *Op. cit.*, p. 125.

³⁵ Si noti che il corrispondente paragrafo del *Manoscritto* recita: *Il mondo cristiano-germanico*.

scienza e della soggettività»³⁶. Questa riconciliazione può avvenire unicamente nella storicità: la soggettività etica, ossia il libero riconoscimento delle autocoscienze che si rinnova nell'unità della sostanza, si dispiega come processo spirituale. Tale processo coincide con il concetto stesso di storia, la quale consiste nel movimento di ricongiungimento del non ancora (*noch nicht*) al già (*bereits*), del temporale all'eterno. Sicché nel movimento tra questi due poli, nel passaggio dal possibile all'effettuale, l'Eticità dispiega la sua onnipervasività, conferendo alla *soggettività etica* – all'incontro delle autocoscienze – il luogo del suo manifestarsi – ossia la storia – come totalità compiuta.

La storia del mondo, nella sua scansione tetracotomica, conserva la dialettica trinitaria (logica), ma al contempo apre al dominio effettuale ponendo una nuova concettualizzazione dell'intero movimento. La dialettica storica col suo quarto momento, che solo dal punto di vista contingente è il mondo germanico, conserva la negatività propulsiva come matrice di nuove configurazioni (sociali, giuridiche, politiche) nelle quali lo spirito comprende l'infinità della propria razionalità. Lo spirito non è altro che questa razionalità assoluta, capace di riflettere sulle possibilità e sui limiti della propria libertà la cui estensione avviene invero all'interno di una comunità³⁷: la storia dello spirito è lo sviluppo della comunità intersoggettiva.

3. Conclusione

«Hegel – scrive Marassi – si proponeva di trovare il modo per entrare “nella vita degli uomini”, per “incidere” sulla realtà e influire sul corso delle cose del mondo, e questo descrive il compito specifico della sua filosofia»³⁸.

Quella dell'intersoggettività è una tematica allo stesso tempo attuale ed inattuale. Parlare di intersoggettività è infatti una necessità a fronte degli stessi avvenimenti che, sempre più velocemente, stanno mutando le nostre abitudini (intellettive o prassiche che siano), il nostro stesso pensarci come soggetti autonomi. E tuttavia l'intersoggettività resta spesso confinata a teorie normative (formali direbbe Hegel) che vorrebbero fondare sui bisogni ed interessi parti-

³⁶ G. W. F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, cit., p. 273.

³⁷ Si comprende come l'originarietà della relazione intersoggettiva sia importante per l'approfondimento di varie tematiche, dal ruolo delle istituzioni a quello della “socialità della ragione” (tema approfondito, non a caso, da studiosi americani. Si veda T. Pinkard, *La Fenomenologia di Hegel. La socialità della ragione*, a cura di A. Sartori e I. Testa, Mimesis Milano, 2013), e di cui la necessità di ripensamento è una delle profonde esigenze del nostro tempo.

³⁸ M. Marassi, *Op. Cit.*, p. 123.

colari, una socialità omologante, spesso ricadente anch'essa in forme di alienazione. L'attualità e l'inattualità della tematica intersoggettiva deve esser mantenuta se non si vuol approssimare il problema in modo unilaterale. In questo senso, rivisitare la concezione hegeliana di spirito, e soprattutto di Spirito oggettivo, è senza dubbio importante per ridefinire il problema del soggetto, il suo stesso statuto ontologico, in una configurazione non più "moderna", ossia solipsistica ed egocentrata, ma intersoggettiva e plurale.

Parte seconda
La questione estetica

La Stufenbautheorie di Marco Aurelio. *Ordine del cosmo e leggi di natura nel Ta eis heautòn*

di Carlo Pontorieri

La nozione di natura, di *physis*, ha una lunga storia, che affonda le sue radici nel pensiero dei Greci. Già in Eraclito *physis* indica tanto l'azione espressa dal verbo *fyō* – produrre, germogliare, nascere, crescere, spingere – quanto il suo risultato¹. Anche all'osservazione di Marco Aurelio la natura si presenta innanzitutto come trasformazione, crescita e rinnovamento dell'essere:

C'è qualcuno che teme la trasformazione? E cosa può avvenire senza trasformazione? E che cosa vi è di più caro o familiare alla natura dell'universo?²

Uno dei compiti che l'imperatore si assegna nel suo quaderno di esercizi spirituali è appunto la ricognizione di questa eterna regolarità delle trasformazioni nella natura³:

Osserva continuamente che tutto nasce per trasformazione e abituati a pensare che la natura del tutto nulla ama come trasformare l'esistente e produrre cose nuove che gli somiglino⁴.

¹ Cfr. P. Hadot, *Le voile d'Isis. Essai sur l'histoire de l'idée de nature*, Paris 2004, trad. it. di D. Tarizzo, *Il velo di Iside. Storia dell'idea di natura*, Einaudi, Torino, 2006, p. 16.

² *Ta eis heautòn* VII, 18 (d'ora in poi TEH). Tutte le citazioni in questo testo sono tratte da Marco Aurelio, *Scritti – Lettere a Frontone, Pensieri, Documenti*, a cura di G. Cortassa, Utet, Torino, 1984.

³ Considera il *Ta eis heautòn* un quaderno di esercizi spirituali: P. Hadot, *La cita delle intérieure. Introdution aux Penséesde Marc Aurèle*, Paris, 1992, trad. it. di A. Bori e M. Natali, *La cittadella interiore – Introduzione ai "Pensieri" di Marco Aurelio*, Vita e Pensiero, Milano 1996.

⁴ TEH IV, 36.

Riprendendo il tema dai maestri della scuola del Portico, per questo profilo debitori di Eraclito, Marco Aurelio rappresenta così la natura come eterno movimento e continua trasformazione.

Tale dinamica gli appare governata da un principio regolativo, che egli verifica attraverso una disgiuntiva logica, un'ipotesi alternativa, nel caso che segue fondata sulla presupposizione di una natura umana a sua volta ordinata. L'ipotesi alternativa, la disgiuntiva, è uno dei moduli della logica stoica, che troviamo spesso nel *Ta eis heautón*:

O un cosmo ordinato o un miscuglio raccolto insieme: ma ancora un cosmo. Oppure è possibile che in te esista un ordine e nell'universo il disordine quando per giunta tutte le cose risultano così distinte, diffuse e solidali?⁵

Nell'idea che la natura costituisca un ordine razionale convergono, con diverse ipotesi, alcuni indirizzi fondamentali della filosofia antica e di quella romana. Come Cicerone, anche Marco Aurelio ipotizza un'analogia tra ragione umana e ordine del cosmo, immaginando un unico vincolo razionale, che legherebbe i diversi mondi della vita, attraverso un principio di solidarietà⁶. Questo legame gli appare come il risultato del governo di un'unica ragione, che allo stesso tempo permea l'universo e lo regola unitariamente, come suo originario principio normativo, costituendone la legge comune.

Tutte le cose si intrecciano tra loro e il loro legame è sacro e si può dire che non ci sia cosa estranea alle altre perché tutte sono coordinate e concorrono all'ordine del medesimo cosmo. Unico infatti è il cosmo formato da tutte le cose, unico il dio che pervade ogni cosa, unica la sostanza, unica la legge comune, la ragione di tutti gli esseri provvisti di intelligenza, unica la verità poiché unica è pure la compiutezza degli esseri che hanno la stessa origine e partecipano della stessa ragione⁷.

La prima connotazione della legge di natura è così per l'imperatore quest'ordine interno della vita, verificabile attraverso le sue continue trasformazioni, che mostra l'universo come cosmo, originato, retto e pervaso da un'unica ragione divina, orientata verso il bene.

La sostanza dell'universo è docile e duttile; e la ragione che la governa non ha in sé nessuna causa per cui debba produrre il male: perché in sé non ha male, a nulla fa del male e non c'è nulla che ne venga danneggiato.

⁵ TEH, IV, 27.

⁶ Cfr. Cicerone, *De legibus*, II, 7, 16.

⁷ TEH VII, 9. Cfr. P. Hadot, *Il velo di Iside* cit. p. 31.

Tutto invece avviene e si compie secondo la ragione dell'universo⁸.

L'intero mondo della vita viene immaginato come pervaso da una ragione ordinante, interamente dotata di senso, anche nei suoi aspetti apparentemente più insignificanti, poiché *logos* e *physis* altro non sono che i due aspetti di un unico essere, di un'unica *ousia*⁹. Questa ipotesi della natura come ordine razionale è sviluppata dall'imperatore anche come riflessione sul tempo. Nel pensiero di Marco Aurelio, infatti, pure la successione degli eventi nel tempo mostra quella stessa armonia razionale che pervade il cosmo, e ogni circostanza della vita gli appare governata da una ragione teleologica universale.

La conseguenza sussegue all'antecedente secondo un vincolo di affinità: perché non si tratta di una serie di fatti indipendenti, retta solo da una legge di necessità, ma di una stretta connessione razionale; e come la realtà è armonicamente coordinata, così gli eventi presentano non una nuda successione ma una specie di mirabile affinità¹⁰. Ogni cosa, per esempio il cavallo e la vite, è nata per uno scopo. Di che ti meravigli? Anche il Sole dirà: "sono nato per uno scopo"¹¹.

Uno dei termini tecnici più significativi del pensiero stoico è infatti *heimarméne*, destino. Per Crisippo, la *heimarméne* era la "legge razionale in base alla quale le cose avvenute, sono avvenute, quelle che avvengono, avvengono, e quelle che avverranno, avverranno", in quanto "ragione degli eventi che nel cosmo sono guidati dalla *pronoia*, dalla provvidenza"¹². Nel *Ta eis heautòn* questa legge della natura come ordine degli eventi è declinata sia come legge oggettiva della ragione, sia come esito di una decisione originaria o di un susseguirsi di decisioni degli dei.

Se gli dei hanno deliberato riguardo a me e a quanto mi deve avvenire hanno deliberato bene (quanto a un dio che non decida non è facile neppure immaginarlo). Per

⁸ TEH VI, 1.

⁹ M. Pohlenz, *Die Stoa: Geschichte Einer Geistigen Bewegung*, trad. it. di O. De Gregorio, *La Stoa. Storia di un movimento spirituale*, Bompiani, Milano, 2005, p. 127. Per una ricognizione della storia del pensiero stoico cfr. altresì: J. Brun, *Le Stoïcisme*, Press Universitaires de France, Paris 1994, trad. it. di L. Salomoni, *Lo Stoicismo*, Xenia, Milano 1998 e C. Lévy, *Les Philosophies hellénistiques*, Paris 1997, trad. it. di A. Taglia, *Le filosofie ellenistiche*, Einaudi, Torino 2002, pp. 93-174.

¹⁰ TEH IV, 45.

¹¹ TEH 8, 19.

¹² Stobaeus *eclog.* I, 79, 1 W. = *Stoicorum Veterum Fragmenta*, secondo la raccolta di Hans von Arnim, Lipsia 1905, trad. it. a cura di R. Radice, *Stoici antichi. Tutti i frammenti*, Bompiani, Milano, 2002, fr. 913.

quale ragione avrebbero dovuto cercare di farmi del male? Che ne sarebbe venuto a loro o al complesso dell'universo che è il primo dei loro pensieri? Se invece non hanno deliberato al mio personale riguardo hanno in ogni caso deliberato sul complesso dell'universo: devo allora accogliere di buon grado anche questi eventi che conseguono alla loro deliberazione¹³.

Come prodotto di una decisione ordinante divina, il cosmo diventa esso stesso ordinamento posto dagli dei: decisione fondativa e suo ordine razionale si presentano così come i due aspetti della medesima visione, nella quale la volontà divina si pone tanto come origine del mondo, quanto come sua dimensione normativa oggettiva, a cui l'essere sembra obbedire nelle sue trasformazioni nel tempo: *voluntas* e *ratio* non sono che i due aspetti dello stesso ordine naturale. Come esercizio spirituale, l'imperatore si assegna allora il compito di riuscire a leggere anche la propria esistenza alla luce di tale legge degli eventi, attraverso la ricognizione razionale e la trasfigurazione teleologica di ogni circostanza della sua vita.

Nulla infatti contribuisce a rendere l'animo grande tanto quanto l'esser capaci di esaminare uno per uno con metodo e cercando la verità i singoli eventi della vita e il contemplarli continuamente in modo da comprendere quale utilità abbiano rispetto all'universo e quale rispetto all'uomo, che è cittadino della città più sublime, di cui le rimanenti città sono come singole case.¹⁴

Quest'ordine naturale che governa gli eventi nel tempo si lega dunque alla rappresentazione dell'intero cosmo come istituzione; anzi, la stessa città universale sembra identificarsi quasi normativisticamente con tale ordinamento, informato dal primato della ragione del tutto su quella di ogni sua singola parte, determinando pure il carattere comune della legge degli esseri umani.

Se l'intelligenza è comune a noi tutti, è comune anche la ragione, per la quale siamo esseri razionali; se è così, anche la ragione che dispone ciò che si deve o non si deve fare è comune; quindi anche la legge è comune; quindi siamo concittadini; quindi siamo membri di un'unica organizzazione politica; quindi il cosmo è come una città. Di quale altra organizzazione politica comune si potrà infatti dire che faccia parte tutto il genere umano? Proprio di lì, da questa comune città, derivano la nostra stessa intelligenza, la nostra ragione e la nostra legge; altrimenti, da dove potrebbero derivare?¹⁵

¹³ TEH VI, 44.

¹⁴ TEE III, 11.

¹⁵ TEE IV, 4.

Per Marco Aurelio il cosmo è davvero la città di tutti gli esseri dotati di ragione, governata dall'ordine delle trasformazioni e degli eventi, e retta da una legge di utilità universale. In realtà, a questa altezza, egli declina uno degli elementi fondamentali della riflessione giusnaturalista sul diritto: l'ipotesi di una legge naturale universale, la quale, rispetto alle leggi civili, si qualifica come sovraordinata sia quanto alla fonte – il logos divino che pervade l'universo – sia per l'ambito, universale, di efficacia¹⁶. Il diritto delle singole *civitates* si presenta così come specificazione, per quanto riguarda il luogo o il tempo, di quella stessa ragione universale, atteggiandosi a ordinamento particolare e sottordinato, “singola casa” della più ampia istituzione politica costituita dalla città universale¹⁷; anche se, alla sua specifica “singola casa”, Roma, l'imperatore sembra attribuire un ruolo enfatico nella tessitura della sua riflessione.

Mia città e mia patria in quanto Antonino è Roma, in quanto uomo è il cosmo. Bene è dunque per me solo quello che giova a queste due città¹⁸.

In questo contesto, lo stesso potere imperiale viene inserito da Marco Aurelio all'interno dell'ordine universale che governa ogni evento.

Primo: devo considerare quale rapporto esiste tra me e loro e inoltre che siamo nati gli uni per gli altri e, per altro verso, io sono nato per far loro da guida, come l'ariete per il gregge o il toro per l'armento¹⁹.

Il parallelo col mondo animale è abbastanza comune nel pensiero stoico: si trova riportato in Clemente Alessandrino a proposito dell'attività legislativa del sovrano, in relazione all'“arte di provvedere alle pecore”, come sapienza

¹⁶ Cfr. H. Welzel, *Naturrecht und materiale Gerechtigkeit*, Göttingen 1952, trad. it. di G. De Stefano, *Diritto naturale e giustizia materiale*, Giuffrè, Milano 1965, p. 57.

¹⁷ Un provvedimento di Marco Aurelio, che sembra far proprio il riconoscimento dei diritti locali, come prodotti della ragione naturale, è riportato da Callistrato in D. 22. 5. 3. 6 (Callistrato, libro 4 de cognitionibus).

¹⁸ TEE VI, 44. In quello stesso II secolo d.C. Elio Aristide, forse sotto la suggestione del *vallum* adrianeo, aveva scritto dell'impero come di un'unica grande città circondata da mura Cfr. F. Casavola, *Potere imperiale e stato delle persone tra Adriano e Antonino Pio* in Id., *Giuristi adrianei*, Jovene, Napoli, 1980; ora *L'Erma di Breitschneider*, Roma, 2011 (p. 253 nell'ed. 1980).

¹⁹ TEE XI, 18. Sul principato come professione in Marco Aurelio: M. Foucault, *L'Herméneutique du sujet. Cours au Collège de France (1981-1982)*, Paris, 2001, trad. it. di M. Bertani, a cura di F. Gros, *L'ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France (1981-1982)*, Feltrinelli, Milano 2006, p. 179.

nel “dirigere e condurre il gregge umano”²⁰; Seneca, invece, mentre nel *De clementia* afferma che “è la natura che ha inventato il re”, e preferisce il paragone con le api²¹; nelle *Epistulae* riprende il paragone consueto con le greggi e col toro²². In realtà, può avere agito in Marco Aurelio, nel doppio confronto con l’ariete e il toro, il richiamo alla figura del guerriero, con cui spesso il primo animale era identificato, ma anche alla sovranità di Zeus, al quale, come è noto, il toro era tradizionalmente consacrato. In ogni caso, come si vede, nel *Ta eis heautòn* anche il conferimento dei poteri politici trova una sua legittimazione naturalistica, legata all’ipotesi di un ordine razionale degli eventi.

Ora, è interessante che tale riflessione sull’ordine degli eventi mostri pure un particolare concetto equitativo di distribuzione e attribuzione, che rimanda ad una nozione assai precisa di giustizia naturale, che ritroviamo in larga parte del pensiero antico. Marco Aurelio la declina precisamente a questa altezza, come risultato della legge di successione degli eventi nel tempo:

Ricorda che tutto ciò che avviene, avviene giustamente: lo scoprirai se ne terrai ben nota con precisione. Non lo dico soltanto intendendo dire che avviene come conseguenza, ma che avviene secondo giustizia: come se fosse opera di qualcuno che assegna secondo il merito²³.

Nell’originale del greco marciano troviamo la formula: *kat’axian*. Come ha mostrato Waldstein, tale definizione della giustizia si può già rinvenire nel codice di Hammurabi, in un documento del diritto cerimoniale della XVIII dinastia dell’Egitto (1570-1305 a. C.)²⁴, diventa poi centrale in Pitagora²⁵, mentre Platone la attribuisce nella *Politeia* a Simonide, considerandola una

²⁰ Clemens Al. Strom. II = SVF III, 332

²¹ Seneca, *De clementia* III, 17.

²² Seneca, *Epistulae* XC, 4.

²³ Ὅτι πᾶν τὸ συμβαῖνον δίκαιως συμβαίνει· ὃ ἔαν ἀκριβῶς παραφυλάσσης, εὐρήσεις. Οὐ λέγω μόνον κατὰ τὸ ἐξῆς, ἀλλ’ ὅτι κατὰ τὸ δίκαιον καὶ ὡς ἂν ὑπὸ τινος ἀπονέμοντος τὸ κατ’ἀξίαν. (TEH IV, 10). Sul rapporto tra assegnazione e *heimarmene* nel pensiero stoico: H. Jonas, *Problems of Freedom*, dattiloscritti del corso alla New School University di New York del 1966, trad. it di A. Michelis, a cura di E. Spinelli, *Problemi di libertà*, Aragno, Torino, 2010, pp. 64-67.

²⁴ W. Waldstein, *Teoria generale del diritto. Dall’antichità ad oggi*, Pontificia Università Lateranense, Roma, 2001, p. 57; Id., *Zu Ulpian’s Definition der Gerechtigkeit (D. 1.1. 10 pr.)*, in *Festschrift für Werner Flume zum 70. Geburtstag*, I, Köln, 1979, trad. it. di U. Vincenti, *La definizione della giustizia di Ulpiano (D. 1, 1, 10 pr.)* in W. Waldstein, *Saggi sul diritto non scritto*, Cedam, Padova 2002, pp. 97 e ss..

²⁵ Cfr. G. Del Vecchio, *La Giustizia*, Studium, Roma 1951, ora in P. De Lucia (a cura di), *Filosofia del diritto*, Cortina, Milano, p. 66.

falsa evidenza, che può facilmente sfociare nel relativismo sofistico²⁶. Aristotele, dal canto suo, distinguendo la giustizia particolare in più specie, considera come giustizia fondata sul *kat'axian* quella distributiva: si tratta di un rapporto che lo stesso filosofo definisce di proporzione geometrica²⁷. La medesima nozione di giustizia naturale, ridefinita nella lingua dei Romani come *suum cuique tribuere* si ritrova poi come argomento ricorrente dell'intera riflessione ciceroniana sul diritto, trovando tale principio, anche per l'Arpinate, il suo fondamento nella natura²⁸. Il pensiero romano infatti aveva fatto propri gli esiti delle scuole filosofiche greche, tuttavia apportandovi una propria caratterizzazione, sia per le peculiarità della propria storia istituzionale, ma soprattutto per la stessa nozione di *ius suum*, inteso non solo come ciò che spetta, ma anche come ciò che qualcuno può esigere come proprio²⁹. Il tema si rinviene anche nella *Lettera ai Romani*, nel rapporto tra giustizia escatologica e pratica di vita cristiana³⁰.

In realtà, tale nozione di giustizia, variamente proposta nel pensiero politico antico, postula certo una forma di uguaglianza, tuttavia questa viene proporzionata alle differenze, attribuendo una parte diseguale a chi considera, per qualche motivo, diseguale³¹. Aveva osservato Aristotele:

Tutti infatti concordano che nelle ripartizioni vi debba essere il giusto secondo il merito, ma non tutti riconoscono lo stesso merito, bensì democratici lo vedono nella

²⁶ Platone, Def., 411; cfr. J.-J. Chevallier, *Histoire de la pensée politique*, Payot, Paris, 1979, trad. it. di N. Tonna, *Storia del pensiero politico I*, Il Mulino, Bologna, 1981, p. 65; G. Del Vecchio, *La Giustizia* cit. p. 60.

²⁷ Aristotele, *Etica Nicomachea*, I, 1131b, 15-20, trad. it. di C. Natali, Roma-Bari, Laterza, 2008, p. 115.

²⁸ *Iustitia est habitus animi communi utilitate conservata suam cuique tribuens dignitatem. Eius initium est ab natura profectum* (Cicerone, *De inventione* II, 160). Cfr. altresì *Topica* II, 9. *De re publica*, I, 53; II, 43 e III, 43. Cfr. A. Schiavone, *Ius. L'invenzione del diritto in Occidente*, Einaudi, Torino, 2005, pp. 258-9; Id., *Per una storia del giusnaturalismo romano*, in D. Mantovani - A. Schiavone, *Testi e problemi del giusnaturalismo romano*, IUSS Press, Pavia, 2007, p. 8. Sul passaggio dalla nozione greca a quella romana: W. Waldstein, *La definizione di giustizia in Ulpiano* cit. p. 97.

²⁹ Cfr. G. Del Vecchio, *La giustizia* cit. p. 71.

³⁰ Cfr. *Lettera ai Romani*, 12, 17-18 e 13, 7. Cfr. altresì *Numeri* 4,19; *Neemia* 13,30; *Proverbi*, 24, 12; *Geremia* 34,15; *Atti* 3, 26; *Matteo* 16, 27. Sulla giustizia biblica come retribuzione cfr. H. Kelsen, *The Idea of Justice in the Holy Scriptures*, Berkeley, 1953, 1957, trad. it. di A. Carrino, *L'idea di giustizia nelle Sacre Scritture*, in H. Kelsen, *L'anima e il diritto. Figure arcaiche della giustizia e concezione scientifica del mondo*, Edizioni Lavoro, Roma, 1989, pp. 149-154.

³¹ Cfr. J.-J. Chevallier, *Storia* cit. p. 146.

libertà, gli oligarchici nella ricchezza o nella nobiltà di nascita, gli aristocratici nella virtù. Quindi il giusto è, in un certo senso, una proporzione³².

Spesso si associa tale nozione di giustizia a un'etica aristocratica – e non vi è dubbio che anche nelle riflessioni di Marco Aurelio si intravedano suggestioni di questo tipo; tuttavia occorre ricordare pure a tale proposito non solo le diverse esperienze di *positive action*, presenti negli ordinamenti contemporanei più evoluti, ma anche lo stesso Marx, che nella *Critica al Programma di Gotha*, scriveva:

L'uguale diritto è qui perciò sempre, secondo il principio, diritto borghese. (...) Il diritto dei produttori è proporzionale alle loro prestazioni di lavoro, l'uguaglianza consiste nel fatto che esso viene misurato con una misura uguale, il lavoro. Ma l'uno è fisicamente o moralmente superiore all'altro, e fornisce quindi nello stesso tempo più lavoro, oppure può lavorare durante un tempo più lungo; e il lavoro, per servire come misura, dev'essere determinato secondo la durata o l'intensità, altrimenti cessa di essere misura. Questo diritto uguale è un diritto disuguale, per lavoro disuguale. (...) Per evitare tutti questi inconvenienti, il diritto, invece di essere uguale, dovrebbe essere disuguale³³.

In realtà, come ha mostrato Chaïm Perelman, tale nozione di giustizia può mostrare diverse formulazioni, a seconda di come si declini la stessa nozione di merito; che può essere considerato anche nel suo contrario, come demerito, può presupporre come rango, ma anche sfociare sia nella considerazione del bisogno o dell'opera prestata, o rimandare a ciò che è dovuto a ciascuno in base a ciò che la legge gli attribuisce³⁴. E se Kelsen avrebbe identificato nella sua critica al diritto naturale tanto l'imperativo categorico kantiano, quanto la stessa massima *suum cuique tribuere*, considerandole tautologie prive di significato³⁵; appare invece evidente che la formula *kat'axian-suum cuique tri-*

³² Aristotele, *Etica Nicomachea*, I, 1131a, 3, 36-30, in trad. it. cit. p. 115.

³³ K. Marx, *Critica del Programma di Gotha. Note in margine al programma del Partito operaio tedesco*, I, 1875, trad. it. Edizioni in lingue estere di Mosca da www.marxists.org.

³⁴ Cfr. Ch. Perelman, *De la justice*, trad. it. di L. Ribet, *La giustizia in senso formale*, Giappichelli, Torino, 1959 ora anche in P. De Lucia (a cura di), *Filosofia del diritto* cit. p. 133 e ss.

³⁵ Cfr. H. Kelsen, *General Theory of Law and State*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1945, trad. it. di S. Cotta e G. Treves, *Teoria generale del diritto e dello stato*, Etas libri, Milano 1980, p. 10. Tuttavia, ritenendo pure che tale “vuota tautologia” abbia “l'importante funzione di legittimare il diritto positivo”. Cfr. Id., *Seele und die Recht*, Luchterhand Verlag, Frankfurt a M. 1967, trad. it di A. Carrino, *L'anima e il diritto*, cit. pp. 113 e 115.

buere rimandi in realtà a quel principio di azione per il quale tutti gli appartenenti a una determinata categoria, considerata per qualche profilo essenziale, si ritiene debbano essere trattati in modo uguale³⁶.

Ora, nel pensiero di Marco Aurelio, la formula *kat'axian* sembra esprimere innanzitutto una regola di proporzione universale, presentandosi come ordine dell'uguaglianza cosmologica:

Questa è l'opera a cui si dedica la natura universale: trasportare là le cose che sono qua, trasformarle, trasferirle da un luogo ad un altro. Tutto muta, ma non in modo tale che si abbia a temere qualcosa di nuovo; tutto è abituale e la materia viene distribuita sempre in modo uguale³⁷.

Ma pure come matrice del suo programma politico: non solo col richiamo alla *isonomia* ("tra tutti, il nome più bello" come scriveva Erodoto³⁸) nel ringraziamento a Severo nel I libro³⁹, ma anche attraverso il ritratto di Antonino Pio, *optimus princeps* per la sua "inflexibilità nel dare a ciascuno secondo i suoi meriti"⁴⁰.

Tuttavia, nel pensiero dell'imperatore filosofo, tale dottrina della giustizia si presenta pure come fondamento di una nozione originale e più ampia di legge di natura, che astringe in modo diversificato i diversi mondi della vita, attraverso la sua particolare interpretazione della dottrina stoica della *oikeiosis*. Occorre ricordare, a tale proposito, che la scuola del Portico spiegava l'esistenza delle diverse forme della vita attraverso la nozione di *pnèuma*. Il *pnèuma*, inteso come spirito vitale, che attraversa l'intero cosmo con la sua forza tensiva - il *tonos* - manifestandosi con diversa purezza e differente intensità, sarebbe ciò che determina la varietà della natura. Così, mentre in una pietra, una montagna o il mare - ambiti inanimati dell'essere - il *pnèuma* si

³⁶ Ch. Perelman, op. cit. p. 135.

³⁷ TEH VIII, 6.

³⁸ Erodoto, *Storie*, III, 80, 6.

³⁹ TEH I, 4. Sulla *isonomia* nel pensiero politico di Marco Aurelio: S. Mazzarino, *L'impero romano I*, Roma-Bari, Laterza, ult. ed. 2014, p. 321; P. Hadot, *La cittadella interiore* cit., p. 204; M. Foucault, *Le Gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France. 1982-1983*, Paris 2008, trad. it. di M. Galzigna, a cura di F. Gros, *Il governo di sé e degli altri. Corso al Collège de France (1982-1983)*, Feltrinelli, Milano, 2009, p. 148; più in generale nella cultura politica romana, *ex plurimis*: Ch. Wirszubski, *Libertas. Il concetto politico di libertà a Roma tra Repubblica e Impero*, Laterza, Roma-Bari, 1957, pp. 20-28, 126-7; F. De Martino, *Storia della Costituzione romana*, II vol., Jovene, Napoli, 1973, p. 385; A. Schiavone, *Ius*, cit. p. 366.

⁴⁰ TEH I, 6.

presenta come nuda modalità dello stesso essere: *éxis*; già nel mondo vegetale diventa natura in senso stretto: *physis*; negli animali poi si identifica con l'anima: *psyké*; e infine nell'essere umano ascende al grado di ragione: *lògos*⁴¹. *Pnèuma*, *tònos* e *lògos* sono i differenti ma concorrenti principi che compenetrano il cosmo nel suo multiforme processo di produzione, diversificazione e trasformazione della natura.

Ora, nel *Ta eis heautòn* questa differenziazione tra i diversi ambiti della vita interseca la teoria della giustizia naturale, poiché si presenta appunto come fondamento di un differenziato ordine di attribuzione degli eventi:

A nessun uomo può accadere qualcosa che non sia inerente alla natura dell'uomo, né al bue qualcosa che non sia inerente alla natura del bue, né alla vite qualcosa che non sia inerente a quella della vite, né alla pietra qualcosa che non sia inerente a quella della pietra. Se dunque a ciascuno accade ciò che è consueto e naturale, perché dovresti cruciarti? La natura comune a tutti gli esseri non poteva riservarti nulla di intollerabile⁴².

Nella sua riflessione sull'ordine universale degli eventi, Marco Aurelio riproduce precisamente quell'ordinamento a gradi dell'essere della dottrina tradizionale stoica: collocando in primo piano l'uomo, in quanto essere razionale (l'imperatore scrive di *logikou physis*, più spesso invece nei *Ta eis heautòn* si rinviene il termine *nous*, ma è evidentemente riconoscibile lo stesso concetto); poi il bue, in quanto essere animato, ma non razionale; successivamente la vite, come natura nella sua forma ancora inferiore, solo vegetale; mentre alla base di questa scala egli pone una semplice pietra, nella sua condizione di mera esistenza. E ogni natura gli appare sottoposta a questa diversificata legge degli eventi, fondata sull'ordine geometrico di uguaglianza retributiva, basato sul *kat'axian*.

L'aspetto interessante di questa riflessione è che tale considerazione sembra porsi alla base di un'altra teoria dell'imperatore, che, coerentemente alla dottrina stoica dell'assimilazione tra natura e legge, attribuisce a ciascuna di queste diverse dimensioni della vita anche una diversa e peculiare sfera di obbligatorietà. Non solo, ma afferma pure come propri dell'uomo ciascuno degli ambiti dell'essere determinati dalle diverse articolazioni del *pnèuma*, essendo questi immaginati come diverse stratificazioni presenti all'interno della stessa costituzione umana.

⁴¹ Cfr. M. Pohlenz, *la Stoa* cit. pp. 129, 141-144, 161-167, 195; G. Cortassa, *Nota critica* a Marco Aurelio, *Scritti* cit. p. 96 e nota 13, p. 337. Sulla gerarchia stoica dell'essere: C. Levy, *Le filosofie* cit. pp. 138-139, 149-151; sul *logos* nella scuola stoica e il suo legame con l'azione pratica anche M. Vegetti, *L'etica degli antichi*, Laterza, Roma-Bari 2006, p. 226 e segg.

⁴² TEH VIII, 46.

Osserva che cosa esige la tua natura in quanto sei governato da una semplice natura fisica; poi fallo ed accettalo di buon grado, purché non debba rimanere danneggiata la tua natura di essere animato. Poi devi osservare che cosa esige la tua natura di essere animato, e accettarlo completamente, purché non debba rimanere danneggiata la tua natura di essere dotato di ragione⁴³.

Nella riflessione dell'imperatore ogni obbligo naturale prescritto all'uomo si individua perciò innanzitutto a partire dalla sua stessa esistenza: evidentemente egli in questo caso congiunge esistenza fisica e condizione vegetale. Tale ambito di obbligatorietà risulta vincolante fintanto che non sia pregiudicata la dimensione normativa ad esso gerarchicamente superiore, costituita dalla condizione naturale dell'uomo in quanto essere animato; ma, analogamente, tale dimensione normativa, determinata dalla condizione animale, vede cessare il suo ambito di obbligatorietà in caso di contrasto con la sfera prescrittiva ad essa gerarchicamente sovraordinata, costituita dalla peculiarità razionale della natura umana. A ciascuna delle diverse nature che compongono la costituzione umana - e questo è il dato che appare più significativo - corrisponde dunque secondo Marco Aurelio tanto un diverso ambito di quell'ordine universale degli eventi, retto dal principio di giustizia distributiva fondata sul *kat'axian*, quanto una specifica obbligazione naturale, immaginata in sequenza gerarchicamente differenziata per ciascuna delle sfere della vita⁴⁴, e l'azione virtuosa del saggio diventa l'esito di una valutazione complessa di un ordine naturale ipoteticamente presupposto come altrettanto complesso.

Questa costruzione a più gradi della scala obbligente, costituita dalla legge naturale, riprodotta anche nell'analisi dell'umano (quasi anticipando per questo profilo le teorie evoluzionistiche), costituisce altresì la base per l'attribuzione da parte di Marco Aurelio a ciascuna di tre queste dimensioni naturali di un corrispondente differente ambito di sensibilità.

Corpo, anima, intelletto: al corpo appartengono le sensazioni, all'anima gli impulsi istintivi, all'intelletto i principi⁴⁵. Tra queste le prime due ti appartengono solo in quanto devi prendertene cura, solo la terza è propriamente tua⁴⁶.

A differenza degli altri filosofi dell'antichità, che si fermano spesso alla bipartizione tra corpo e anima, Marco Aurelio elabora invece una tripartizio-

⁴³ TEH X, 2.

⁴⁴ Accenna a leggi di quattro nature nei *Ta eis heautòn* anche P. Hadot, *La città della interiore* cit. p. 171.

⁴⁵ Σώμα, ψυχή, νοῦς σώματος αἰσθήσεις, ψυχῆς ὄρμαι, νοῦ δόγματα. (TEH III, 16).

⁴⁶ TEH, XII, 3.

ne, che sembra ricalcare, da altra prospettiva, quella tra le diverse nature che compongono la costituzione dell'universo. Così, alla natura vegetale, egli sembra attribuire l'ambito delle sensazioni; a quell'anima che è comune a tutti gli esseri animati, gli istinti; mentre all'intelletto degli esseri razionali egli riserva la cognizione dei principi⁴⁷. Ed è quest'ambito che, nell'articolazione delle riflessioni del *Ta eis heautòn*, per l'imperatore resta davvero in potere dell'uomo, come sfera di autogoverno razionale del sé, mentre l'anima può cadere facilmente vittima degli istinti e delle passioni, e il corpo è sottoposto alle leggi eterne delle trasformazioni del cosmo nel tempo. È interessante che tale connotazione razionalistica della natura umana funga nel *Ta eis heautòn* anche come fondamento teorico della critica alla tirannia:

Ricevere impressioni mediante rappresentazioni sensoriali è comune anche alle bestie; essere tirati qua e là come marionette dagli impulsi istintivi è comune anche alle fiere, agli ermafroditi, a un Falaride e a un Nerone⁴⁸.

Se il corpo è il luogo delle sensazioni e l'anima quello degli istinti, il tiranno appare come colui che segue esclusivamente queste due dimensioni, senza lasciarsi guidare dall'intelletto, ovvero da quel frammento del *nous*, comune agli uomini e agli dei, che lo qualifica come *humanus*. L'antropologia del tiranno si lega, dunque, al rapporto tra uomo e legge naturale: seguendo una lunga tradizione sul tema, l'arbitrio politico è rappresentato nel *Ta eis heautòn* come una delle forme della regressione dell'umano alla preconditione animale, e il tiranno diventa la negazione di qualunque superiore qualità umana, un "mostro politico"⁴⁹.

Del resto, anche per l'identificazione del contenuto fondamentale dell'obli-

⁴⁷ Diversa è invece la teoria di Seneca, che attribuisce un'anima anche al mondo vegetale; tuttavia, come Marco Aurelio, inserisce tra le dimensioni della natura gli esseri inanimati, ma in questo ambito cita il corpo: cfr. Seneca, *Epistulae morales ad Lucilium*, VI, 58.

⁴⁸ TEE, III, 16. Il paragone tra l'infelicità del tiranno e la felicità del filosofo è un tema che può farsi risalire a Platone. Cfr.: Platone, *Repubblica*, IX, 5 e 6. Su passioni e tirannia per la scuola stoica cfr. M. Vegetti, *L'etica degli antichi* cit. p. 230.

⁴⁹ L'immagine del tiranno estraneo all'ordine naturale può farsi partire da Platone, *Repubblica*, 8.565d-e e 10.619b-c, dove è rappresentato addirittura come antropofago. Su questo cfr.: G. Carillo, *Atteone o della democrazia*, Editoriale scientifica, Napoli, 2007, p. 96 e segg. Sull'assenza nel pensiero antico e medievale di sanzioni legali contro il detentore del potere che esorbita dalla legge naturale: C. H. McIlwain, *Constitutionalism: Ancient and Modern*, Cornell University Press, New York 1947, trad. it. Di V. de Caprariis, *Costituzionalismo antico e moderno*, Il Mulino, Bologna 1990, p. 115.

go naturale degli esseri razionali, e per fondare teoricamente la sua dottrina antropologica positiva, Marco Aurelio propone il medesimo ordinamento a gradi:

Tutti gli esseri che hanno qualcosa in comune tendono verso il loro simile. (...) In modo analogo, o ancora di più, tutto ciò che partecipa della comune natura razionale tende verso il suo simile: infatti, quanto più esso è superiore rispetto agli altri esseri, tanto più è pronto ad unirsi e a fondersi con il suo simile. Tant'è vero che subito tra gli esseri privi di ragione si sono potuti individuare sciame, greggi, nidiate e come degli amori; infatti in essi vi erano già delle anime e, in quanto si trattava di esseri superiori, la forza di coesione che si poteva riscontrare in essi era più intensa, quale non era possibile riscontrare nelle piante, nelle pietre o nella legna. Fra gli esseri dotati di ragione, poi, si potevano individuare costituzioni politiche, amicizie, famiglie, riunioni e, nelle guerre, trattati e tregue. (...) Si potrebbe certamente trovare più in fretta un oggetto fatto di terra senza alcun punto di contatto con un altro oggetto fatto di terra, che un uomo che non abbia alcun legame con un altro uomo⁵⁰. Dunque la caratteristica peculiare della costituzione dell'uomo è il fatto che vive in comunità⁵¹.

Di nuovo ritroviamo la scala a tre gradi dell'essere - corpi inanimati, esseri animati, esseri razionali – tuttavia ora proposta per dimostrare invece il fondamento naturalistico della socialità umana e dello stesso Stato: socialità superiore di un grado rispetto a quella degli animali, che già si aggregano in sciame, greggi e nidiate; di due, per dir così, rispetto alle piante, a un pezzo di legno o a una pietra (di nuovo l'imperatore congiunge mondo vegetale e corpi inanimati). Per Marco Aurelio vi è dunque, da un lato, quella che i medievali chiamavano *lex aeterna*, la natura delle cose in quanto ordine del cosmo, ma anche come giustizia necessaria delle cause e proporzione naturale degli eventi, informata sul *kat'axian*; dall'altro, questa *lex naturalis*, fondata sul carattere naturalmente sociale dell'essere umano, poiché all'apice della piramide della gerarchia degli esseri la tensione universale che governa il cosmo sembra trovare il suo compimento in una nuova tensione, che si esprime orizzontalmente tra tutti gli esseri dotati di ragione e che funge da fondamento naturalistico delle costituzioni politiche, così come di un'etica solidaristica⁵². In tal senso la socialità degli esseri razionali si presenta nel *Ta eis heautòn* come il vertice della scala delle socialità naturali, ma pure come riflesso di quella caratteristica generale dell'ordine universale, che costituisce un legame di affini-

⁵⁰ TEH IX, 9.

⁵¹ TEH VII, 55. Cfr. G. Cortassa – E.V. Maltese, *La filosofia*, in AAVV, *Storia della civiltà letteraria greca e latina* cit. p. 122.

⁵² Sullo schema classico della teoria del diritto naturale Cfr. L. Strauss, *Legge naturale e diritto naturale*, in Id., *Gerusalemme e Atene – Studi sul pensiero politico dell'Occidente*, Einaudi Torino 1998, pp. 306 e ss.

tà tra le varie dimensioni dell'essere, e che assegna agli esseri razionali questa particolare condizione, improntata allo stesso *logos* solidaristico cosmico⁵³.

L'intelletto universale favorisce la coesione degli esseri. Ha dunque creato gli esseri inferiori per quelli superiori, e gli esseri superiori ha intimamente unito gli uni agli altri. Vedi come ha subordinato, coordinato, assegnato a ciascuno la parte proporzionale al suo valore, come ha spinto gli esseri più eccellenti a vivere in perfetto accordo gli uni con gli altri⁵⁴.

La proposizione da parte di Marco Aurelio anche a questa altezza dell'ordinamento a gradi della vita, così come l'ipotesi di una condizione umana naturalmente razionale e sociale, collega la riflessione dell'imperatore al coevo dibattito romano sulla *humanitas*.

La gioia dell'uomo sta nel compiere ciò che è proprio dell'uomo, e proprio dell'uomo è avere l'animo ben disposto nei confronti dei propri simili, mostrarsi superiore ai moti dei sensi, saper discernere le rappresentazioni degne di fede, contemplare la natura universale e ciò che accade secondo le sue leggi⁵⁵.

Il carattere complesso della legge di natura, in cui l'imperatore scopre presenti anche all'interno della costituzione umana diverse dimensioni della vita, ciascuna con una propria articolazione dell'obbligo naturale, fa dunque emergere, con grande consapevolezza teorica, le differenti sfere normative, intermedie tra le leggi della varia natura e quella particolare degli uomini in quanto esseri razionali, la cui riflessione, per la sua compiutezza, costituisce una specificità del pensiero dell'imperatore filosofo nel panorama più generale del giusnaturalismo antico.

Quest'ultimo aspetto appare particolarmente interessante, se messo a confronto con uno dei testi più controversi della giurisprudenza romana. Ogni studioso di storia del diritto infatti ben conosce la famosa tripartizione di Ulpiano:

Il diritto privato è tripartito: è infatti costituito dai precetti naturali o delle genti o civili. Il diritto naturale è quello che la natura ha insegnato a tutti gli esseri animati: tale diritto non è infatti proprio del genere umano, ma è comune a tutti gli esseri animati che nascono sulla terra o nel mare, ed è comune anche agli uccelli. Da qui deriva la congiunzione del maschio con la femmina, che noi chiamiamo matrimonio, da qui l'educazione: vediamo infatti che anche tutti gli altri esseri animati, anche le bestie feroci, sono valutati in base alla cognizione di questo diritto. Il diritto delle genti è

⁵³ Sulla gerarchia stoica dell'essere: C. Levy, *Le filosofie* cit. pp. 138-139, 149-151.

⁵⁴ TEE V, 30.

⁵⁵ TEE VIII, 26.

quello di cui fanno uso le genti umane, e si può facilmente comprendere che si differenzia dal diritto naturale, in quanto il diritto naturale è comune a tutti gli esseri animati, mentre il diritto delle genti è comune ai soli uomini tra loro⁵⁶.

Questo frammento dei *Digesta* ha costituito l'oggetto di varie interpretazioni nella storia della filosofia del diritto e della stessa scienza giusromanistica. Per taluni autori la teoria ulpiana risentirebbe delle dottrine pitagoriche⁵⁷, mentre per lo Schiavone si dovrebbe far risalire a quelle correnti del giusnaturalismo romano che più fortemente avevano subito l'influenza della Stoa, a partire da Panezio⁵⁸; per lo Schulz, invece, attribuendo anche agli animali una forma di ordinamento propriamente giuridico, sarebbe contraria alla concezione stoica del diritto di natura, evidentemente intesa come *recta ratio* esclusivamente umana⁵⁹; tale tesi è ripresa poi dal Frezza, per il quale il giurista di Tiro sarebbe stato fortemente influenzato dalle correnti neopitagoriche e neoplatoniche⁶⁰. In realtà, come pure è stato scritto, se alcune tesi su Ulpiano appaiono più solide di altre; nessuna però, come ogni congettura, varca la soglia della verosimiglianza⁶¹.

D'altro canto, non è raro trovare qualcosa di simile anche nel pensiero romano precedente Ulpiano. Anche Cicerone, infatti, richiamando Pitagora ed Empedocle, aveva sostenuto l'esistenza di una comune *iuris condicio* tra uomini e animali:

⁵⁶ D. 1. 1. 3-4 (Ulpiano, libro I institutionum): *Privatum ius tripartitum est: collectum etenim est naturalibus praeceptis aut gentium aut civilibus. Ius naturale est, quod natura omnia Animalia docuit: namiusistud non humani generis proprium, sed omnium animalium, quae in terra, quae in mari nascuntur, avium quoque commune est. Hinc descendit maris atque feminae coniunctio, quam nos matrimonium appellamus, hinc liberorum procreatio, hinc educatio: videmus etenim cetera quoque animalia, fera setiam istius iurisperitia censer. Ius gentium est, quo gentes humanae utuntur, quod a naturali recedere facile intellegere licet, quia illud omnibus animalibus, hoc solis hominibus inter se commune est.*

⁵⁷ Albertario, *Introduzione storica allo studio del diritto romano Giustiniano*, Giuffrè, Milano, 1935, p. 170.

⁵⁸ Cfr. A. Schiavone, *Ius cit.* p. 396.

⁵⁹ F. Schulz, *History of Roman Legal Science*, University of Michigan, 1953, trad. it. di G. Nocera, *Storia della giurisprudenza romana*, Sansoni, Firenze, 1968, p. 241.

⁶⁰ Cfr. P. Frezza, *La cultura di Ulpiano*, in "Studia et Documenta Historiae et Iuris", XXXIV 1968, pp. 363-364; Id., *La persona di Ulpiano*, in "Studia et Documenta Historiae et Iuris", XLIX, 1983, p. 142 e segg.

⁶¹ V. Marotta, *Iustitia, vera philosophia e natura. Una nota sulle Institutiones di Ulpiano*, in D. Mantovani – A. Schiavone (a cura di), *Testi e problemi cit.* p. 592, nota 111.

Che infatti è questa la caratteristica dell'uomo onesto e giusto, il dare a ciascuno ciò che ciascuno si merita. Ma allora, per cominciare, dovremmo attribuire qualcosa alle bestie feroci? Non uomini mediocri infatti ma grandissimi e dotti, Pitagora ed Empedocle, affermano che vi sia un'unica condizione giuridica tra tutti gli esseri animati, e proclamano che pene inespugnabili incombono su chi abbia fatto violenza ad un animale. È infatti un delitto fare del male a un animale⁶².

Anche Cicerone, allo stesso modo di Marco Aurelio, dunque ancora questa ipotesi di un'unica sfera giuridica comprendente uomini ed animali al principio *suum cuique tribuere*. D'altro canto, lo stesso Arpinate, se pure a prima vista sembra già proporre nel *De Officiis* l'idea ulpiana di questa sfera della giuridicità di tutti gli esseri animati, attraverso gli esempi della procreazione e della cura della prole, distingue, tuttavia, analogamente a Marco Aurelio, la dimensione animale fondata sull'istinto, da quella dell'uomo, in quanto essere razionale⁶³.

In realtà, certi argomenti a proposito di una legge di natura che astringerebbe tutti gli esseri animati dovevano circolare abbastanza di frequente all'epoca, e difatti il medesimo concetto lo ritroviamo nel giurista Callistrato⁶⁴ e in Epitteto, che sosteneva che vi sono "cose comuni a noi e agli esseri che non hanno ragione", anche se, il filosofo, allo stesso modo di Marco Aurelio, osservava che sarebbe "vergognoso per l'uomo cominciare e finire dove cominciano e finiscono anche gli esseri senza ragione; bisogna piuttosto che egli cominci di lì, e finisca là dove finisce la nostra natura"⁶⁵.

⁶²...esse enim hoc boni viri et iusti, tribuere id cuique quod sit quoque dignum. ecquid ergo primum mutis tribuemus beluis? non enim mediocres viri sed maximi et docti, Pythagoras et Empedocles, unam omnium animantium condicionem iuris esse denuntiant, clamant quein expiabilis poenas impendere iis a quibus violatum sit animal. scelus est igitur nocere bestiae, quod scelus qui velit. (Cicerone, *De re publica* III, 18-19 trad. it. mia, tenendo conto di quella di L. Ferrero- N. Zorzetti in Cicerone, *Opere politiche e filosofiche*, Utet, Torino, 1974, p. 317). Su questo brano, tra gli altri: C.A. Maschi, *La concezione naturalistica del diritto e degli istituti giuridici romani*, Vita e Pensiero, Milano, 1937, p. 166; E. Costa, *Cicerone giureconsulto*, L'Erma di Bretschneider, Roma, 1964, p. 12. Sugli animali e il diritto romano: P.P. Onida, *Studi sulla condizione degli animali non umani nel sistema giuridico romano*, Giappichelli, Torino 2002.

⁶³ Cfr. Cicerone, *De Officiis* I, 11.

⁶⁴ D. 50. 16. 220. 3 (Callistrato, liber 2 quaestionum). Su Callistrato cfr.: V. Marotta, *I giuristi romani come "intellettuali"*. *La cultura di Callistrato*, in "Ostraka", 1, 1992, pp. 287 – 293.

⁶⁵ Epitteto, *Diatriba* I, 6, 12-20, trad. it. in Epitteto, *Tutte le opere*, a cura di G. Reale e C. Cassanmagnago, Bompiani, Milano, 2009.

Quello che però appare peculiare nella riflessione dell'imperatore è la perfetta consapevolezza speculativa sul tema. Egli costruisce un vero e proprio ordinamento a gradi dell'obbligazione naturale, grazie al quale l'idea di una comune sfera della normatività, comprendente tutti gli esseri animati, trova una sua precisa giustificazione teorica; potendosi declinare sia in negativo, come abbiamo visto nella descrizione dell'antropologia del tiranno, sia in positivo, pur senza le stesse esemplificazioni di Ulpiano.

Il sistema appare completo e compiuto in tutte le sue articolazioni: attraverso la dottrina stoica della *oikeiosis*, cioè di ciò che si presenta connaturato ad ogni singolo ambito della vita, l'imperatore elabora una vera e propria *Stufenbautheorie* giusnaturalistica, nella quale il principio *kat'axian* funge anche da fondamento per i principi dell'*isonomia* della costituzione politica e delle leggi delle città degli uomini, in una grandiosa visione dell'ordine cosmico, al cui interno emergono i differenziati doveri naturali di ciascun essere in funzione dell'utilità generale.

All'alba, quando sei restio a svegliarti, abbi subito presente questo pensiero: "mi desto per compiere il mio dovere di uomo"; dovrei dunque lamentarmi ancora di andare a compiere ciò per cui sono nato e sono stato messo nel cosmo? O forse sono stato fatto per starmene a godere il calduccio del letto? – ma questo è più piacevole - Allora sei nato per godere, per essere passivo, insomma, non per agire? Non vedi che gli arboscelli, i passerotti, le formiche, i ragni, le api assolvono la funzione che è loro propria e cooperano per la loro parte all'ordine universale? E tu allora non vuoi compiere ciò che è dovere degli uomini? Non corri a compiere ciò che è conforme alla tua natura?⁶⁶

Marco Aurelio definisce così un suo personale sistema dell'obbligo naturale, che, se vede al suo vertice una nozione di legge naturale degli esseri razionali, caratterizzata da connotati non troppo diversi dalla tradizione del giusnaturalismo romano, immagina però pure una certa comunanza di condizione non solo tra l'umanità e il mondo animale, ma anche tra l'umanità e il mondo vegetale, e persino tra l'umanità e ogni nuda esistenza come tale.

Anzi, per molti versi, come comune sottoposizione di tutti gli ambiti dell'universo all'eterna legge delle trasformazioni e degli eventi, questo è l'aspetto teoreticamente dominante il *Ta eis heautòn*, con le malinconiche riflessioni sull'inesorabile scorrere del tempo e la fine di ogni cosa.

Attraverso la sostanza universale come attraverso un torrente passano tutti i corpi, che hanno la stessa natura dell'universo e collaborano con l'universo come fanno le nostre membra l'una con l'altra.

⁶⁶ TEE V, 1.

Pensa quanti Crisippi, quanti Socrati, quanti Epitteti ha già inghiottito il tempo. Fa' la stessa riflessione a proposito di qualsiasi uomo e qualsiasi cosa.

Il tempo è come un fiume formato dagli eventi, e una corrente impetuosa: appena una cosa è comparsa alla vista, è già portata via, e ce ne passa dinanzi un'altra, che sarà portata via a sua volta⁶⁷.

⁶⁷ TEH VII, 18; IV, 43. Sulla centralità della morte nel pensiero di Marco Aurelio *ex plurimis*: A. Birley, *Marcus Aurelius. A Biography*, B.T. Batsford Ltd, London 1966, trad. it. di C. De Grandis, *Marco Aurelio*, Rusconi, Milano 1990, p. 270 e segg.; A. Carfora, *Morte e presente nelle Meditazioni di Marco Aurelio e negli Atti dei martiri contemporanei*, Città del Sole, Napoli, 2001; M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto* cit., pp. 426-8.

Bella, buona, autentica e incorrotta.
La natura nell'immaginario postmoderno

di Antonio Camorrino

1. Introduzione: l'incanto della Natura

Viene delineandosi, nella fase attuale, uno scenario sociale peculiare nel quale l'idea di "Natura" assume una marcata preminenza. Nell'immaginario contemporaneo, difatti, ogni cosa afferisca al dominio del "naturale" pare coronarsi di un'aura che conferisce speciali proprietà, in massima parte di segno positivo. Ciò che ruota nell'orbita – orbita assai eccentrica, per amore della verità – del "naturale" sembra, come *di incanto*, vedersi riconoscere qualità superiori: in questo particolare paesaggio immaginale attributi come l'autenticità, la bellezza, la bontà e la purezza stanno alla natura come la doppiezza, la turpitudine, la malvagità e la corruzione stanno all'umano. Questo dato, di per sé, è di notevole interesse sociologico.

Per secoli la natura è stata infatti percepita come un regno inospitale le cui manifestazioni spaventose e improvvise squassavano irrimediabilmente la vita materiale di intere comunità umane. La natura, dunque, rappresentava una sfera da cui guardarsi con circospezione e sospetto. Era certo possibile rivolgersi a essa con una timorosa ammirazione, magari con venerazione sacrale, ma raramente con impulsi amorevoli. Le vastissime aree ambientali non ancora civilizzate dall'opera dell'uomo costituivano un costante attentato alla sopravvivenza per cui, in virtù della loro pericolosità, venivano non di rado percepite come una fonte d'angoscia. Solo a partire dal Romanticismo vengono a essa associate caratteristiche esclusive e nobilitanti in grado di provocare, a chi indulgesse nella sua contemplazione, sentimenti "sublimi". L'osservazione disinteressata della natura e il godimento procurato dalla visione del suo "spettacolo" assurgono quindi, da quel momento, a canali privilegiati per l'elevazione spirituale dell'uomo: colui che è sensibile ai suoi richiami può per questa via rimettersi in connessione con il proprio essere profondo. Tale trasformazione estetica – che rinvia senza meno a un'esperienza che ha in ultimo a che fare anche con l'etica – può ben definirsi come il contraltare dialettico

dello slancio che in quella fase anima l'impresa colonizzatrice della scienza¹. La realizzazione del progetto moderno è infatti impensabile in assenza dell'*ethos* prometeico che, permeandolo, gli dà forma². Il crescente assoggettamento della natura alle costrizioni della tecnica, così come l'inarrestabile razionalizzazione dell'organizzazione sociale, comporta però, di converso, un moto reattivo in virtù del quale si ravviva un profondo sentimento nostalgico. L'unità cosmica, oramai irrimediabilmente compromessa dal progressivo asservimento della sfera naturale, diviene oggetto di appelli gravidi di affettività, di un sentimento fusionale di stampo «orfico»³.

Appare evidente come il senso di sradicamento diffusosi in conseguenza dell'avvenuta lacerazione del simbiotico rapporto tra uomo e natura rechi in sé ulteriori carichi simbolici certamente legati all'incipiente desacralizzazione dell'universo umano e non-umano. Il profondo desiderio di esser parte di un mondo la cui natura intatta possa esser vissuta dall'uomo in un'intima comunione, rinvia in ultima istanza alla «nostalgia del totalmente Altro»⁴, al rimpianto di un «assoluto»⁵ cui consegnare integralmente la propria esistenza. Gli uomini, in definitiva, paiono ricusare l'idea di una natura intesa esclusivamente come una miniera da cui attingere rapacemente, precipitato di un'esistenza sociale interamente irreggimentata dalla ragione tecnica. Questi respingono tale «gelida» condizione e il restringimento dello spazio dei possibili, soprattutto in termini immaginali, che essa comporta: gli uomini rifiutano di non potersi più riferire alla natura come a un rifugio psicologico, un luogo dell'anima in cui liberare le fantasie e verso cui porsi in posizione di ascolto, al riparo dalle fredde meccaniche che governano la vita moderna⁶.

È possibile rintracciare le probabili ragioni sociologiche che hanno prodotto questo inedito stato di cose, tema cui è dedicato il paragrafo successivo – al fine di offrire, a volo d'uccello, una preliminare e necessaria comprensione del più ampio quadro sociale. Nell'ultimo paragrafo, invece, si è tentato di analizzare la questione dal punto di vista del «senso»: il successo dell'immaginario postmoderno della natura è reso possibile dalla fascinazione che questo esercita sugli uomini, sull'intensificazione dei significati che esso sembra promettere. Certo è irrealistico pensare di procedere a una ricostruzione esau-

¹ R. Bondì e A. La Vergata, *Natura*, il Mulino, Bologna 2014, pp. 158 e ss.

² M. Horkheimer e T. W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, Einaudi, Torino 1966.

³ P. Hadot, *Il velo di Iside. Storia dell'idea di natura*, Einaudi, Torino 2006.

⁴ M. Horkheimer, *La nostalgia del totalmente Altro*, Queriniana, Brescia 2008.

⁵ G. Steiner, *Nostalgie de l'absolu*, Éditions 10/18, Parigi 2003.

⁶ R. Lenoble, *Per una storia dell'idea di natura*, Guida, Napoli 1974, p. 275.

stiva di un fenomeno così articolato, soprattutto in un saggio breve. Qui si cerca esclusivamente di porre all'attenzione talune questioni di rilievo offrendo alla riflessione alcuni spunti utili a una lettura più distaccata di un piccolo spicchio del complesso mondo contemporaneo. Ma procediamo con ordine.

2. È la «seconda modernità», bellezza!

Le imponenti trasformazioni prodottesi per effetto dell'enorme ampliamento dell'universo tecnico hanno portato alla ribalta, nella configurazione sociale corrente, questioni di rilievo «cosmico»⁷. Le radicali modifiche dell'ambiente naturale determinate da un sempre più invasivo intervento umano starebbero mettendo a rischio l'esistenza stessa della biosfera. Uno scenario di questo tipo costituisce, a livello di coscienza collettiva, un trauma culturale la cui figura principale è la «anticipazione della catastrofe»⁸. Tale postura verso il mondo è in buona parte effetto della radicalizzazione del processo di delegittimazione delle istituzioni moderne – in special modo della scienza – che già venne dispiegandosi dalla seconda metà del Novecento. Il funereo panorama di distruzione e morte che si spalancò agli uomini all'indomani della Seconda Guerra mondiale minò infatti convinzioni radicate in tre secoli di straordinarie conquiste scientifiche e migliorie tecniche. Il grado eccezionale di benessere conseguito per mezzo di queste ultime persuase l'umanità occidentale – e certo qui un ruolo decisivo fu giocato dalle radici religiose del fenomeno⁹ – della concreta possibilità di un progresso materiale e morale potenzialmente illimitato. Hiroshima, Nagasaki e Auschwitz rappresentarono un violento contraccolpo finanche per i più integralisti sostenitori di questa visione: parvero, in conseguenza di tali eventi funesti, ingrigirsi gli orizzonti scintillanti prospettati dalla concezione miglioristica di matrice illuministica. Non solo non si addivenne alla definitiva risoluzione delle contraddizioni dell'impresa umana ma al contrario, la scienza – che in questi dolorosissimi fatti ebbe un ruolo da protagonista e che di questo sogno fu una delle massime artefici – parve tradire le sue originarie promesse: da vettore di vita, emanci-

⁷ H. Jonas, *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, Einaudi, Torino 1990.

⁸ U. Beck, "Global Generation in World Risk Society", *Revista CIDOB d'Afers Internacional*, 2008, 82-83: 203-216.

⁹ R. K. Merton, "Science, Technology and Society in Seventeenth Century England", *Osiris*, 1938, 4: 360-632; S. Shapin, *La rivoluzione scientifica*, Einaudi, Torino 2003.

pazione e felicità essa si capovolve in strumento di morte, asservimento e umiliazione. L'ideologia del progresso, struttura emotiva del processo di razionalizzazione, vide sgretolare il suo impianto simbolico giacché da lì, alle prospettive di speranza, succedettero scenari di paura: il futuro, sino ad allora frontiera da valicare alla conquista di un domani migliore, venne comprimendosi sempre più al punto di apparire (e siamo ai giorni nostri), perlopiù come insidiosa minaccia¹⁰.

Le «conseguenze collaterali non volute dell'agire pianificato»¹¹, hanno poi fatto il resto. In un primo momento difatti i guasti dell'industrializzazione (e più in generale della modernizzazione) – come ha magistralmente dimostrato Ulrich Beck – sono considerati alla stregua di rischi prevedibili e dunque governabili dall'amministrazione razionale. I vantaggi creati dal sistema di produzione sono tali rispetto ai danni che invece ne discendono, che essi vengono percepiti come fisiologici «rischi residuali»¹², comunque compensabili in termini economici. Nella «seconda modernità» invece, i grandi disastri nucleari, il problema dello stoccaggio delle scorie radioattive, il crescente tasso di crescita del livello dell'inquinamento, l'effetto serra, l'innalzamento del livello dei mari, la desertificazione, il cambiamento climatico e via discorrendo, infirmano il paradigma del rischio, inaugurando una fase successiva della storia umana nella quale il principio assicurativo – dispositivo tipico della modernità – diviene patentemente inadeguato, se non addirittura ridicolo rispetto alla potenziale concretizzazione di uno scenario apocalittico. Sono tali questioni, irriducibili alle soluzioni collaudate dalla modernità, ad aver sollevato il vento morale della protesta ecologica¹³.

Cospira ad acuire tale stato di cose il processo di erosione della fiducia nei «sistemi esperti» – spiega Anthony Giddens – effetto della «riflessività» che informa la vita sociale. La sistematica e costante ristrutturazione del sapere sulla base di sempre nuove acquisizioni scientifiche trasforma incessantemente i sistemi di conoscenza, circostanza che fatalmente ne indebolisce la solidità epistemica. La meta-riflessione diviene dunque dimensione costitutiva dell'esperienza contemporanea, nella quale si sottopongono a continua analisi critica i modi, le forme e i contenuti dell'analisi stessa. Il disvelamento dei limiti e delle

¹⁰ D. Harvey, *La crisi della modernità. Riflessioni sull'origine del presente*, Net, Milano 2002; A. Camorino, "Fenomenologia del futuro. La trasformazione della percezione sociale del tempo", *Futuri*, 2015, 6: 24-30.

¹¹ N. Luhmann, *Sociologia del rischio*, Mondadori, Milano 1996, p. 112.

¹² U. Beck, *L'era dell'E*, Asterios editore, Trieste 2001, p. 37.

¹³ U. Beck, *L'era dell'E*, Asterios editore, Trieste 2001; Id., *La società del rischio. Verso una seconda modernità*, Carocci, Roma 2003.

falle del *know-how* scientifico – soprattutto su questioni che possono rappresentare una minaccia alla sopravvivenza individuale e collettiva – indebolisce energeticamente l'autorità dei sistemi esperti, mettendo in crisi l'attendibilità dell'intero apparato della conoscenza. In aggiunta a tale intrinseco processo di delegittimazione, le gravi ricadute sull'ambiente prodotte dall'accelerato sviluppo tecnologico degli ultimi decenni determinano l'emergenza di un clima di incertezza e sospetto, un'opacità del reale difficile da dissipare¹⁴.

Insomma l'intervento di più variabili ingenera un diffuso sentimento di scetticismo nei confronti della visione moderna e dei metodi della sua prassi. E siccome la base di questa cosmologia riposa sul dominio dell'uomo sulla natura, diviene giocoforza necessario – per chi si faccia sostenitore di questa visione antagonista – rovesciare questo rapporto, proclamando l'urgenza etica di restituire alla sfera naturale i suoi diritti inalienabili, negati da quella che appare una condotta miope e piegata esclusivamente agli interessi del mercato. In ultima istanza significa rivendicare una certa superiorità morale della natura a fronte di un'umanità considerata sfruttatrice e colpevole, il che coincide – a sua volta – a liquidare frettolosamente la ricchissima eredità dell'umanesimo ponendo le basi per talune reviviscenze premoderne, in virtù delle quali l'uomo non sarebbe più considerabile un “primo tra i pari” – secondo quella che era in fondo la concezione moderna – ma, al contrario un “ultimo tra i pari” se così è lecito esprimersi, il rappresentante di una specie per lo più dannosa la cui esistenza comprometterebbe un equilibrio altrimenti giusto (e quindi buono), bello, permanente e autoperpetuantesi¹⁵.

3. La «Grande narrazione ecologista»: i paladini «neo-romantici» della «natura disneyficata»

All'indomani della dissoluzione delle omnicomprensive visioni del mondo propuginate dalle filosofie della storia, concretizzatesi in ideologie politiche di massa a base millenaristica¹⁶, la «grande narrazione ecologista»¹⁷ – a petto di

¹⁴ A. Giddens, *Le conseguenze della modernità. Fiducia e rischio, sicurezza e pericolo*, il Mulino, Bologna 1994.

¹⁵ L. Ferry, *Il nuovo ordine ecologico. L'albero, l'animale, l'uomo*, Costa&Nolan, Genova 1994.

¹⁶ K. Löwith, “The theological background of the philosophy of history”, *Social Research*, 1946, 13 (1): 51-80; Id., *Significato e fine della storia. I presupposti teologici della filosofia della storia*, Il Saggiatore, Milano 2015.

¹⁷ A. Camorino, *La natura è inattuale. Scienza, società e catastrofi nel XXI secolo*, Ipermedium, S. Maria C. V. (Ce) 2015. La definizione “grande narrazione” è presa

una modernità che sembra aver esaurito la sua spinta emancipatrice e che anzi pare rovesciarsi nel suo contrario¹⁸ – si leva a meta-discorso della contemporaneità: la «grande narrazione ecologista» riempie il vuoto di senso spalancato dal presunto fallimento del progetto moderno, mitigandone le implicazioni emotive¹⁹. La denuncia morale dei danni prodotti dalla modernizzazione – alimentata da una pressante incredulità verso gli assoluti camuffati che ne erano a fondamento – si fa motore di una visione alternativa tutt’abbracciante, il cui impianto olistico è attraversato da una palpitante tensione escatologica²⁰. Il cuore di questa «grande narrazione» è rappresentato dalla credenza in una specifica idea di Natura la cui connotazione di segno integralmente positivo

in prestito dal testo oramai classico di J. F. Lyotard, *La condizione postmoderna. Rapporto sul sapere*, Feltrinelli, Milano 2008.

¹⁸ Z. Bauman, *Modernità ed Olocausto*, il Mulino, Bologna 1992.

¹⁹ Il successo della «grande narrazione ecologista» è certificato dall’attuale trionfo dell’immaginario *green* nelle sue varie declinazioni: si pensi solo al crescente volume di affari sviluppatosi intorno ai cibi biologici, al veganesimo e al proteiforme universo della «sostenibilità», dell’«etico», dell’«equo e solidale» e dell’«etnico» (P. Bruckner, *Il fanatismo dell’apocalisse. Salvare la Terra, punire l’Uomo*, Guanda, Parma 2014). Si noti inoltre la crescente fascinazione esercitata dall’immaginario della *wilderness* – mito certo che parte da lontano – nelle sue più disparate varianti contemporanee, per esempio quelle relative alle «attività fisiche e sportive a rischio» (D. Le Breton, “Il corpo in pericolo. Antropologia delle attività fisiche e sportive a rischio”, *Rassegna Italiana di Sociologia*, 3, 2002).

²⁰ Qui facciamo riferimento soprattutto alla visione tipica della “ecologia profonda” e, più in generale, alle retoriche “*green*” che caratterizzano il discorso pubblico soprattutto nella versione accreditata presso il senso comune. Forme di ambientalismo meno integraliste – cioè quelle che non respingono le straordinarie conquiste dell’umanesimo, ma che mirano invece a una riforma graduale dell’esistente – rappresentano con ogni probabilità indifferibili prospettive verso cui è necessario porsi in posizione di dialogo e ascolto (Cfr. L. Ferry, *Il nuovo ordine ecologico. L’albero, l’animale, l’uomo*, Costa&Nolan, Genova 1994; B. Latour, *Politiche della natura. Per una democrazia delle scienze*, Raffaello Cortina, Milano 2000). Va inoltre sottolineato quanto quest’ideologia non rappresenti certo l’unica narrazione oggi a disposizione. Essa difatti convive perlomeno con quelle fondate sull’“immaginario tecnologico” (A. Camorrino, “L’immaginario tecnologico. Un’analisi sociologica della cosmologia contemporanea”, *Im@go*, 7 (V), 2016, pp. 36-55), su quelle che predicano un ritorno del religioso e su quelle legate alla “sacralizzazione del corpo” (Camorrino A. (2017), “The duty of Being healthy. The universe of meanings of “leisure time society”; El deber de estar sanos. El universo de significados de la “sociedad del ocio”, *BAJO PALABRA. Revista de Filosofía II*, 16, pp. 63-70). La «grande narrazione ecologista» resta però, ad avviso di chi scrive, l’unica “grande narrazione” nel senso conferitogli da J. F. Lyotard, *La condizione postmoderna. Rapporto sul sapere*, Feltrinelli, Milano 2008.

costituisce il precipitato di un ambivalente sentimento anti-moderno. Ora, per quanto quest'idea evochi un universo valoriale gravido di significati antitetici a quelli promossi dal pensiero moderno, essa non chiarisce di che "Natura" si parli. L'immaginario "green" paradossalmente, pur trasfigurandola, è alla Natura degli scienziati che pare far riferimento, a quella curiosa «amalgama di politica greca, di cartesianesimo francese e di parchi americani»²¹. D'altronde va sottolineato quanto posticcia sia l'idea di natura selvaggia evocata da placide distese a perdita d'occhio, da verdi praterie incontaminate o da dorati campi di grano: ci sarebbe infatti molto da obiettare rispetto a tale involontaria mistificazione poiché la natura «lasciata a sé [...] produce la giungla, la pampa, il deserto»²².

L'immaginario "green", universo di senso capace di rafforzare i significati dell'esistenza sociale *neo-romantica*²³, riposa in massima parte su un'idea di natura «disneyficata» – volendo mutuare la terminologia che David Lyon applica ad altro contesto –, cioè una rappresentazione della stessa «priva di profondità, [...un mix] di nostalgia coltivata e realtà edulcorata»²⁴. Da questo tipo di fascinazione precipuamente postmoderna – poiché la cifra nostalgica del «pastiche» è tipica della logica di questa fase²⁵ – trae forza la «grande narrazione ecologista» di cui la "svolta verde" è diretta filiazione. Una solida matrice di senso in grado di integrare i significati delle singole biografie all'interno di un orizzonte collettivo in cui i microcosmi delle vite individuali tornano a fondersi con un ordine di significati superiore qual è il macrocosmo del destino della razza umana e del pianeta Terra. La Natura diviene la scena di un processo cosmico cui è convocata come imputata l'intera umanità: non più la Storia – oramai esautorata dal ruolo di giudice in conseguenza della squalifica delle filosofie e dei miti progressisti che la vedevano protagonista – ma la Natura che, con le sue maestose punizioni in forma di catastrofe a segno di imminenti scenari apocalittici, si innalza a inappellabile arbitro delle azioni

²¹ B. Latour, *Politiche della natura. Per una democrazia delle scienze*, Raffaello Cortina, Milano 2000, p. XV.

²² A. Koyré, *Dal mondo del pressappoco all'universo della precisione*, Einaudi, Torino 2000, p. 61.

²³ Michel Maffesoli parla – riferendosi allo scenario postmoderno – di un vero e proprio «romanticismo della terra [...riflesso della diffusione di] una sensibilità ecologica» M. Maffesoli, *Apocalisse. Rivelazioni sulla società moderna*, Ipermedium, S. Maria C. V. (Ce) 2009, p. 23.

²⁴ D. Lyon, *Gesù a Disneyland. La religione nell'era postmoderna*, Editori Riuniti, Roma 2002, p. 21.

²⁵ F. Jameson, *Il postmoderno, o logica culturale del tardo capitalismo*, Garzanti, Milano 1989.

umane. Il successo della morale ecologica discende dal desiderio degli uomini di sentirsi dispensati da colpe «cosmiche» cui altrimenti non potrebbero sottrarsi. Il carico affettivo sprigionato dalla tragica consapevolezza di una potenziale convocazione in giudizio al cospetto del tribunale della Natura – il che corrisponde a vivere costantemente alla mercé delle bizze imprevedibili di una biosfera compromessa dalla colpevole condotta umana – determina un corto circuito emotivo. Autoproclamarsi portavoce della «grande narrazione ecologista» significa elevarsi a un rango di elezione che consente di purificarsi dall'immoralità di un mondo percepito come corrotto, espiando la propria condizione di peccato attraverso una critica sistematica dell'esistente: per mezzo di questa sofisticata e irriflessa dinamica il titolare di questo particolare tipo di coscienza ecologica «si esonera [dai sensi di colpa], giudicando per non essere giudicato. [...] Questa fuga nel processo che essa fa agli altri, perché non venga fatta ad essa, questa fuga nel Super-io assoluto, non è dunque la verità, ma in verità è precisamente una fuga, esonero mascherato dalla volontà di contribuire al miglioramento del mondo colpevolizzando gli altri. [...] È] una fuga dall'aver coscienza all'esser coscienza»²⁶.

In definitiva la “svolta verde” che in ogni campo della socialità umana si viene gradualmente e pervasivamente invocando, non costituisce il riflesso esclusivo di legittimissime e ragionevolissime motivazioni legate alla tutela dell'ambiente – questioni peraltro improrogabili e che pure hanno una parte consistente nel favorire questo *turning point*. Ma è la cifra irrazionale – nel senso della trasfigurazione ideologica propria dell'immaginario “green” –, *au fond*, che ne decreta il successo. La forza-motore della «grande narrazione ecologista» è alimentata dal portato simbolico dischiuso dalla promessa di redenzione che essa prospetta: ascendere attraverso la colpevolizzazione dell'*altro* per mezzo di una perpetua rivolta morale contribuisce infatti a placare il risentimento verso una modernità traditrice, una modernità rea di aver reso orfane intere generazioni della prospettiva di un futuro migliore. Significa inoltre confinare i figli di queste generazioni nel limbo di un'eterna adolescenza, condannarli all'impraticabile elaborazione del trauma prodotto dalla scoperta di un padre fallibile e dunque umano: destituito di fondamento ogni scenario di salvezza trascendente e privati gli uomini del supporto emotivo

²⁶ O. Marquard, *Estetica e anestetica. Considerazioni filosofiche*, il Mulino, Bologna 1994, pp. 105-106.

Odo Marquard non fa specificamente riferimento alla morale ecologica. Ad avviso di chi scrive però la dinamica psicosociale descritta in questo brano restituisce in modo assai efficace anche le spinte emotive alla base, per l'appunto, della «grande narrazione ecologista».

garantito dalla cosmologia progressista, è gettata un'ombra di sospetto su ogni attività umana. Un domani imperscrutabile e minaccioso pare attendere gli uomini, unici colpevoli di questo stato di cose: in assenza di altri dispositivi di senso in grado di contrastare tale «ansietà escatologica»²⁷, si insinua il dubbio corrosivo del «complotto cosmico»²⁸, dell'esistenza cioè di un universo costantemente manipolato dalla maligna pianificazione dell'uomo, di un domani interdetto a opera di una macchinazione interamente umana, di una fitta trama di responsabilità in virtù delle quali all'apertura del futuro succede l'orizzonte claustrofobico della colpa.

È in questo peculiare scenario che la “svolta verde” è reclamata da più parti come indifferibile modello di condotta cui conformare le pratiche sociali se non, in taluni casi, la riflessione stessa. La critica della coscienza ecologica investe sempre più campi, anche quelli in un primo momento immuni da qualsiasi tipo di contestazione²⁹. Ecco dunque riemergere un sentimento in virtù

²⁷ F. Kermode, *Il senso della fine. Studi sulla teoria del romanzo*, Rizzoli, Milano 1972.

²⁸ M. Douglas, *Rischio e colpa*, il Mulino, Bologna 1996.

²⁹ È il caso del mondo digitale e dei *new media*: fino a ieri identificati come la terza promessa dell'emancipazione umana, oggi crescentemente additati – seppure per adesso soprattutto dalla cerchia degli specialisti – come un male ancora in gran parte taciuto ma le cui implicazioni ambientali gigantesche devono essere necessariamente portate alla luce. Non è possibile nello spazio concessoci analizzare le cause della “perduta innocenza” del mondo digitale. Tale questione è stata affrontata da chi scrive in un saggio di prossima pubblicazione. Tuttavia si noti – solo per attenerci a riflessioni strettamente inerenti alla tesi qui svolta e che corroborano l'ascendente simbolico dell'immaginario “green” – la solidale economia di senso che rinsalda le relazioni tra la visione ecologica e quella del mondo digitale: entrambe si fondano su di una concezione «reticolare» dell'essere, in cui ogni assetto gerarchico è bandito a favore di una olistica interconnessione tra le parti; l'una e l'altra reincantano i rispettivi domini, designandoli come depositari di una qualche trascendenza e come sorgente del sublime; entrambe rinviano a sentimenti derivanti da un'esperienza fusionale di cui natura e digitale, nell'uno e nell'altro caso, assurgono a incontrastata «fonte assiologica» (M. A. Maldonado, “Retórica y verdad de la crisis ecológica”, *Revista de libros de la Fundación Caja Madrid*, 65, 2002, pp. 8 e 9). Non appaiono fortuite in tal senso le molteplici analogie di marca organicistica vigenti tra Gaia e la cybercultura: quest'ultima rivendica esplicitamente le medesime proprietà di equilibrio sistemico autoregolantesi (J. Parikka e T. D. Sampson, *On Anomalous Objects of Digital Culture. An introduction*, in J. Parikka e T. D. Sampson (a cura di), *The Spam Book: On Viruses, Porn and Other Anomalies From the Dark Side of Digital Culture*, Hampton Press, Cresskill, NJ 2009, p. 14). La struttura propria della cosmologia digitale fiorisce dunque sull'impianto simbolico dell'«immaginario tecnologico» (A. Camorrino,

del quale è buono e bello ciò che è “selvaggio”, quello che, in ultima istanza, non è stato ancora sporcato dalla contaminante mano dell’uomo³⁰. L’apologia della “wilderness” – che *au fond* non fa che recuperare i motivi tipici della tesi del “buon selvaggio” – promuove l’idea nostalgica di un’Arcadia perduta, in cui l’indissolubile legame dell’uomo con la natura garantisce un’ascesi morale, una autentica e piena realizzazione dell’essere³¹. A petto della condizione disumanizzante cui pare aver condotto un processo di civilizzazione “sfuggito di mano”, si invoca un ritorno a una dimensione esistenziale primigenia, in cui l’armonia tra sfera naturale e umana assicurerebbe da sola l’equità, la giustizia e l’uguaglianza delle forme di organizzazione della vita associata. Una vita *bella, buona, autentica e incorrotta* costituirebbe una fisiologica filiazione di questo stato di cose, l’effetto di una palingenesi sociale che presiederebbe a una rifondazione dell’umano, un’autentica metamorfosi antropologica della cui buona riuscita la Natura si farebbe garante³². Che poi questa visione dello stato selvaggio, primitivo della società umana rappresenti una costruzione cul-

“L’immaginario tecnologico. Un’analisi sociologica della cosmologia contemporanea”, *Im@go*, 7 (V), 2016, pp. 36-55) pur rappresentandone una variante evoluta e “sostenibile”: una sorta di versione 2.0 frutto di una sofisticata commistione di temi che presiedono però a un universo *open, light e green*. L’efficacia retorica è garantita dal potenziale critico di cui quest’immaginario, vista la sua intrinseca connotazione contro-culturale, sembra farsi portatore. D’altra parte, l’ampliamento dello spazio dei possibili, nella prospettiva concreta della costruzione di un mondo *altro* fondato su ideali condivisi di giustizia, libertà, ricchezza e felicità, recupera e ravviva lo spirito originario della comunità giovanile che negli anni Sessanta diede il via alla rivoluzione digitale, un movimento dalle forti connotazioni politiche (Balbi G. e Magaudo P. (2014), *Storia dei media digitali. Rivoluzioni e continuità*, Laterza, Roma-Bari, pp. 29-30) non dissimile – quantomeno sotto l’aspetto dell’attacco radicale allo *status-quo* – a quello di un certo ecologismo.

³⁰ Non è affatto peregrino notare quanto Mary Douglas mette acutamente in evidenza in un suo lavoro oramai considerato un classico dell’antropologia. Il termine «*pollution*» indica al contempo l’inquinamento ambientale e la profanazione morale: “insozzare” significa in entrambi i casi abbassare, degradare, dissacrare (M. Douglas, *Purezza e pericolo. Un’analisi dei concetti di contaminazione e tabù*, il Mulino, Bologna 1996). Mai come oggi questo rilievo acquisisce importanza. La tensione religiosa che attraversa questa peculiare visione cosmologica riposa su una identificazione del sociale col naturale certificando, in sostanza, l’emergenza di un rinnovato monismo, sino a oggi regime ontologico distintivo delle sole società premoderne.

³¹ S. Pollo, *La morale della natura*, Laterza, Roma-Bari 2008.

³² Non è forse superfluo sottolineare quanto questa prospettiva abbia da fare, in modo certamente inconsapevole, con la dimensione del “sacro”. Si veda É. Durkheim, *Le forme elementari della vita religiosa*, Edizioni di Comunità, Milano 1963.

turale tutt'altro che ap problematica, è cosa che non desta lo stupore di alcuno studioso impegnato in un'analisi scientifica. Questa visione, in cui la Natura assurge ad arbitro morale delle vicende umane e di cui questa peculiare declinazione della "coscienza verde" si fa sostenitrice, risente di atteggiamenti estetici solo malamente mascherati³³. La carica emotiva sprigionata dall'appello nostalgico di un equilibrio infranto, della bellezza smarrita di un ordine che trascende il decadimento del divenire, di una vita "buona" poiché in sintonia coi ritmi naturali, tradisce quindi una postura estetica fondata, peraltro, in modo solo apparentemente paradossale, su una concezione scientifica del mondo naturale cui l'ecologismo – senza tema di cadere in contraddizione – fa largo riferimento³⁴.

³³ Michel Maffesoli definisce a giusta ragione la «etica dell'estetica» una delle dimensioni principali della condizione esistenziale postmoderna (M. Maffesoli, *Nel vuoto delle apparenze. Per un'etica dell'estetica*, Garzanti, Milano 1993).

³⁴ G. Marrone, *Addio alla Natura*, Einaudi, Torino 2011. Una prospettiva critica sulla commistione di temi ecologici e tecnologici nel pensiero ambientalista contemporaneo si trova in L. Caramiello, *La comunicazione libera. Riflessioni intorno al progresso umano*, in V. Olita (a cura di), *Nutrire il pianeta di libertà*, Rubbettino, Catanzaro 2016.

Filosofia e musica: recondita armonia

di *Mirella Napodano*

Le profonde interconnessioni esistenti tra Filosofia e Bellezza, passando innanzitutto attraverso l'esperienza del bello nell'architettura e poi nelle altre arti figurative e nel teatro, culmina a mio parere nel rapporto tra *Logos* e *Melos*, filosofia e musica. Quest'ultima, come l'architettura, è una dimensione per così dire *circonfondente*, non da intendersi nel senso metafisico di irraggiungibile ulteriorità che è in Jaspers, ma nel senso esistenziale di possibilità che ci si offre di immergersi, farsi avvolgere nell'atmosfera degli spazi, dei vuoti, dei chiaroscuri e dei volumi come dai suoni, dagli accordi, dalle melodie che ne veicolano il messaggio.

Peraltro, se l'arte figurativa ha il suo specifico nella dimensione dello spazio, la musica si definisce invece in relazione ad una natura che è ineludibilmente e specificamente temporale; come dire che la musica è tale solo nella forma di un'irrefrenabile *distensio* nel cui orizzonte il "prima" è sempre altro dal "dopo" in virtù di un presente tanto essenziale e pieno quanto paradossalmente e perfettamente in-esistente. La musica si disegna quindi in conformità ad una progressione che rende impossibile il darsi dell'opera 'simultaneamente'. Ma non solo; perché, quando è fatta, o compiuta, l'opera musicale addirittura non è più: il concerto è finito!

L'opera musicale si dà infatti secondo l'ordine del tempo in modo tale da potersi offrire, in questa sua costitutiva progressività, solo nella forma di una irrisolvibile incompiutezza. Ogni volta che l'opera musicale si rende percepibile, a farsi percepire è soltanto una parte, il godimento della quale, però – là dove esso si dia – rende quella parte comunque perfettamente compiuta. Insomma, pur nel suo presentarsi parziale, è in ogni caso possibile il godimento dell'armonia che sembrerebbe potersi rivendicare solo nell'interezza dell'opera (d'altro canto, ogni compositore vuole portare a compimento la propria opera; che, ai suoi occhi, è tale solo in relazione al suo poter esser comunque completata). Del resto, o l'opera si rende godibile e apprezzabile nel suo manifestarsi sempre parziale, o il godimento che se ne può ricavare compete solo

alla situazione conclusiva, ovvero ad una esperienza ormai silente (nel cui contesto l'opera non è più manifesta) e dunque, di fatto, ad un vero e proprio nulla d'opera. Ovvero, al semplice e silenzioso ricordo che se ne può comunque ancora avere.

Il fatto è che la musica, ovvero il brano musicale, viene goduto proprio nel suo farsi; solo quando c'è lo si può apprezzare; o meglio, lo si apprezza proprio nella parzialità cui il dispiegarsi temporale condanna ogni opera musicale. Per questo, potremmo anche dire che il tempo, nella musica, non brama l'eterno, il simultaneo, ovvero il *tutto qui ed ora* appannaggio dell'istante perfetto; no, nella musica il tempo si fa *bello* proprio per gli scarti di cui è intessuto, per le dinamiche che fanno di ogni momento una ricchezza di potenzialità future e di ricordi, che, se fossero dati una volta per sempre – come accade nelle arti figurative – renderebbero davvero impossibile una reale soddisfazione estetica; insomma, la sua è una perfezione determinata proprio dalla sospensione e dall'incompiutezza del concretamente presente, e dal suo far così ben presagire il futuro o ben ricordare il passato. Ma questo accade sempre e solamente per il ritmo in virtù del quale ci è dato appunto “sentire” un'identità che abbiamo sempre creduto di dover ospitare, ma da cui siamo sempre stati a nostra volta incessantemente ospitati con la sua irresistibile e incantevole malia.

La citazione pucciniana contenuta nel titolo di questo mio intervento sta ad indicare un rapporto problematico da indagare: una relazione arcana ed enigmatica tra due linguaggi della mente apparentemente dissimili, se si è vittime del pregiudizio cartesiano di considerare la filosofia come pura razionalità di idee chiare e distinte e la musica come mera espressione di emozioni e sentimenti.

Parafrasando una frase del maestro Daniel Barenboim, prestigioso direttore d'orchestra e ambasciatore di pace presso le Nazioni Unite, dirò che quello che sto proponendo è un approccio per menti curiose di scoprire la corrispondenza tra musica e vita in virtù della saggezza che diventa comprensibile all'orecchio pensante. Infatti, tali scoperte non sono privilegi riservati ai musicisti di talento che fin dalla più tenera età ricevono un'appropriata educazione musicale, né una torre d'avorio o un lusso appannaggio di pochi raffinati intellettuali. Bisogna invece convincersi che sviluppare l'intelligenza dell'orecchio sia una necessità fondamentale per tutti. Partendo dalla natura effimera del suono e dal misterioso rapporto che unisce la musica a quello che apparentemente è il suo contrario – il silenzio – Barenboim ci conduce anche alla scoperta del legame tra le note, all'analisi del ritmo, della melodia, alla comprensione del tempo musicale, fino ad esplorare le ancestrali analogie che intercorrono tra questi elementi e la visione della vita. Tra l'altro Barenboim ha scandagliato in particolare il pensiero di Spinoza, mettendolo a confronto con l'architettura delle forme e dell'idea musicale in Bach, rendendo così tangibile

nelle sue ricerche come il pensiero musicale sia attuabile in qualcosa di reale. Stiamo parlando quindi dell'esistenza di un pensiero musicale che può assumere rilevanza filosofica. Ed è proprio questa l'ipotesi di ricerca a cui mi sto dedicando da qualche tempo in qua¹.

È di tutta evidenza che l'ascolto musicale non consiste solo nel ricevere passivamente l'effetto prodotto dai suoni sull'apparato uditivo, ma nell'attivarsi delle funzioni logico-cognitive ed emotive della mente. In termini filosofici, l'ascolto è l'incontro/confronto tra due contingenze considerate nella loro irriducibile individualità, mentre in termini pedagogici si configura come strumento di alfabetizzazione emotiva, educazione ai sentimenti e all'identità. L'ascolto rende soggettivo l'udire, traducendo in nozioni ed emozioni ciò che l'organo dell'udito sente; in tal modo, il flusso sonoro che proviene dall'ambiente si trasforma in una serie di eventi percettivi suscettibili di essere conosciuti, riconosciuti, mappati, messi in relazione, dotati di significato, che potremmo definire come il paesaggio sonoro.

In proposito, Nietzsche, grande cultore di musica ed ammiratore entusiasta di Bizet, così si esprime: "Ecco quello che ci accade nella musica: si deve prima *imparare ad ascoltare* una melodia, ad enunciarla nell'ascolto e a distinguerla isolandola e delimitandola come una vita per se stessa; quindi bisogna sforzarsi e impiegare la nostra buona volontà per *sopportarla*, malgrado la sua estraneità, bisogna fare un esercizio di pazienza di fronte al suo sguardo e alla sua espressione, considerare con benevolenza quel che c'è di inusitato in essa. Finalmente arriva un attimo in cui ne abbiamo presa l'*abitudine*, in cui l'attendiamo, in cui si ha il presentimento che ne sentiremmo la mancanza se non ci fosse più: e così essa continuamente dispiega la sua violenta suggestione e il suo incantesimo, finché non si sia diventati suoi umili ed estasiati amanti, per cui non c'è niente di meglio da chiedere al mondo se non la melodia e ancora la melodia. Questo però ci accade non soltanto con la musica: allo stesso modo abbiamo imparato ad amare tutte le cose che oggi amiamo. In definitiva, siamo sempre ricompensati per la nostra volontà, per la nostra pazienza, equità, mitezza d'animo verso una realtà a noi estranea, quando lentamente essa depona il suo velo e si manifesta come una nuova, inenarrabile bellezza: è questo il suo ringraziamento per la nostra ospitalità. Anche chi ama se stesso, lo avrà appreso per questa strada: non ce ne sono altre. Si deve imparare anche l'amore".²

Il filosofo, come il musicista, resta in ascolto: ascolta la realtà e maieutica-

¹ Cfr. M. Napodano, *Logos e Melos – Filosofia e musica come linguaggi della mente*, ed. Mephite AV, 2011.

² F. Nietzsche, *La gaia scienza*, Adelphi 1965, p. 192-3.

mente aspetta che ne emergano gli elementi più significativi, che avranno il potere di stupirlo. Infatti la musica, come la verità, risuona insieme al cosmo. È essa stessa armonia cosmica. Per citare Giovanni Allevi, musicista laureato in filosofia: ‘Un suono non aggredisce, ma lascia spazio per pensare, si fa completare e continua a vibrare nella mente anche quando è finito.’³

Penso ad Hegel, all’Assoluto che non può restare nascosto oltre le nuvole, ma deve concretizzarsi e manifestarsi qui, nel crogiuolo delle cose, mentre questo angolo colorato di esistenza diventa specchio dell’Infinito. *Qui è la rosa, qui danza*. Qui danza: questo è un atteggiamento fisico ancor prima che mentale: lasciar fare, lasciar essere, lasciar danzare, fare silenzio e ascoltare... Se impareremo a fare silenzio, saremo in grado di cogliere l’eterna danza che ci circonda e ascoltare il ritmo originario portatore di quel suono che solo – come sapeva bene anche Hegel – indica la regione vera dell’evento musicale, quel “puro risuonare per cui l’immergersi nel contenuto diviene un ritorno alla propria libertà... un perdersi in se stesso... uno sciogliersi da ogni costrizione e limitatezza”.⁴ Quel puro risuonare che renderebbe la musica capace, secondo Beethoven, di spingersi più lontano persino della poesia, in regioni ben più difficili da raggiungere; o, per dirla con Miles Davis, forse “al limite di qualsiasi cosa possibile”.⁵

La musica infatti è ritenuta l’arte più dionisiaca, per quel suo sfuggire alla logica della forma materiale e visibile per porsi sempre un passo più in là del nostro pensiero. Perciò stesso essa ci costringe a pensare, per tentare incessantemente di colmare con la riflessione il vuoto teoretico e semantico che inevitabilmente produce.

È meraviglioso come la musica abbia la possibilità di salvarci dalla rigidità delle convenzioni e far rinvenire in noi lo stupore incantato nei confronti delle cose. E tutto questo è già filosofia, perché da Aristotele in poi sappiamo che la conoscenza nasce dalla meraviglia. Il mito di Orfeo traduce in termini metaforici lo sforzo di raggiungere *l’oltre* e *l’altrove* con il mezzo più sublime di cui possa disporre la mente umana: il linguaggio musicale. La meta quasi raggiunta sfugge al protagonista per una fatale distrazione o, meglio, per un bisogno insopprimibile che non riesce a procrastinare, quello di ripristinare la relazione con Euridice, intessuta di trame musicali troppo presto interrotte.

“Non desidero avvicinare i bambini alla musica”, dice Barenboim – che nella capitale tedesca ha fondato il primo asilo musicale d’Europa – “ma at-

³ G. Allevi, *La musica in testa*, Rizzoli, Milano, 2005, p. 64.

⁴ G. W. Hegel, *Estetica*, Einaudi, Torino, 1972, p. 99.

⁵ M. Davis, *Miles. L’autobiografia di un mito del jazz*, Mondadori Milano, p. 11.

traverso la musica mostrare loro la vita”⁶ dando inizio ad una sorta di laboratorio esperienziale.

Per la famosa ballerina Isadora Duncan, i tre grandi precursori della danza contemporanea sono Beethoven, Wagner e Nietzsche. “Beethoven creò la danza nel ritmo potente, Wagner nella forma scultorea, Nietzsche nelle Spirito. Nietzsche ha creato il filosofo danzante”⁷. In *Così parlò Zarathustra* (1885) la musica, e in particolare la danza, è costantemente esaltata dal filosofo come modalità di vita che genera leggerezza ed identificazione con il cosmo, consentendo di acquisire un elevato senso di sé e dell’armonia cosmica, attingendo alle forze dell’inconscio che in quegli stessi anni Freud andava esplorando.

Se a questo punto il nesso tra l’esperienza musicale e il laboratorio di filosofia dialogica dovesse ancora apparire azzardato, basti pensare a quanto scrive Cassirer⁸ riguardo al simbolo come forma di pensiero e agli archetipi armonici della musica, che trascendono la realtà e rimandano a lontani vincoli con il tempo e lo spazio, per comprendere quanto questa connessione possa incrementare lo strutturarsi dell’identità personale e sociale. Infatti, la tonalità, il tempo, il ritmo, l’armonia sono altrettanti elementi produttori di senso: essi esprimono aspetti della vita mentale che esulano dalle potenzialità espressive del linguaggio verbale, ma creano assonanze che rimandano ad un vero e proprio pensiero musicale. E che sia possibile pensare in musica è convinzione abbastanza comune: al di là delle canzoni e delle opere – che hanno dei testi poetici a supporto della musica – anche molte sinfonie e brani concertistici sottendono elementi cognitivi di carattere descrittivo e talvolta narrativo. Ma la nostra idea, quella che ci sforziamo di perseguire, è che il pensiero musicale sia dotato di una rilevanza filosofica, cosa ben più ardua da dimostrare, anche se le ricerche in questa direzione si stanno incrementando⁹.

Sempre a proposito del pensiero musicale, Edwin Gordon, ricercatore, docente, formatore e autore di numerosi testi sull’argomento, in *Music Learning Theory* dà vita ad un nuovo modo di pensare la musica e i processi del suo apprendimento¹⁰. Il concetto fondamentale del sistema gordoniano è quello di *audiation* (dal verbo *to audiate*: pensare musicalmente, sentire o percepire in

⁶ D. Barenboim, *La musica sveglia il tempo*, Feltrinelli, Milano, 2007, p. 61.

⁷ I. Duncan, *L’arte della danza*, L’EPOS, 2007, p. 70.

⁸ Cfr. E. Cassirer, *Filosofia delle forme simboliche*, Sansoni, Firenze 2004.

⁹ Cfr. E. Lisciani Petrini, *Il suono incrinato: musica e filosofia nel primo Novecento* Einaudi, Torino 2001; e *Vita quotidiana: dall’esperienza artistica al pensiero in atto*, Bollati Boringhieri, Milano 2015.

¹⁰ In italiano risulta agevole consultare, dello stesso Autore, *L’apprendimento musicale del bambino*, Curci, Milano 1989.

audiation), che egli pone a fondamento della musicalità. Esso ha luogo quando si sente e comprende la musica senza che il suono sia fisicamente presente e può essere definito come pensiero musicale oppure ascolto interno o ancora orecchio interno. Il pensiero musicale è presente quando si ascolta la musica, la si esegue da notazione o ad orecchio, la si improvvisa, la si compone. Lungi dall'intenderla come pura percezione uditiva, l'*audiation* è invece un processo cognitivo e metacognitivo attraverso cui il cervello attribuisce significato al suono musicale. Si potrebbe dire che l'*audiation* sta alla musica come il pensiero sta al linguaggio verbale. Anche quando si ascolta una conversazione bisogna acquisire in memoria i suoni pronunciati per poter decodificare le parole e attribuire loro significato; allo stesso modo, nell'ascolto musicale i suoni si organizzano nell'*audiation*. I suoni in sé e per sé infatti non sono musica, ma lo diventano attraverso l'*audiation* quando la mente attribuisce loro dei significati, che a loro volta saranno diversi a seconda delle persone e per la stessa persona a seconda dei diversi momenti che sta vivendo. *Audiation* non è imitazione: così come è possibile ripetere a memoria una frase in lingua straniera senza conoscerne il significato, si può imparare a suonare o a cantare una melodia senza attribuirle un particolare significato. L'imitazione è un'operazione lineare e monodimensionale, mentre l'*audiation* è reticolare e pluridimensionale, perché crea connessioni e rimandi sintattici all'interno dello stesso brano o di precedenti esperienze musicali. Molte persone sono in grado di suonare una melodia con uno strumento, ma non sono in grado di cantarla, di eseguire una variazione, un'improvvisazione, di trasporre la melodia in altre tonalità.

Peraltro, lo strumento musicale non è altro che un'estensione del cervello musicale della persona che lo usa; l'*audiation* permette di correggere gli errori di impostazione consentendo di pensare al suono che si vuole produrre. L'*audiation* insomma non è altro che pensare in musica. Sono evidenti le analogie con l'imparare ad imparare che è tipico dei processi metacognitivi che si attuano nella riflessione filosofica e segnatamente nel corso delle sedute di filosofia dialogica. Con ciò si potrebbe quindi ipotizzare un vero e proprio primato del pensiero e della riflessione filosofica anche in campo musicale.

Un'altra analogia tra i due linguaggi può essere rinvenuta tra la teoria degli universali linguistici di Chomsky e l'ipotesi che comincia a farsi strada tra i ricercatori circa l'esistenza di universali musicali, da ricercare nella comune struttura profonda che sta alla base delle tonalità delle migliori composizioni, rivelando la natura dell'intuizione musicale. La capacità di comprendere la musica si esprime ai massimi livelli nell'improvvisazione, molto utilizzata in ambito jazzistico, producendo forme di vero e proprio avvicinarsi dialogico tra gli strumenti che vengono spesso accompagnate da ammiccamenti e richiami vocali degli stessi musicisti, nel pieno della loro creatività espressiva e cognitiva.

Pensare in musica è dunque possibile come pensare per immagini, e forse più. Il linguaggio pre-verbale si sostanzia di questi passaggi attraverso le culture dirette dell'immagine e della musica, che arricchiscono di fascinazioni e significati emotivi l'esperienza comunicativa di ciascuno di noi e conservano questa funzione anche nell'età in cui le competenze verbali sono strutturate e utilizzate con piena padronanza dalle persone. L'uso consapevole del pensiero musicale richiede tuttavia uno sforzo di introspezione più spiccato e una sorta di pazienza, di familiarità e quasi di "addomesticamento" della mente alle caratteristiche di questo linguaggio, come ha mirabilmente dimostrato Nietzsche.

Parte terza
La questione sociale

“Perché mi fermo al semaforo rosso?”
Azione sociale e rispetto delle norme

di Angelo Zotti

La rilevanza che indubitabilmente assumono oggi, a tutti i livelli organizzativi in cui si articola la società complessa, norme sociali di tipo diverso, dalle norme giuridiche alle norme della buona educazione¹, ci ha indotto a riflettere su quali e quanti atteggiamenti un attore sociale possa assumere nei confronti delle prescrizioni di comportamento di cui è destinatario. Per quali “intime” ragioni – questo il quesito di fondo – si opta per la conformità (o all’opposto si decide di contravvenire) ai divieti, agli obblighi, alle permisioni, insomma, a quel continuo flusso di istanze normative con cui gli individui sono costretti quotidianamente a fare i conti?²

E, ancora, l’indagine che tentiamo di condurre sui motivi soggettivi del consenso alle norme ci ha spinto a porre un’ulteriore domanda: quali conseguenze produce sulla fisionomia dei sistemi sociali, sulla stessa identità collettiva dei gruppi, la circostanza che nel tempo, e con minime variazioni di intensità, possano ripetersi le medesime scelte conformi o devianti³?

¹ Sulle caratteristiche delle norme sociali che «regolano tanto aspetti apparentemente banali quanto questioni di vita e di morte», si veda J. Elster, *Ulisse liberato. Razionalità e vincoli*, il Mulino, Bologna 2004, p. 280.

² Le norme sono «aspettative di comportamento stabilizzate in modo da resistere a variazioni della situazione di fatto». Sulla differenza che intercorre tra aspettative cognitive e normative, si veda N. Luhmann, *Sociologia del diritto*, Laterza, Roma-Bari 1977, p. 50 e ss.

³ «Di qui la rivoluzione copernicana: non comprenderemo l’agire e l’interagire delle persone se non le considereremo come entità guidate da regole. Tali regole possono essere consapevoli o inconsapevoli, individuali o sociali, formali o informali. In tutti i casi si apre qui un interrogativo fondamentale. Perché si sceglie una determinata regola e si decide di seguirla?»; R. Harré, P.F. Secord, *La spiegazione del comportamento sociale*, il Mulino, Bologna 1972, pp. 8-9. «L’uomo costruisce, o meglio produce, se stesso attraverso l’elaborazione e l’adozione di tante regole, sperimenta una

L'ipotesi sostenuta in questo saggio è che alla base della scelta dei singoli attori sociali di sottoporsi al potere coercitivo delle norme vi siano *motivazioni* soggettive di tipo molto diverso. Così come, ad altri livelli di analisi, sembrerebbero molteplici e relativamente diversificate anche le ragioni di fondo, ovvero le cause di tipo strutturale, a cui riteniamo di poter imputare la diversa produzione normativa che caratterizza i vari sistemi sociali⁴.

Più precisamente, l'atteggiamento nei confronti delle norme cambierebbe a seconda del tipo di comportamento sociale che ogni singolo attore tende in modo preferenziale a metter in campo. A tal riguardo, è opportuno precisare che le considerazioni qui svolte prendono le mosse dalla tipizzazione weberiana dei quattro modelli d'azione sociale: ovvero, l'azione razionalmente orientata a valori, l'azione affettivamente determinata, l'azione razionalmente orientata agli scopi, l'azione tradizionale. L'obiettivo che ci si prefigge in questo scritto infatti è quello di avvalersi della funzione euristica dei modelli summenzionati (eventualmente rielaborandone alcune caratteristiche o proprietà determinanti) per comprendere come la diffusione di un modo di agire a scapito di un altro possa condizionare, in un dato contesto sociale, il livello di osservanza (o le eventuali modalità trasgressive) delle norme comuni.

La presunta ricorsività delle modalità tipiche dell'agire individuale, ben inteso, viene qui esaminata alla stregua di un fenomeno a dir poco complesso, evidentemente riconducibile alla cultura propria di un certo contesto o ambiente sociale. Da questo punto di vista, infatti, sembra legittimo sostenere che i processi di attribuzione di senso, la stessa struttura motivazionale che spinge ad agire in una direzione piuttosto che in un'altra, possano svilupparsi e sedimentarsi nelle diverse subculture di appartenenza in virtù di due specifici fenomeni⁵. Da un lato, grazie alla continua e frequente interazione tra i consociati; dall'altro, come conseguenza di lungo periodo delle pratiche educative che solitamente riconduciamo all'azione, più o meno efficace, delle agenzie di socializzazione, primaria e secondaria. Il risultato globale ascrivibile agli effetti di tali dinamiche interpersonali e formative è probabilmente ravvisabile nella peculiare fisionomia che finisce per assumere un dato carattere sociale. Ovvero, secondo la nostra impostazione, un insieme coerente e integrato di

molteplicità di ruoli e di posizioni sociali», *idem*, p. 10.

⁴ Sul rapporto tra produzione e consumo giuridico quali fattori fondamentali del mutamento sociale, si veda J.H.H Weiler, in AAVV, *Quelle identité pour l'Europe? Le multiculturalisme à l'épreuve*, Sciences po, Paris, 2005, p. 150.

⁵ Per un'accurata dissertazione sulla sociologia della motivazione, si veda H. Gerth, C. Wright Mills, *Carattere e struttura sociale*, Utet, Torino 1953, pp. 138 e ss.

tratti psico-sociali e di disposizioni ricorrenti ad agire in un certo modo⁶.

Riepiloghiamo dunque di seguito le principali differenze che, a nostro avviso, è possibile riscontrare nei modi in cui le persone si relazionano alle norme sociali, ottenendone, in modo più o meno diretto, benefici: i. nel caso in cui un agente agisca preferenzialmente in modo orientato al valore, la causa prima per cui ci si sottomette alle norme sembrerebbe poter essere individuata nella *volontà* degli individui di testimoniare la propria fede in quei valori personali, e almeno fino a un certo punto insindacabili, di cui alcune specifiche norme rappresentano diretta e immediata espressione. ii. Diversamente, nel caso in cui prevalga un'azione affettivamente determinata, la conformità alle regole della società può divenire un modo per favorire la libera espressione del sé e dunque per accrescere il proprio vantaggio all'interno di specifiche situazioni sociali. O, all'opposto, come più spesso accade, sarà proprio questa richiesta esterna di conformità a costituire il principale limite alla possibilità di auto-espressione. iii. Nell'ipotesi in cui si assume prevalente un agire orientato allo scopo, invece, la sottomissione all'ingiunzione normativa appare motivata dalla possibilità, che in questo caso ci si auto-rappresenta secondo i criteri della razionalità strumentale, di ottenere determinate utilità. Questa 'convenienza normativa' risulterà a sua volta funzionale al conseguimento di scopi personali di secondo livello. iv. Infine, nel caso di azione tradizionale, si ritiene che il rispetto di norme e consuetudini diffuse nel proprio ambiente sociale offra all'agente un innegabile vantaggio in termini di approvazione morale da parte degli altri membri del gruppo. La piena conformità al dettato normativo contribuisce a rafforzare, nel soggetto consenziente, il livello di autostima e, a livello di dinamiche collettive, il sentimento di identità condivisa all'interno del gruppo.

1. La discrezionalità normativa: «La norma che voglio io»

Il tipo di individuo che ambisca a ridefinire la propria gerarchia di valori a misura delle sue esigenze interiori (sulla base cioè di desideri, volontà o ambizioni personali) tende verosimilmente a metter in campo, in modo intenzionale e sistematico, il genere di azione che qui, con Weber, si definisce 'azione orientata a valori'⁷.

⁶ Su personalità di base e carattere si veda lo studio classico di A. Kardiner, *The psychological frontiers of society*, Columbia University Press, New York-London, 1963, pp. 218 e ss.

⁷ Cfr M. Weber, *Economia e società, Teoria delle categorie sociologiche*, vol. I, Edizioni di Comunità, Milano 1980, p. 22. Ben inteso, i valori di cui si sta discutendo

La caratteristica principale di questo tipo d'azione può esser agevolmente individuata nella capacità del soggetto agente di realizzare condotte coerenti con il proprio progetto assiologico. Si adotteranno cioè i comportamenti più idonei a essere riconosciuti dall'esterno, nel contesto sociale in cui si opera, come concrete testimonianze della propria intenzione di realizzare valori. L'orientamento al valore, infatti, implica la necessità, avvertita quasi come un comandamento interiore, di raggiungere o di conservare una particolare condizione personale. Ad esempio uno status particolare, considerato estremamente desiderabile da tutti coloro che condividono quel medesimo valore.

L'ipotesi che sosteniamo, dunque, è che al fine di realizzare in modo concreto ed efficace i propri valori nella realtà della vita quotidiana, l'agente in questione programmi e autodetermini la sua obbedienza a tutte le norme in cui questi stessi valori devono giocoforza tradursi. La particolare solerzia dimostrata nell'esecuzione del precetto normativo sembrerebbe dovuta, dunque, alla volontà del soggetto agente di rispettarne il principio ispiratore. Quel principio di cui le norme stesse sono diretta e immediata espressione⁸.

Si pensi, a tal riguardo, al motivo che spinge un automobilista a rispettare l'obbligo di fermarsi al rosso anche di notte, a un incrocio deserto e in apparente assenza di controlli⁹. In questo caso non è solo o semplicemente la paura della sanzione amministrativa (della multa) che induce a osservare la norma imposta dal codice della strada. Verosimilmente il motivo ultimo è da rinvenire nella circostanza che questo agente abbia fatti suoi, internalizzandoli, quei valori sociali (si pensi ad esempio al valore dell'ordinata convivenza tra cittadini all'interno di uno spazio pubblico, qual è il contesto urbano) nei cui confronti la norma stessa non può che stare in evidente rapporto di mezzo a fine.

Per quanto però fortemente motivata da valori, la decisione di sottomettersi alle norme sociali potrebbe esser non di rado preceduta, nell'idealtipo consi-

vanno considerati in modo avalutativo, ossia come riferimenti ideali di natura personale e formale. Allo sguardo critico dello scienziato sociale essi non possono che apparire, dunque, come scelte insindacabili del soggetto agente, anche nel caso in cui assumano il significato sociale di un vero e proprio 'disvalore'. Ciò che invece diviene estremamente rilevante ai fini della nostra analisi, è osservare quanto e come un modello valoriale possa condizionare il comportamento dell'agente, rendendo per questa ragione i suoi atteggiamenti ricorrenti, sistematici e perciò 'tipizzabili'.

⁸ Sulla 'stratificazione' di norme, principi e valori e sul loro diverso statuto epistemologico, si veda G. Limone, *Ars boni et aequi. Ovvero i paralipòmeni della scienza giuridica*, in AAVV, *Ars boni et equi. Il diritto fra scienza, arte, equità e tecnica*, a cura di Giuseppe Limone, FrancoAngeli, Milano, 2016.

⁹ Cfr. *passim*, S. Rokkan, *Stato nazione democrazia in Europa*, il Mulino, Bologna, 2002.

derato, da una condizione esistenziale di segno decisamente opposto. L'ipotesi che avanziamo a riguardo, infatti, è che questo tipo di conformità normativa, seppur fondata su scelte individuali altamente intenzionali e per molti aspetti coraggiose, possa nascondere, forse nelle pieghe più nascoste del comportamento esteriore, i germi di un atteggiamento profondamente nichilista e incline per certi versi all'anomia¹⁰. A nostro avviso, infatti, il processo di interiorizzazione di valori assoluti o fondativi, così come l'accettazione incondizionata delle loro norme 'd'attuazione', sembrerebbe tanto più radicato nelle coscienze individuali, quanto più esso è preceduto (o è costantemente minacciato) da un sentimento, latente o manifesto, di profonda insoddisfazione nei confronti della realtà circostante. Quel genere di sentimento, per intenderci, che solitamente deriva dalla mancanza di solidi punti di riferimento e dalla difficoltà che ne consegue per gli individui di attribuire un significato compiuto, soddisfacente, a quello che appare a tutti gli effetti come un mondo caotico e complesso. Proprio la difficoltà di individuare regole di vita e valori ultimi da condividere con gli altri (ma, più banalmente, si pensi alla difficoltà di trovare situazioni sociali in cui trovarsi a proprio agio)¹¹, può esser letta come tendenziale assenza di norme di riferimento nell'orizzonte etico-cognitivo del soggetto. E, come noto, una regolamentazione inadeguata della propria esistenza sociale può condurre l'agente in una condizione di solipsismo o di isolamento rispetto ai gruppi di appartenza. Ne è esempio tipico la figura del ribelle, ovvero di colui che, pur contestando appassionatamente valori e dettami fondamentali dell'ordine costituito, non riesca poi a auto-dotarsi di un modello normativo alternativo¹².

¹⁰ Sulle diverse accezioni del concetto di nichilismo cfr. D. Antiseri, *Relativismo, nichilismo, individualismo. Fisiologia o patologia d'Europa?*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2005, pp. 27 e ss..

¹¹ Un'ampia ed esaustiva ricognizione del concetto di anomia è contenuta in A. Izzo, *Anomia. Analisi e storia di un concetto*, Laterza, 1996. Di particolare interesse ai nostri fini la riflessione sulle differenze tra l'impostazione sociologica al problema e l'approccio, fatto proprio da altri autori, tendente alla sua psicologizzazione. Cfr sul punto alle pp 63 e ss.

¹² E. Durkheim, *L'educazione morale*, Utet, Torino, 1969, p. 511. È Durkheim, tra i grandi sociologi, a insistere, come noto, sulla funzione sociale e l'importanza che assumono, per lo stesso soggetto agente, le regole di una società: «In realtà è spesso capitato che nei grandi rivoluzionari dell'ordine morale il bisogno legittimo di novità sia degenerato in tendenze anarchiche. Dolorosamente urtati dalle regole in uso ai loro tempi se la prendevano non con questa o quella forma particolare e temporanea della disciplina morale, ma col principio stesso di disciplina. [...] proprio nel momento di scuoterle [le regole, ndt] dobbiamo aver presente che non se ne può fare a meno, poi-

È allora ipotizzabile che, al fine di contrastare tali forme di disagio psicologico, di disorientamento nell'agire, per colmare insomma un profondo vuoto di senso, si accetti di pronunciare una sorta di perentorio 'sì alla vita'. Si agisca cioè per trasformare la volontà di autoaffermazione, fino a quel momento passibile di attivare dinamiche negative (e in non pochi casi autodistruttive), in decisioni risolutive e, più in generale, nell'individuazione di un percorso di autorealizzazione personale¹³. Per superare il nichilismo, insomma, occorre compiere scelte particolarmente forti. Ed ecco che le norme sociali giungono in soccorso di questo tipo d'individuo, fornendogli gli strumenti più idonei a raggiungere quella meta finale già d'altronde indicatagli dal valore guida. Le norme offriranno infatti l'occasione, 'immaginando' e prescrivendo una certa condotta, di approssimarsi, seppur gradualmente, al proprio modello ideale. Di realizzare così, e in modo per certi aspetti razionale, il proprio piano d'azione.

Per queste ragioni riteniamo che il soggetto intenzionato ad agire in base a valori, è quello che, più degli altri, assume le sue decisioni in modo sostanzialmente autonomo. Autonomia che in buona sostanza coinciderà con il tentativo di dar concretezza nella vita reale a principi e riferimenti ideali. Ciò che significa, per il singolo agente, scegliere in modo (relativamente) 'discrezionale' i valori morali e le connesse norme sociali alle quali sottoporsi, pur quando si tratta di aderire a istanze minoritarie e particolari. Autonomia infatti può significare anche agire controcorrente, in rapporto di costante tensione con il sentire comune e le convenzioni più diffuse. Si pensi al caso in cui l'agente intenda rispettare ad ogni costo, senza concedere deroghe o eccezioni alcune, i principi di giustizia o di solidarietà. O in senso solo apparentemente opposto, si pensi a chi fa propri quei (dis)valori in grado di legittimare atteggiamenti intolleranti e poco solidali.

Anche infatti un eccesso di 'autonomia' soggettiva presenta i suoi rischi. Percorrendo la strada dell'assoluta discrezionalità di scelta e dell'autonomia di giudizio si può infatti facilmente giungere a forme di autoritarismo (negli individui come nei sistemi). Autoritarismo che alla luce di quanto fin qui sostenuto, analizzeremo come risultato di un atteggiamento tipico: ovvero quello di chi intende rispettare (e nello stesso tempo far rispettare), in modo puntuale e con particolare severità, la 'propria' norma.

In realtà, come sembra chiaro a questo punto dell'analisi, è probabile che questa particolare rigidità rappresenti il definitivo superamento di ciò che, fi-

ché solo a questa condizione si farà opera positiva».

¹³ Sulla distinzione tra normatività concettuale e morale e, più in generale, sulla *vexata quaestio* della libertà del volere, si veda L. Cimmino, *Autodeterminazione. Un argomento a favore della responsabilità ultima*, Guida, Napoli, 2003, pp. 133 e ss.

no a un attimo prima della scelta risolutiva, si configurava ancora come un sostanziale scetticismo dell'agente. Prima di dedicarsi all'attività di selezione dei valori e delle relative norme 'attuative', infatti, è verosimile che il mondo sociale apparisse a questo soggetto come una realtà priva di stimoli, inadeguata alle sue stesse esigenze intellettuali o morali. Un mondo dai contenuti vorticosi, poco predicibile, oppure dalle forme indistintamente sfumate; un po' come quello percepito dall'uomo blasé di simmeliana memoria¹⁴. La lunga e complessa socializzazione che consente eventualmente di lasciarsi alle spalle tali difficoltà, può generare nel soggetto agente la convinzione di aver individuato, per sé e per gli altri, la migliore soluzione (normativa) possibile. Oltre a alimentare il sentimento della propria superiorità morale.

Di qui la ferma intenzione di applicare tutte quelle norme che, a suo giudizio, gli consentiranno di realizzare in modo adeguato i valori prescelti.

L'importanza euristica che può dunque assumere la nozione di 'valore', considerato nella sua accezione di motivazione soggettiva ad agire, oltre a suggerire una delle ragioni della conformità alle norme, sembrerebbe autorizzarci a formulare analoghe ipotesi sui motivi che inducono gli stessi sistemi regolativi a formularne e a produrne di nuove.

A tal riguardo, si consideri come può esser diversamente caratterizzata l'attività di produzione normativa all'interno di un apparato politico-militare o di un ente amministrativo territoriale, a seconda che prevalga nei rispettivi sistemi l'orientamento a valori (o a disvalori) o un'impostazione sentimentale.

Per il primo caso si pensi ad esempio all'emanazione dell'ordine impartito a un contingente militare, già impegnato sul campo di battaglia, di non arrendersi al nemico per nessuna ragione; anche quando tutto lascerebbe immaginare un'imminente disfatta finale. L'ingiunzione di combattere 'fino alla morte' costituisce una prescrizione di comportamento (un obbligo) la cui *ratio* ultima sembrerebbe risiedere nell'impegno morale, assunto dal soggetto legislatore (ovvero dal comandante in capo) nei confronti di se stesso e dei propri seguaci, di attuare a ogni costo un intervento già programmato (nel nostro esempio, un'invasione territoriale). Questo programma a sua volta non può che avere la sua ragion d'essere, la sua fonte d'ispirazione, nella gravidanza che assume, per i suoi ideatori, un determinato valore. O, come spesso accade, un determinato disvalore (si pensi nel nostro esempio al radicato convincimento della propria superiorità morale sul gruppo etnico avversario)¹⁵.

¹⁴ Cfr G. Simmel, *Le metropoli e la vita dello spirito*, Armando, Roma, 1995, p. 42.

¹⁵ Di particolare interesse ai nostri fini il quesito che, alla luce dell'antica disputa tra positivisti e giusnaturalisti, pone Troper: «È esistito uno stato nazista?». Cfr. a riguardo M. Troper, *Per una teoria giuridica dello stato*, Guida, Napoli, 1998, p.165 e ss.

Nel secondo caso, si consideri invece l'esempio dell'amministrazione locale che, a fronte delle proteste dei residenti di un determinato quartiere cittadino, debba decidere come regolamentare l'attività di ritrovo notturno. Se nella cultura politica degli amministratori prevale un atteggiamento sentimentale e ideologico, anche a scapito del valore dell'ordine e della quiete pubblica, è molto probabile che verrà accordato un generico *favor* a tutte quelle forme di attività e di incontro sociale che presentano natura eminentemente espressiva (schiamazzi e urla compresi). Con la conseguenza di astenersi da una effettiva ed efficace regolamentazione della vicenda!

2. Il relativismo normativo. «La norma che mi piace»

Se le scelte individuali e collettive, più che dai valori morali e sociali, appaiono condizionate soprattutto dalla volontà di esprimersi in modo relativamente libero, attraverso cioè la manifestazione istintiva dei propri sentimenti o del proprio potenziale intellettuale, ciò è dovuto, secondo questa ricostruzione teorica, alla circostanza che, in un dato luogo e per un certo tempo, si diffonda il tipo di azione che definiamo, con Weber, 'azione affettivamente determinata'¹⁶.

Se messe a confronto sul tema della conformità alle norme sociali, vi è, tra questo modo di agire e l'azione precedentemente esaminata, quella orientata ai valori, una differenza sostanziale che merita di esser immediatamente evidenziata. Diversamente infatti da quanto avviene per chi agisce in base a principi e motivi ideali, l'agente perlopiù guidato da stati affettivi dimostra un'indubbia capacità di definire con successo, in modo efficace, la sua azione esterna, anche in assenza di solidi criteri normativi (si tratti pure di norme derivate da valori). L'ipotesi qui avanzata, infatti, è che in questi casi le norme non siano più percepite dai singoli agenti come *chances* di vita, occasione di comportarsi conformemente al modello ideale, ma piuttosto come un vincolo, un laccio che limita l'azione e l'autoespressione. Le norme, insomma, sono potenzialmente idonee a comprimere quella libertà spesso rivendicata da questo tipo di agente di interpretare e di assumere in modo creativo le prescrizioni di ruolo. «Che diavolo avete detto col Filangieri? Gran brav'uomo, eh? Ma si dà troppo da fare. Quante volte non gli ho detto: Se voi altri fate delle leggi nuove, noi non finiremo più di stancarci per trovar subito il mezzo di trasgredirle, mentre per le leggi vecchie, abbiamo già trovato il rimedio»¹⁷.

Il carattere discrezionale delle scelte che, come visto, sembrerebbe implicito

¹⁶ M. Weber, *Economia e società*, cit., p. 22.

¹⁷ J.W. Goethe, *Viaggio a Napoli*, Intra Moenia, Napoli, 2014, p. 58.

nella pretesa che ha l'agente orientato a valori di individuare *autonomamente* una norma e di sottoporsi così al suo potere coercitivo (divenendo in questo modo, per così dire, 'auto-legislatore'), lascia ora il posto, nei processi decisionali degli agenti, a una sorta di relatività d'intenti. Il relativista normativo, infatti, è colui che opta per la conformità a una norma piuttosto che a un'altra a seconda delle esigenze (non di valore ma) 'espressive'. D'altronde, come ignorare il fatto che, soprattutto in assenza di forti orientamenti al valore, irrimediabilmente si attenui per individui e comunità l'obbligo morale (che proprio dai valori scaturisce) di attenersi a un preciso piano d'azione? Ciò che in effetti viene meno, in questi casi, è la necessità di preferire alcuni comportamenti normativi ad altri. Se non vi è, tra i miei valori, quello della salute o della forma fisica, perché dovrei sottopormi alle regole previste da quel particolare regime alimentare? Specularmente: se tra i miei (dis)valori non annovero quello della superiorità etnica o razziale, che ragioni avrei poi per discriminare persone che appartengono a gruppi diversi dal mio?

Ciò naturalmente non significa che nell'analisi del comportamento di questi agenti ideali si escluda *a priori* la possibilità che essi seguano una dieta o che abbiano atteggiamenti razzisti! Significa solo che in questi casi verosimilmente ci si risolverà a seguire le regole imposte dal medico nutrizionista o a violare i principi della convivenza interetnica in circostanze diverse, sussistendo cioè altre condizioni psico-sociali. Se alla norma ci si conforma insomma è spesso perché, trovatisi in una certa situazione e ricevuti determinati stimoli 'ambientali', si opporrà ad essa una particolare reazione, che per l'appunto non smette di essere emotiva o sentimentale. Ecco dunque che seguirò la dieta perché mosso da un sentimento di rivalsa o per competere con il mio rivale in amore. Ecco allora che assumerò atteggiamenti scortesii o apertamente discriminatori nei confronti di una persona di etnia diversa quando, in quella precisa situazione sociale, inizio a percepire la sua presenza come un limite alla mia capacità di autoespressione. Ovvero un ostacolo alla possibilità di massimizzare il mio vantaggio.

Il rispetto o la trasgressione delle norme sociali insomma, parrebbe dipendere in questi casi dell'emergenza di stati emotivi o, più precisamente, dalle specifiche modalità con cui vengono concretamente a definirsi le singole situazioni di vita. Si decide dunque volta per volta, in base alle circostanze. Ben inteso, definire la propria azione all'interno di situazioni contingenti, piuttosto che in ottemperanza a un progetto finalisticamente orientato, non significa soltanto agire d'impulso e in modo irrazionale. Questa 'conformità espressiva' infatti, se ben guardiamo, non può non implicare il possesso di particolari disposizioni e abilità. Che non sono necessariamente irrazionali. È infatti attraverso un uso avvertito e relativamente consapevole delle proprie risorse cognitive ed emotive che l'agente dimostra di saper adeguare il suo comporta-

mento a una norma piuttosto che a un'altra. La capacità di reazione agli impulsi che provengono dall'ambiente, per quanto più istintiva che razionale, appare per molti versi adeguata a soddisfare le esigenze del momento; quanto meno essa risulta idonea a minimizzare i tempi di risposta agli stimoli esterni e a ottenere un generale accrescimento del proprio vantaggio in situazione.

Cosa succede però se si moltiplicano esponenzialmente comportamenti di questo tipo, ovvero comportamenti espressivi e in fin dei conti adattivi? Il rischio in questi casi è di creare sistemi sociali con alto livello di entropia interna. La mancanza di programmazione infatti, nella vita individuale così come in quella collettiva, tende paradossalmente a lasciare integre, ossia potenzialmente valide, numerose *chances* di vita e d'azione. Se nessuno avvia attività di selezione delle norme, né favorisce di conseguenza il processo di attualizzazione delle possibilità esistenziali, non sembrerà esservi regola che prevale effettivamente sulle altre. Né secondo un principio gerarchico, né in base a criteri di funzionalità, né in virtù di prassi univoche e istituzionalizzate¹⁸.

Posso quindi fermarmi al rosso, e osservare così quanto disposto dal codice della strada, ma potrei anche, in teoria, ignorare il semaforo; se la situazione me lo consente. Ad esempio in caso di assenza di controlli evidenti o quando nessuna automobile transita nella direzione opposta. Volendo, potrei adottare comportamenti ancora diversi: comportamenti di natura ibrida perché difficilmente qualificabili come conformi o devianti. Potrei ad esempio, in qualità di automobilista, invadere gran parte della carreggiata solo perché un pedone mi ha concesso la precedenza. Ma potrei subito dopo decidere di fermarmi, dal momento che un secondo pedone sembrerà voler esercitare con più fermezza il suo diritto di attraversare sulle strisce.

Anche per questo secondo idealtipo assumiamo che la priorità acquisita, al fine di definire le condotte individuali, da stati sentimentali e disposizioni intellettuali (piuttosto che dai valori sociali, dalle strategie o dalle tradizioni condivise), possa incidere, oltre che sui livelli di consenso normativo, anche sul modo in cui viene concepita ed elaborata l'attività di produzione delle norme¹⁹.

¹⁸ «La consuetudine è di per sé una produttrice di norme, poiché le azioni che si compiono per lunghi periodi in un certo modo, anche se arbitrario, o non superiore da altri modi di procedere, vengono solitamente investite da una carica affettiva in forza della quale chi agisce in modo diverso viene percepito come deviante; e con ciò, anche se inespressa, è nata una norma sociale». L. Gallino, *Dizionario di Sociologia*, voce «norma sociale», Utet, Torino, p. 466.

¹⁹ A questo punto può essere interessante ricordare le differenze, sottolineate con forza da Weber, che corrono tra Stato burocratico, il quale «giudica e amministra secondo un diritto razionalmente statuito» e la giustizia di cadì, che consiste invece nel «giudicare caso per caso secondo il senso di equità del giudice o secondo altri mezzi

Riteniamo cioè che vi siano casi in cui il funzionamento del sistema normativo andrebbe spiegato, non tanto sulla base dell'esistenza di un progetto politico e dei valori (e disvalori) su cui esso si fonda, quanto sulla base di motivazioni di tipo 'espressivo' e sulla connessa volontà degli agenti di massimizzare il proprio vantaggio all'interno di situazioni contingenti. Insomma, a dar un senso alla decisione di normare così come a quella di rispettare la norma sembra essere, tendenzialmente, l'urgenza di 'agire in situazione'. Si pensi a riguardo a fenomeni quali l'abuso della decretazione d'urgenza, il ricorso frequente a leggi speciali, a condoni e misure *una tantum*, alle cd. leggi *ad personam*.

A ben vedere, d'altronde, la natura 'espressiva' propria a un certo carattere sociale si riflette già nel modo in cui la norma è formulata. Essa può contenere infatti elementi sentimentali, quali sembrerebbero, ad esempio, tutti quei motivi compassionevoli e 'situazionali' che inducono l'estensore di una legge a prendere in carico le esigenze dei suoi destinatari. Si pensi a riguardo al tenore letterale della norma che vieta di sporgersi dai finestrini dei treni, ammonendo l'utenza sul fatto che questa azione sia 'pericolosissima'. Ma in realtà vi sono anche altri indicatori, non meno rilevanti, della naturale inclinazione di colui che agisce in qualità di legislatore a comportarsi in maniera 'espressiva' e autoreferenziale: una norma può, infatti, essere formulata sulla base di complicate costruzioni discorsive e intellettuali. Si pensi alla previsione di eccezioni e *distinguo*, alla stessa ambiguità o oscurità dei passaggi letterari, insomma alla particolare complessità che, in alcuni ordinamenti, caratterizza lo stile normativo del legislatore. Come negare che questi elementi 'intellettuali' finiscano per divenire degli utili *escamotage*, degli strumenti atti a garantire la massimizzazione del vantaggio del più ampio numero di soggetti tra quelli a cui la stessa norma intende riferirsi?

In sintesi, dunque, il produttore di norme, così come d'altronde testimonia il fenomeno storico del 'bizantinismo normativo', può esser ora considerato un soggetto altamente creativo. E 'creativo' d'altronde finisce per essere anche il destinatario delle norme nel momento in cui è chiamato a decidere volta per volta, a seconda delle circostanze, se osservarle o meno²⁰.

giurisdizionali e principi irrazionali, quali impiegati ovunque nel passato e ancor oggi in oriente (...)» Cfr. M. Weber, *Economia e società, Sociologia politica*, vol. IV, p. 486.

²⁰ Sul processo di razionalizzazione delle azioni umane si veda V. Pareto, *Trattato di sociologia generale*, Utet, 1988, Torino, in particolare vol. I, *Le azioni non logiche*. pp.143 e ss.

3. L'utilitarismo normativo. «La norma che mi serve»

Con il prevalere in una data comunità di 'azioni razionalmente orientate allo scopo'²¹ il relativismo che sembra caratterizzare chi agisce in maniera 'affettivamente determinata' lascia il posto a un atteggiamento più pragmatico e realista. Gli agenti tendono a perseguire, in modo evidentemente utilitaristico, il proprio interesse particolare. Ciò che diviene prioritario ora è raggiungere gli scopi prefissati.

Così se, come si è già detto, l'agente espressivo, considerato in entrambe le qualità di produttore e destinatario delle norme sociali, tende a procrastinare il momento della scelta per mantenersi aperto il maggior numero di possibilità (si pensi ancora alla produzione di norme cd. 'salvacondotto' e al fenomeno di una generale insubordinazione degli agenti), la decisione di chi invece si dimostra interessato prioritariamente a conseguire obiettivi circoscritti e mirati non può che inserirsi in una strategia di più lungo periodo.

Ai fini della nostra analisi, infatti, sarà importante rilevare come in questi casi anche un semplice atto di osservanza della norma (mi fermo al semaforo rosso), per quanto costituisca di per sé un'ipotesi evidente di conformità, risulta astrattamente idoneo a rientrare, dal punto di vista di chi agisce, in una precisa strategia d'azione. Strategia individuale, dunque, da intendere anche e soprattutto come significato soggettivo che l'agente stesso intende attribuire al suo operato. Se l'agente rispetta le regole, dunque, è anche perché, a determinate condizioni sociali, adottare un comportamento conforme significa realizzare il presupposto fattuale, oltre che normativo, per raggiungere uno scopo di secondo livello.

A riguardo, si immagini il caso ideale di un facoltoso magnate dell'industria che, giusto a metà della sua carriera imprenditoriale, decida di spostare il centro dei suoi interessi personali ed economici dal mondo degli affari al mondo della politica. Immaginiamo allora che l'imprenditore in questione proponga la sua candidatura alla guida di un paese che si regge, per ipotesi, su un ordinamento giuridico di tipo democratico. L'agente considerato dovrà necessariamente accettare le regole che disciplinano le diverse fasi e modalità di svolgimento della consultazione elettorale. In questo esempio il rispetto delle norme procedurali, meglio, il riconoscimento implicito da parte dell'agente della legittimità legale-razionale del potere governativo²², è condizione per accedere dall'esterno (ossia dal sistema economico) al sistema politico. E per scalarne, questa volta dall'interno, le diverse posizioni. L'importanza che in

²¹ Cfr. M. Weber, *Economia e società*, cit., p. 21.

²² Sui fondamenti di validità dell'ordinamento legittimo si veda ancora M. Weber, *Economia e società*, vol. I. cit., Edizioni di Comunità, Milano, 1980, p. 34 e ss.

casi come questo la propaganda di partito o la retorica politica attribuiscono alle regole della vita democratica, per intenderci l'enfasi accordata alla volontà della maggioranza, rientra a nostro avviso in una logica che è marcatamente di tipo strategico. Il rispetto delle norme, infatti, soprattutto se di quest'ultime intendiamo sottolineare la natura 'procedurale', diviene a ben vedere lo strumento più adeguato, quello selezionato secondo i parametri imposti dalla 'razionalità allo scopo', per raggiungere il risultato atteso.

Ritroviamo allora la medesima dinamica in un caso solo apparentemente diverso. Consideriamo adesso come agente ideale colui che, nel tentativo di migliorare il suo status socio-economico, cerca in tutti i modi di farsi accettare (e ben volere) in un ceto sociale più alto di quello di provenienza. Questo agente potrà allora decidere di definire una precisa strategia d'azione, finalizzata per ipotesi a sedurre e poi a convolare a giuste nozze con uno dei rappresentanti più in vista e influenti di quel ceto. Per conseguire l'obiettivo ed 'entrare' finalmente in quell'ambiente, l'agente è consapevole di dover sottomettersi a tutte le prescrizioni normative che regolano la vita sociale all'interno del ceto. Dovrà ad esempio rispettare la rigida regolazione che scandisce le diverse fasi della relazione sentimentale (corteggiamento, *connubium*, ecc.), dimostrando contestualmente di aver assimilato principi, valori morali o formali già condivisi nel gruppo. Ad esempio impegnandosi a rispettare le regole previste a tutela dell'onore di ceto o a garanzia della sua chiusura verso l'esterno. In altri termini, ciò che i due esempi, pur nella loro diversità, dovrebbero dimostrare è come in casi come questi il comportamento conforme a norme si presti a divenire una sorta di bene strumentale: 'uso quelle norme perché mi conducono da qualche parte'.

Così come infatti l'atteggiamento relativista sottintende una particolare capacità degli agenti di conformarsi a prescrizioni normative diverse, e ciò a seconda della convenienza del momento, una visione effettivamente pragmatica della vita, orientata verso gli scopi, induce al contrario alla contestuale osservanza di molteplici norme. Almeno tante quante sono i diversi mondi sociali che esse regolamentano e che l'agente attraversa più o meno quotidianamente nell'ambito del suo intero percorso di vita.

Questa ipotesi di conformità alle norme, pur se a livello di motivazioni soggettive non implica ancora un'adesione psicologia totale e incondizionata (come quella che si realizzerà nella quarta modalità), potrebbe trovare la sua spiegazione ultima in una maggiore e accresciuta coscienza sociale degli individui, così come di intere comunità. Si rafforza in altri termini la consapevolezza di dover necessariamente conseguire una piena ed efficace cooperazione tra le diverse parti che compongono il sistema sociale. Osservare le norme, infatti, diviene ora una delle precondizioni necessarie per instaurare un regime di ordinata convivenza tra individui.

Sarà solo infatti all'interno di un sistema sociale regolamentato da norme comuni e universalmente accettate che diventa possibile conseguire i propri obiettivi, esercitare in modo più agevole i propri diritti, far valere i propri talenti secondo logiche meritocratiche e non di mera appartenenza ai gruppi. È emblematico a tal riguardo il fatto che, per far valere le proprie ragioni processuali, si debba ottemperare alla norma del diritto procedurale civile che impone alla parte attrice l'onere di dar impulso al procedimento giudiziario. Ed è così che, in altri ambiti d'azione, la prima condizione per veder formalmente riconosciute le proprie competenze o le proprie abilità fisiche è quella di osservare le norme che disciplinano ad esempio la partecipazione a un concorso pubblico o a una competizione sportiva

È evidente dunque che il calcolo razionale dell'agente, la decisione di rispettare o meno la norma, non può che tener nel giusto conto il comportamento altrui (passo col verde sempre che chi ha il rosso non mi tagli strada!) e del modo in cui sono regolati e funzionano i diversi sistemi sociali nei quali si è inseriti. Ecco perché assume a questo punto fondamentale importanza il significato soggettivo che un agente attribuisce all'azione del suo interlocutore: la condotta altrui infatti non rappresenta più un mero stimolo situazionale, in grado di rafforzare o contenere la propria azione. Non si discute più insomma sul fatto che la provocazione possa essere causa legittima di una reazione violenta o sugli effetti concilianti di un atteggiamento lusinghiero. In questa configurazione socio-culturale gli 'altri' si qualificano come parti, processuali o del sistema, e le loro condotte rilevano alla stregua di vere e proprie controprestazioni. Va pertanto considerata con attenzione la nozione teorica di ruolo sociale. Il ruolo, come noto, in quanto comportamento prescritto e atteso dagli altri membri del gruppo sociale, è innanzitutto un comportamento regolamentato da norme. Ed è probabile, allora, che, almeno a livello di percezione diffusa, proprio nell'ambito di un sistema societario dotato di una struttura di ruoli altamente differenziata e allo stesso tempo rigorosamente regolamentata, divenga possibile concepire un disegno, quello sì personale, finalizzato alla piena autorealizzazione.

Pertanto la motivazione profonda, probabilmente inconscia, per cui decido di fermarmi al semaforo rosso è, né più né meno, quella che, così facendo, mi assicuro di passare quando per me scatterà il verde. Accetto dunque di limitare la mia azione, è vero; ma ciò faccio in vista della possibilità di esercitare a breve, e senza incontrare particolari intralci, il mio diritto.

Relativamente all'attività di produzione delle norme, nel modello qui esaminato essa sembrerebbe motivata soprattutto dalla volontà degli agenti individuali e collettivi di orientare con successo le proprie condotte verso scopi pre-determinati. Scopi, come già detto, eventualmente inseriti in una strategia di più ampio respiro. Ecco perché si ritiene che, a queste condizioni, i sistemi

sociali tendano a produrre regole di natura ‘strumentale’; norme che, quando pienamente istituzionalizzate nel tessuto sociale, risulteranno pienamente funzionali al raggiungimento degli obiettivi già individuati, ad esempio, nei centri del potere economico o politico.

Si pensi a tal proposito alla norma che, al fine di individuare i candidati alla più alta carica di uno Stato o anche a una successiva consultazione elettorale, preveda l’indizione delle cd. elezioni primarie. È evidente come attraverso questa disposizione normativa si perseguano obiettivi molteplici; tra questi: selezionare i candidati all’interno di un partito politico secondo procedure democratiche; premiare la capacità di ottenere il consenso più ampio all’interno del proprio elettorato.

Per intendere allora fino in fondo il carattere strumentale di questo istituto, e cioè la sua attitudine a esser utilizzato in funzione ‘procedimentale’, si consideri come la medesima previsione, se ricondotta a motivazioni proprie a una subcultura politica di tipo espressivo e non più ‘di scopo’, finirà per produrre effetti molto diversi. Nei sistemi sociali che definiamo ‘espressivi’, infatti, il ricorso alle primarie cessa di essere uno strumento normativo utile a conseguire obiettivi strategici, quali sono la trasparenza delle procedure e la futura governabilità del Paese. Al contrario, è proprio attraverso l’istituzionalizzazione di questo tipo di consultazione che, in sistemi sprovvisti di un’effettiva razionalità orientata allo scopo, l’unico risultato di fatto ottenuto sarà quello di formalizzare, offrendole ora veste e legittimazione giuridica, la conflittualità fino a quel momento latente all’interno del partito.

4. Il conformismo normativo: «La norma che condivido»

Quando a prevalere in un dato contesto sociale è un’azione ‘di tipo tradizionale’, è probabile che all’atteggiamento utilitarista si sostituisca un modo diverso di relazionarsi alle prescrizioni normative. Vogliamo dunque ora brevemente analizzare il fenomeno del conformismo normativo.

Per definizione poco interessato a prender in considerazione lo spettro delle alternative vigenti²³, a mettere in conto cioè la possibilità di comportarsi diversamente dagli altri membri del proprio gruppo, l’agente tradizionalista non sembrerebbe porsi il problema, che è invece cruciale per l’individuo orientato a valori, di selezionare in relativa autonomia regole e valori sociali. Allo stesso tempo, questo tipo di agente ci sembra molto lontano anche dalle dinamiche proprie al fenomeno che abbiamo già definito ‘relativismo normativo’.

²³ Sull’agire sociale determinato tradizionalmente cfr. M. Weber, cit., p. 22.

Ciò perché, probabilmente, agli occhi del 'conformista normativo', di chi, per intenderci, agisce prevalentemente sulla base di norme e consuetudini condivise, la spiccata capacità di adattamento ai contesti o la stessa tendenza a considerare più o meno equivalenti tutte le opzioni normative in campo, vengono frequentemente avvertite come sintomo di sregolatezza o di precarietà esistenziale. Se non di vera e propria decadenza morale in seno alla vita dei gruppi.

A differenza infine dell'opportunismo normativo che, come visto, presuppone nel soggetto agente una certa capacità di differenziare le scelte normative e di assumere, a seconda delle convenienze, comportamenti strategici, l'azione di tipo tradizionalista induce i singoli individui a conformarsi in modo pieno, senza riserve, alle regole di comportamento, così come ai valori più diffusi, prevalenti, nei contesti sociali in cui si agisce.

Ecco perché sarà ora opportuno prendere in seria considerazione, più che il valore strumentale delle norme sociali, il loro valore simbolico. Quel significato condiviso cioè, che finiscono per assumere le condotte individuali allorché risultino pienamente in linea con il dettato normativo, le convenzioni sociali, le aspettative generalizzate. Agendo in modo conforme alla norma, infatti, il soggetto agente finisce per sanzionare la sua piena inclusione all'interno della comunità, dimostrando così agli altri consociati la sua volontà di aderire in modo consapevole all'intera gamma di principi e convenzioni, valori e abitudini che caratterizzano quello stesso ambiente culturale.

In una prospettiva d'analisi macro-sociologica è allora immaginabile che il fenomeno che qui definiamo 'conformismo normativo' si verifichi prevalentemente in quei contesti sociali nel cui ambito sembrerebbero ridursi in modo drastico le possibilità di scelta accordate agli individui. È questa la tipica condizione di quei sistemi (ovviamente di scala e di dimensioni molto diverse, si pensi agli stati totalitari così come a piccoli gruppi o comunità locali) in cui le norme sociali, anche se provviste di un contenuto chiaro e di significati autoevidenti, sono relativamente poche. Ad esse sono solitamente connesse, in caso di devianza, punizioni severe. In caso di conformità, al contrario, è ipotizzabile che le sanzioni positive abbiano, per il loro destinatario, una funzione altamente gratificante. Vuoi perché il carattere premiale di una norma può incidere sensibilmente sul livello di autostima personale; vuoi perché una 'risposta' sociale di questo tipo, ovvero la promessa del premio, il pubblico riconoscimento, non può che rinforzare, nella psicologia del soggetto conforme, il senso di appartenenza al gruppo dei pari o alla comunità. Si pensi a riguardo alle norme con cui i regimi totalitari incentivano le famiglie ad avere una prole numerosa o, in altri ambiti, a quelle disposizioni che prevedono avanzamenti di carriera in virtù della sola anzianità di servizio o per premiare la fedeltà dimostrata nei confronti dell'azienda.

In una prospettiva d'analisi microsociologica, invece, sembra potersi af-

fermare, con Nietzsche, che il fatto di dover scegliere tra poche opzioni normative, contribuisca a rendere un individuo più sicuro di sé. «Se qualcuno – scriveva il filosofo tedesco – agisce in base a pochi motivi, ma sempre agli stessi, le sue azioni acquistano una grande energia [...] all'uomo dal carattere forte manca la conoscenza delle molte possibilità e direzioni dell'agire»²⁴.

Dunque, l'espressione conformismo normativo non può che alludere a quei processi di omologazione, pur consapevole, dei comportamenti; a quelle affinità nei modi d'agire che di solito è possibile riscontrare tra i membri di un medesimo gruppo sociale. A ben vedere sono questi i casi in cui si verifica una profonda interpenetrazione tra l'azione dei singoli e lo 'spirito' che anima le istituzioni sociali e i loro sistemi di valori. L'agente accetta pertanto di sottomettersi alla norma e, in maniera più o meno consapevole, ne condivide la *ratio* fondativa, la sua ragion d'essere.

Se mi fermo al semaforo rosso, dunque, è perché al fondo della mia coscienza non conosco modi diversi di comportarmi. E se non contemplo azioni alternative, se in buona sostanza non considero la possibilità di trovare *escamotage* per aggirare il divieto, ciò avviene anche perché verosimilmente ritengo giusto agire in questo specifico modo.

Siamo forse di fronte a un'ipotesi evidente di interiorizzazione della norma sociale. A differenza però di quanto si ritiene avvenga nel primo modello esaminato, dove è il convincimento personale, l'orientamento al valore, che ci spinge alla conformità, qui il consenso alle regole prende forma all'interno di un processo più ampio, che presenta cioè maggiori e più incisive connotazioni di tipo sociale. È un'ipotesi questa che potremmo pertanto definire di socializzazione completa²⁵. Questo concetto appare particolarmente utile ai fini della nostra analisi in quanto consente di metter in evidenza l'esistenza di una doppia dinamica all'interno dello stesso processo di socializzazione alla norma. Da un lato, infatti il futuro soggetto conforme sembra apprendere e far proprie le regole del gruppo in modo sostanzialmente coercitivo: gli agenti preposti inculcano una sorta di rispetto incondizionato per i valori fondativi della propria comunità. A tal proposito si pensi a quanto possa incidere sul livello di consenso la funzione deterrente delle sanzioni, soprattutto quando esse minacciano pene in grado di allentare o addirittura recidere il legame affettivo e simbolico con il proprio gruppo.

²⁴ F. Nietzsche, *Umano troppo umano*, in *Opere*, Newton Compton, Roma, 1993, p. 609.

²⁵ «...ciò che viene interiorizzato è un codice morale nel suo complesso o, meglio, la norma che bisogna rispettare le norme». Cfr. A. Cavalli, *Norme temporali nelle agende individuali, La norma. Mente e regolazione sociale*, Editori Riuniti, Roma, 1991, p. 72.

Dall'altro, il processo in questione non può considerarsi totalmente eterodiretto. La socializzazione normativa, infatti, e dunque l'accettazione dello spirito profondo delle norme, avviene anche grazie agli effetti più o meno inintenzionali di interazioni stabili e frequenti con gli altri membri del proprio gruppo sociale. In questo senso, essa può esser considerata alla stregua di un'attività pienamente condivisa, emotivamente e cognitivamente *partecipata* dallo stesso soggetto agente.

Riteniamo dunque che, se condizionata da un'impostazione culturale di tipo 'tradizionalista', anche la produzione normativa si presenti come attività con forte valenza simbolica.

Sembrebbe infatti che in questi casi una delle principali funzioni a cui assolve il dettato normativo sia soprattutto quella di ribadire l'esistenza e, nel caso, la validità, di un sistema di valori già istituzionalizzato nella prassi o condiviso all'interno del gruppo²⁶.

La norma finisce cioè per rappresentare in modo simbolico, quasi 'cristallizzando', l'ordine che vige in uno dei sistemi o dei sottosistemi sociali già in vita e 'operativi'. Ciò fa ribadendo il valore normativo delle dinamiche costitutive dei gruppi sociali, l'importanza dei suoi principi morali, nonché l'efficacia pratica che dimostrano di avere le principali modalità di interazione tra i suoi membri.

La norma morale che impone di partecipare a un rito collettivo (ad esempio alle funzioni religiose domenicali) o la norma giuridica che ordina di prender parte a una cerimonia ufficiale (ad esempio alle parate militari) non può che produrre, quale effetto più o meno voluto, quello di aumentare il grado di similarità nei comportamenti, e dunque l'omogeneità interna del gruppo. Rafforzando in questo modo il processo di costruzione di un'identità condivisa e riconoscibile.

Il sospetto dunque è che vi siano norme che in misura maggiore di altre trovino la loro *ratio* ultima nella necessità di assicurare il funzionamento ottimale del sistema, di garantire la sopravvivenza della sua struttura latente²⁷. Norme che in altri termini svolgono una funzione di difesa e di tutela dei valo-

²⁶ Habermas definisce il concetto di 'agire regolato da norme' come azione riferita ai «membri di un gruppo sociale che orientano il proprio agire in base a valori comuni. [...] le norme esprimono un'intesa esistente in un gruppo sociale. Tutti i membri di un gruppo, per i quali vale una determinata norma, devono attendersi reciprocamente l'attuazione ovvero l'omissione delle azioni di volta in volta prescritte» J. Habermas, *Teoria dell'agire comunicativo. I. Razionalità nell'azione e razionalizzazione sociale.*, il Mulino, Bologna, 1997, p. 156.

²⁷ Sull'integrazione del sistema e sulla solidarietà della collettività, si veda T. Parsons, *Il sistema sociale*, Edizioni di Comunità, Milano, p. 103 e ss.

ri morali, delle prassi, delle tradizioni consolidate in una data comunità.

La conservazione del sistema, infatti, va aggiunto a questo punto, passa anche attraverso la produzione di norme atte a promuovere e a rafforzare la coscienza e il sentimento dell'identità individuale e collettiva.

Recarsi alle urne per esprimere una preferenza elettorale a favore di un certo partito politico pur prevedendone la sconfitta; fare la raccolta differenziata dei rifiuti nel proprio quartiere, pur nutrendo il dubbio che l'intero processo di smaltimento non vada a buon fine. Queste attività, normativamente orientate, consentono di sentirsi parte attiva di un determinato gruppo (di un ceto sociale, di una comunità urbana), e ciò indipendentemente sia dal vantaggio personale e immediato che da esse si può ricavare, sia dai risultati strategici concretamente raggiunti.

5. Conclusioni. Uno sguardo ai sistemi

Il grado di consenso espresso nei confronti delle norme, questa la tesi di fondo che abbiamo sostenuto nella presente riflessione, appare fortemente condizionato dalla pregnanza che, in dati contesti sociali, assumono elementi di tipo culturale. Il nostro intento è stato pertanto quello di considerare con particolare attenzione critica le *motivazioni* profonde, e a volte manifeste, dell'agire individuale. Questo perchè riteniamo che il riferimento esclusivo, o quasi esclusivo, che ciascuno può fare ai valori, ai sentimenti, agli scopi o alle tradizioni, ci consenta di individuare e classificare le diverse modalità di orientamento e definizione delle attività cognitive, pratiche e valutative di un agente ideale.

Ma cosa succede, possiamo chiederci a questo punto, pur nel breve spazio dedicato alle conclusioni, se più persone, all'interno del medesimo contesto sociale, agiscono in base alla stessa motivazione? Ovvero, quali effetti produce sulla fisionomia dei sistemi sociali la circostanza che più agenti condividano i medesimi valori morali; si comportino prevalentemente in modo espressivo; si dimostrino particolarmente interessati al conseguimento di obiettivi oppure a voler rispettare tradizioni e convenzioni del proprio gruppo sociale?

Seppur argomentata in modo sintetico, l'ipotesi che a tal proposito avanziamo consiste nell'assumere che la ricorsività e l'uniformità dei comportamenti, ossia il loro ripetersi in modo abbastanza simile per un dato tempo e in un certo spazio, sia ciò che determina alcune fondamentali proprietà degli aggregati sociali (ad esempio, la loro maggiore o minore coesione interna).

Immaginiamo allora il caso di un gruppo sociale formatosi sulla base della volontà, manifestata da più persone, di condividere un medesimo valore-guida. In ipotesi come queste la vita del gruppo viene scandita dal rispetto condi-

viso di determinate norme. Norme di condotta che i membri del gruppo decidono *autonomamente* di far proprie, nella misura in cui esse consentono a ciascuno di dar testimonianza agli altri, attraverso opere e atti coerenti, dei propri principi morali. A tal proposito, si pensi al tipo di vita che ci si predispone a condurre partecipando alle attività di un campo militare allestito da soldati scelti. O ancora si pensi alle attività che caratterizzano la vita comune in conventi e monasteri. Se in queste realtà aggregative ci si sottopone alla medesima disciplina, se le norme che regolano le attività di ruolo o della *routine* quotidiana vengono eseguite con rigore e metodo, ciò avviene anche perché, così come nelle organizzazioni che Etzioni definisce ‘normative’²⁸, le persone, animate probabilmente da slancio emotivi e ideali, scelgono volontariamente di accedere a quel sistema.

È da queste premesse che deduciamo l’esistenza di un tipo di sistema sociale particolarmente ‘ordinato’ al suo interno. Un modello di ordine che si presta ad esser spiegato, a nostro avviso, considerando ancora una volta il ruolo e la funzione delle norme sociali. Se osservato infatti in una prospettiva individualistica, in questi casi l’atto conforme alla norma si configura come una manifestazione di totale autonomia, in quanto esso appare determinato dalle aspirazioni personali e per certi versi non sindacabili dell’agente. La ‘propria’ norma d’azione, infatti, potrebbe per ipotesi non esser condivisa dalla maggioranza, prescrivendo ad esempio un tipo di comportamento che la società abitualmente avversa. Come dimostra la decisione ‘scandalosa’ di Nora Helmer²⁹ di abbandonare affetti familiari e tetto coniugale, l’individuo indipendente³⁰ è colui che si autodetermina secondo le proprie inclinazioni e i propri *desiderata*; in sintesi, secondo la propria intima e potente vocazione interiore.

Una volta però che il valore-guida del singolo da particolare tenda a farsi universale e si assiste così, in un dato contesto sociale, alla sua graduale istituzionalizzazione, come ignorare che quella regola di condotta personale finisca per divenire, in maniera un po’ paradossale, uno standard collettivo a cui può ora far riferimento l’intero gruppo? La norma del singolo diviene insomma norma di comportamento di una molteplicità di individui, diviene un elemento strutturale della loro organizzazione sociale. Ecco perché, a queste condizioni, rispettare le norme significa contribuire a realizzare la piena efficienza del sistema.

Immaginiamo ora che nel contesto sociale oggetto dell’analisi sociologica

²⁸ A. Etzioni, *Sociologia delle organizzazioni*, il Mulino, Bologna, 1967.

²⁹ H. Ibsen, *Casa di bambola*, Newton Compton, Roma, 2008, p. 73.

³⁰ Sull’individualismo come autonomia, libertà e indipendenza dell’individuo, si veda A. Laurent, *Storia dell’individualismo*, il Mulino, Bologna, 1993, p. 16 e ss.

si diffondano esponenzialmente comportamenti di natura affettiva. La prevalenza dell'affettività contribuisce a creare, a nostro avviso, sistemi sociali altamente entropici e molto frammentati al loro interno. Se, come sosteniamo, al contrario dell'agire orientato a valori, l'agire affettivo, fonte tra l'altro di creatività e ingegno, mira tendenzialmente a massimizzare il vantaggio nel presente, diventa difficile immaginare che in questi casi gli agenti possano facilmente adeguarsi a una misura standardizzata di comportamento. Se ciascuno persegue il suo vantaggio nell'immediato, se ognuno 'va per conto suo', dimostrando di esser intenzionalmente sprovvisti di un piano o di una strategia di lungo periodo, ogni aspetto della vita sociale intrasistemica finirà per apparire rinegoziabile a seconda delle contingenze³¹. Non sarà mai detta l'ultima parola, insomma: nessun ordine diventa inderogabile; nessun termine perentorio. Il fatto che le norme vengano rispettate o interpretate a proprio piacimento, in base alle proprie esigenze emotive o ideologiche, genera, a livello di relazioni sociali, forte conflittualità. Facile cioè che si inneschi tra gli agenti un'accesa competizione al fine di ottenere il massimo di soddisfazione possibile a fronte del minimo sforzo.

A livello sistemico, invece, possiamo constatare in questi casi l'esistenza di processi di progressiva frammentazione. A titolo d'esempio, si considerino le dinamiche familiari rappresentate nell'opera teatrale *Natale in casa Cupiello*³². I personaggi di questa commedia si caratterizzano per la capacità di esprimere in ogni situazione vissuta il loro stato d'animo affettivo\sentimentale. Ciò che li conduce, in deroga alle regole di una civile coabitazione nello spazio domestico, e contrariamente agli stessi valori della solidarietà e della reciprocità familiare, a cogliere ogni vantaggio che è possibile ricavare all'interno della stessa vita quotidiana.

Insomma, il sistema, considerato nella sua globalità, non sembrerebbe muoversi in una direzione precisa, vettoriale, quella di solito indicata dai valori: piuttosto, privo di un orientamento programmatico, di un indirizzo d'azione, tende inesorabilmente ad avvitarci su se stesso. Più che all'efficienza, tutti gli

³¹ Si consideri allora la categoria del trattenimento, un tipo di episodio formale che secondo Harré e Secord risponde al modello ruolo-regola: «il trattenimento è un episodio nella cui spiegazione figurano regole, ma che non ha alcuna sovrastruttura di intenzioni, scopi, piani e altre cose del genere» Si tratta dunque di una sequenza conforme a una convenzione che viene accettata dall'agente «ma priva di uno specifico risultato o di una conclusione convenzionale. Il canticchiare un'aria è spesso un episodio di questo tipo. Non comporta nulla, e non produce né piacere, né dolore. Ma è un'aria particolare, e perciò in un certo senso un esempio di autocontrollo e di adeguamento a regole». R. Harré, P.F. Secord, op. cit., pp. 274-275.

³² E. De Filippo; *Natale in casa Cupiello*, Einaudi, Torino, 1972.

sforzi delle unità che lo compongono sono volti a garantire l'adattamento alle condizioni ambientali, interne ed esterne. Sarà infatti solo il persistere di quelle specifiche condizioni sociali, di quei prerequisiti dell'azione, e dunque il rifiuto del cambiamento, a garantire un po' a tutti di esprimersi liberamente. Riuscendo, in un sistema sempre più deregolamentato, a trarre vantaggio da ogni corcostanza.

Se immaginiamo poi che la tendenza consolidata delle persone in un certo ambiente sia quella di perseguire scopi specifici, attraverso una precisa strategia d'azione, è probabile che ciò generi sistemi particolarmente differenziati al loro interno. Ma non si tratta più, a parer nostro, della frammentazione che caratterizza i sistemi espressivi. Ora l'eventuale articolazione endogena di un aggregato sociale, quella per intenderci riscontrabile in sistemi a forte vocazione pluralista, non è imputabile alle conseguenze della perenne conflittualità tra le sue unità costitutive, ma a ragioni di natura strumentale. Il sistema tende infatti a moltiplicare al suo interno i mondi e le razionalità sociali nella misura in cui gli individui si associano tra di loro per perseguire obiettivi circoscritti ma comuni. Una dinamica questa che presuppone negli agenti l'interesse strumentale a conservare o a realizzare un certo stato di cose, a condividere con gli altri una medesima strategia d'azione, seppur occupando posizioni e ruoli diversi. Sono queste forse le condizioni psico-sociali più congeniali perché attecchiscano organizzazioni di tipo utilitaristico.

Sui meriti dell' 'ordine spontaneo', che si occupa soltanto dei mezzi, Von Hayek scrive: «È altamente auspicabile che nel mondo moderno questi gruppi tendano ad estendersi oltre i confini nazionali, e che ad esempio uno scalatore svizzero possa avere più cose in comune con uno scalatore giapponese che con un tifoso di calcio del suo paese, e che possa appartenere ad un'associazione comune con il primo [...]»³³.

È probabile infatti che si moltiplichino sottosistemi governati da norme, logiche e principi di funzionamento molto specifici, in grado di rispondere e soddisfare esigenze individuali diverse. Considerare l'efficacia qualo stato interno privilegiato dal sistema significa voler mettere in adeguata evidenza come, sia le azioni degli individui, sia le operazioni dei sistemi mirino sostanzialmente a realizzare un equilibrato temperamento tra i bisogni dell'individuo e i vincoli normativi esterni; tra immissioni di risorse e emissioni tipiche.

A differenza dell'aggregato familiare, nella sua versione eduardiana, dove prevalgono ruoli diffusi (ciascun agente ha compiti molteplici e indefiniti), una visione fatalistica del mondo e il relativismo normativo, il sistema plurale

³³ F. A. Von Hayek; *Legge, legislazione e libertà. Critica dell'economia pianificata*, il Saggiatore, Milano, 2010.

che qui si viene a creare appare piuttosto il risultato dell'opportunismo normativo degli agenti. Di un atteggiamento nei confronti delle regole che è sì interessato e sostanzialmente utilitaristico, ma che allo stesso tempo è in grado di generare attivismo nei singoli individui e dinamismo nei sistemi sociali. Il consenso verso le norme, il fatto cioè che gli individui 'stiano' nei ruoli, non li travalichino né li interpretino in modo arbitrario, sembra pertanto garantito dall'opportunità egoistica e dalla necessità sistemica di conservare quella stessa struttura di ruoli.

Posso decidere dunque se percorrere un certo tratto di strada utilizzando l'autovettura o a piedi. In ambedue i casi il ruolo che assumo, di pedone o di automobilista, mi consente di avere diritti ma anche doveri. A me la facoltà di scegliere, in base evidentemente a una razionalità di tipo strumentale, e di valutare se, a parità di regolamentazione, mi convenga di più la comodità dell'automobile o il piacere di una passeggiata.

Infine, per tutto quanto detto finora, potremmo forse ragionevolmente affermare che la prevalenza di un agire tradizionale all'interno di un dato contesto sociale, generi sistemi che hanno natura per così dire 'monista'.

Se gli agenti, come analizzato nel precedente modello, perseguono obiettivi vari e diversificati avvalendosi di una razionalità strumentale, associandosi tra loro per perseguire mete comuni, le relazioni interpersonali tendono inevitabilmente a contrattualizzarsi e i sistemi sociali a diversificarsi al loro interno. Ma se invece gli agenti hanno come priorità il rispetto della norma e delle consuetudini, più che in reti associative il sistema che contribuiscono a creare va immaginato, a nostro avviso, alla stegua di un gruppo stabile e coeso, quasi monolitico. Laddove per gruppo monolitico intendiamo qualsiasi aggregazione, di dimensioni limitate come una tifoseria o un salotto mondano o estese, come una comunità rurale, al cui interno ci si impegna in attività che hanno molteplici significati, che coinvolgono cioè la persona nella sua interezza e non limitatamente al soddisfacimento di un interesse strumentale.

Se rispettare il valore simbolico della norma significa convalidare un'appartenenza di gruppo, agire come gli altri, ovvero come coloro di cui si teme o comunque da cui ci si aspetta un giudizio, ciò è dovuto al prevalere nel tipo di sistema in questione della logica dicotomica dell'inclusione\esclusione: chi rispetta regole e usanze, in quanto soggetto conforme, è dentro, chi non le rispetta è invece fuori, è deviante.

Sarà proprio in virtù di questa piena condivisione delle regole all'interno del mondo sociale a cui si appartiene, però, che subisce una drastica riduzione il margine di scelta degli individui; quasi divenisse impossibile concepire un diverso modo di comportarsi. L'alternativa, infatti, *l'agire altrimenti*, costituisce a ben vedere un'ipotesi di azione diversamente regolamentata. Ecco perché nei casi che abbiamo ipotizzato, quelli di socializzazione completa alle

norme, la possibilità di un comportamento diverso, che esuli cioè dai criteri d'azione già codificati, sembrerebbe letteralmente fuoriuscire dall'orizzonte cognitivo ed emotivo dello stesso soggetto agente. Finiscono cioè per divenire 'inimmaginabili' tutte quelle azioni che di fatto risultano escluse dalla pratica quotidiana, dagli usi, dalla prassi. È probabile che, a livello delle psicologie e delle abitudini dei singoli, l'azione fuori dalle regole possa irrompere ad esempio nella sfera incontrollata del sogno o nella forma di una vicenda privata e segreta. Ma è anche probabile che, a livello di percezione comune, questo diverso modo di comportarsi sia ricondotto all'agire tipico di un altro sistema; sistema evidentemente che si incardina e funziona sulla base di altri principi e diversi valori. Passare con il rosso, dunque, è un'alternativa che, se esiste, è praticabile altrove. In termini più concreti, è una modalità d'azione propria di altri sistemi culturali.

Il sistema unico e 'monista', dunque, è quello che naturalmente si oppone ad altri sistemi. Questi mondi sociali non sono più collegati tra loro come nodi di una stessa rete; non sono accessibili o 'visitabili' all'occorrenza, a seconda cioè della esigenza strategica del soggetto. Si tratta al contrario di mondi separati, distanti. Opposti o affini a seconda di quanto le loro regole costitutive siano più o meno diverse.

Pertanto se in un altro luogo, in un sistema diverso, la regola non scritta finisce per essere quella di non fermarsi mai al rosso, nessun dubbio che qui al rosso bisognerà invece inderogabilmente fermarsi.

I pescatori di perle: Hannah Arendt narratrice di Walter Benjamin

di *Emanuela Spanò*

*Le perle sono come le favole dei poeti:
un malanno trasformato in bellezza,
e allo stesso tempo trasparente e opaco,
segreti dal profondo portati alla luce per piacere alle giovani donne,
che vi riconoscono i più profondi segreti racchiusi nel proprio cuore.*
[Karen Blixen, *Il pescatore di perle*]

In questi ultimi anni Hannah Arendt è stata un'autrice molto letta e molto pubblicata. La recente riedizione delle sue opere riguarda non soltanto i lavori di riflessione politica, che sono peraltro i più conosciuti, ma anche quelli di carattere letterario in cui prende in considerazione le riflessioni di diversi poeti e narratori del suo tempo. Il saggio su Walter Benjamin è uno di questi e probabilmente il più bello e appassionato. L'ultima edizione dell'emozionante racconto di uno dei rapporti intellettuali più profondi della Arendt risale al 2004. Il testo è stato tuttavia scritto nel 1968 e appartiene dunque alla produzione più matura dell'autrice, morta nel 1975. Dedicato all'amico tragicamente scomparso, le fornisce, attraverso l'intimità dell'affetto, l'occasione di dare vita ad un'interpretazione dell'opera e della vita del filosofo e critico letterario tedesco, che si discosta radicalmente da quelle che negli stessi anni venivano proposte.

Le più significative facevano capo alla teoria marxista e a quella ebraica. La Arendt ha invece costruito il suo saggio attraverso una fitta tessitura da cui far emergere i temi della polemica con la Scuola di Francoforte – Adorno in particolare – e con Scholem, uno dei rappresentanti a quei tempi più in vista dell'"intelligenza" ebraica¹. L'obiettivo del saggio era infatti quello di mo-

¹ Gershom Scholem (1897-1982) fu un grande studioso della cabbala e della mitica ebraica, nonché un amico intimo di Benjamin. Entrambi fortemente segnati dalla formazione nella Berlino del primo Novecento, furono infatti sin dall'inizio attratti dalle ricerche l'uno dell'altro. Si ritrovarono infine divisi dalla sorte e dalle scelte: Scholem si stabilì in Palestina e a lungo incoraggiò – senza successo – Benjamin a seguirlo.

strare che Benjamin, non allineato all'ebraismo né al marxismo, non era figura da schiacciare sotto il peso dell'ortodossia, ma un personaggio poetico, marginale e inclassificabile, esperto nell'arte di strappare dall'oblio "le perle e i coralli" sedimentati dal tempo nelle stratificazioni della storia. Un «pescatore di perle» che, come il protagonista del racconto della Blixen (1984)², durante tutta la propria vita – come la Arendt stessa – aveva provato a creare nessi essenziali tra riflessioni di carattere estetico, etico e politico, grazie ad una concezione politica della memoria, della ricordanza intesa come *praxis* immaginativa, che permette il riscatto del passato attraverso un'azione politicamente incisiva.

Obiettivo del contributo è esplorare la concezione arendtiana della biografia – le più in generale della narrazione – come punto di tangenza tra vita e pensiero, narrazione e politica, sé e Altro³, ricostruendo i principali passaggi del ritratto "luminoso" che Hannah Arendt traccia dell'amico Walter Benjamin. Secondo la filosofa tedesca infatti il racconto, per essere autentico, deve per forza avere la forma della biografia, perché è solo nel racconto della vita fatto da un altro che il *Chi* può rivelarsi. La biografia sembra dunque essere l'unica forma autentica di attestazione dell'identità, dal momento che ogni autobiografia non può che fermarsi al *che cosa* di una persona. L'Altro è in tal senso necessario come polo fondamentale per la definizione dell'identità. Da questo punto di vista, la Arendt sbaraglia totalmente la concezione moderna del sé, tutta incentrata sull'interno e sul privato: a questa idea, sostituisce la nozione di un sé espressivo e relazionale, il cui statuto di realtà è costitutivamente esterno in quanto affidato sia allo sguardo che al racconto dell'altro.

Come ricostruisce Adriana Cavarero nel suo *Tu che mi guardi, tu che mi racconti* (1997)⁴, per Hannah Arendt infatti ad un certo punto della propria vita ognuno è costretto a rispondere alla domanda *Chi sono?* E la risposta non può che consistere nel racconto della propria storia, un racconto che la memoria cerca di ricreare ma che solo gli altri possono rendere davvero. Chi sceglie di raccontare una storia fa un grande regalo a colui che ne è il soggetto, restituendogli la sua intrinseca unicità: l'etica del dono sembra dunque essere parte fondamentale di ciò che spinge qualcuno a raccontare la vita di qualcun al-

² Karen Blixen, *Il pescatore di perle*, in *Capricci del destino*, Feltrinelli, Milano, 1984.

³ Hannah Arendt, *The Human Condition*, London, University of Chicago Press, Chicago, 1958. Edizione tedesca *Vita Activa oder vom tätigen Leben*, Piper, Stuttgart, Kohlhammer-München, 1960, 1967, 1981. Trad. it. *Vita Activa*, Bompiani, Milano, 1989.

⁴ Adriana Cavarero, *Tu che mi guardi, tu che mi racconti*, Feltrinelli, Milano, 1997.

tro. Il modello che ne deriva è quello di un'etica altruistica della relazione, un'etica in cui l'arte del raccontarsi e dell'essere raccontati, la narrazione e la politica sfumano l'una dentro l'altra nella scena narrativa, che in quanto tale è sempre e necessariamente una scena pubblica.

Nella filosofia arendtiana, il ruolo tutto moderno della memoria personale – vale a dire l'autobiografia come introspezione e formazione del sé – svanisce del tutto: le storie di vita di cui parla nei suoi libri – come anche quella di Benjamin – non riguardano la sostanza psicologica dei personaggi, non hanno nulla a che fare con il racconto introspettivo o con la formazione di un'anima. Sono storie che «non hanno compassione per i loro protagonisti»⁵, che narrano di un destino che procede veloce per accadimenti ed eventi: l'attestazione dell'identità personale si raggiunge solo grazie agli altri, ed il sé, e con lui i suoi desideri, hanno ben poca voce in capitolo. I suoi sono ritratti che intrecciano luminosamente la notte della storia, disegnando, a propria insaputa, percorsi che non portano in alcun luogo o, che poi è lo stesso, lasciando tracce di utopia.

Nel contributo si proverà, nel primo paragrafo, a ricostruire i principali passaggi del racconto della vita di Walter Benjamin così come “donatoci” dalla Arendt, soffermandosi soprattutto sulle potenzialità intrinsecamente liberatorie della narrazione biografica intesa come contrapposta alle tendenze universalizzanti della filosofia. Ciò che realmente stupisce del ritratto che la filosofa tedesca traccia dell'amico è infatti proprio il coraggioso tentativo di restituire l'unicità di una vita e di una figura *sui generis*, atipica e libera fino alla fine, dalle tendenze livellanti e dal peso dell'ortodossia sia marxista, che ebraista. Nel secondo paragrafo sarà invece approfondita la concezione arendtiana della narrazione e in particolare del racconto biografico. Sarà inoltre messo in luce il legame tra storie di vita individuali e Storia, che per Arendt sono intessute l'una nell'altra inestricabilmente così che il compito del poeta, proprio come quello del biografo, consiste nel salvare dall'oblio l'agire umano, nella sua unicità. Nelle conclusioni sarà infine individuata nella memoria, quale esercizio politico e forma di *vita activa*, il vero punto di contatto tra Hannah Arendt e l'amico Walter Benjamin. I pescatori di perle, appunto.

1. Illuminazioni e fantasmagorie

Quando prendo in esame la mia vita, mi spaventa di trovarla informe. L'esistenza degli eroi, quella che ci raccontano, è semplice: va dritta al suo scopo come una frec-

⁵ Judith Thurman, *Isak Dinesen. The Life of Karen Blixen*, Weinfeld and Nicolson, Londra, 1982, p. 285.

cia. E gli uomini, per lo più, si compiacciono di riassumere la propria esistenza in una formula, talvolta un'ostentazione, talvolta una lamentela, quasi sempre una recriminazione; la memoria compiacente compone loro una esistenza chiara e spiegabile. La mia vita ha contorni meno netti: come spesso accade, la definisce con maggior esattezza proprio quello che non sono stato: buon soldato, non grande uomo di guerra; amatore d'arte, non artista come credette d'essere Nerone alla sua morte; capace di delitti, ma non carico di delitti [...] Si direbbe che il quadro dei miei giorni come le regioni di montagna, si componga di materiali diversi agglomerati alla rinfusa. Vi ravviso la mia natura, già di per sé stessa composita, formata in parti uguali di cultura e d'istinto. Affiorano qua e là i graniti dell'inevitabile; dappertutto, le frane del caso [...] In questa difformità, in questo disordine, percepisco la presenza di un individuo, ma si direbbe che sia stata sempre la forza delle circostanze a tracciarne il profilo; e le sue forttezze si confondono come quelle di un'immagine che si riflette nell'acqua⁶.

Si apre così l'autobiografia dell'imperatore romano Adriano, mirabilmente narrata da Marguerite Yourcenar, in un esercizio analitico che, con eleganza, coniuga tensione empatica e immaginazione sociologica. Da queste poche righe, strappate dalle prime pagine del testo, emerge nitida la fatica della costruzione del sé, nella tessitura narrativa degli eventi di cui si compone una vita; nello sforzo di riconoscere la propria figura, nel movimento da un luogo a un altro, nel passaggio da un modo di essere nel mondo ad un altro. Ogni essere umano è un essere unico, «è un esistente irripetibile che, per quanto corra disorientato nel buio mescolando gli accidenti alle sue intenzioni, non ricalca mai le medesime orme di un altro, non ripete mai il medesimo percorso, non lascia mai dietro la medesima storia»⁷.

Per la Arendt ricostruire prospetticamente la vita dell'amico Benjamin significa appunto entrare in consonanza con la sua esistenza irripetibile a partire dalla concezione della biografia come unica possibilità di disvelamento del *Chi*: il racconto, infatti, per essere autentico, deve per forza avere la forma della biografia, perché – come sarà approfondito nel successivo paragrafo – è solo in tal modo, attraverso le parole di un altro, che il *Chi* può rivelarsi. Così porta avanti l'audace progetto di rispondere alla domanda che veniva posta nel titolo dell'articolo pubblicato sulla rivista «Merkur» nel 1968: Chi fu Walter Benjamin?⁸ Un tentativo che emerge subito come un notevole sforzo di ricostruzione non solo di carattere filosofico, ma anche e soprattutto biografico.

⁶ Marguerite Yourcenar, *Memorie di Adriano*, 1951. Trad. it. a cura di Lidia Storoni Mazzolani, Einaudi, Torino, 1963.

⁷ Adriana Cavarero, *Tu che mi guardi, tu che mi racconti*, Feltrinelli, Milano, 1997, p. 9.

⁸ Hannah Arendt (1968), "Walter Benjamin", in «Merkur», II. Die finsternen Zeiten, 22. Jahrgang, Heft 239, pp. 209-224.

Durante gli anni dell'emigrazione a Parigi – intorno alla metà degli anni Trenta – quello che la legò a Benjamin fu senza dubbio uno dei rapporti di amicizia intellettuale più profondi. Entrambi tedeschi ed ebrei, negli anni in cui Hitler era salito al potere erano stati costretti a lasciare la Germania e a rifugiarsi a Parigi dove entrarono in contatto, incontrandosi in occasione di dibattiti tra esuli tedeschi che si svolgevano in parte nell'appartamento di Benjamin in rue Dombasle, 10. Quando nel 1940, per l'aggravarsi della situazione politica, i due progettarono di spostarsi in Portogallo, in cerca di una via di fuga verso gli Stati Uniti, Benjamin affidò alla Arendt alcuni dei suoi manoscritti, tra cui le celeberrime *Tesi della filosofia della storia*. Mentre la Arendt riuscì a raggiungere New York, Benjamin – come è noto – fu bloccato dalla polizia di frontiera e morì suicida al confine con la Spagna.

Nel maggio 1941, dopo essere approdata negli Stati Uniti, portò la valigia con i manoscritti che le aveva affidato l'amico all'Institute for Social Research del 117th di West Street, dove Adorno, dopo l'esilio, si era trasferito ad insegnare. In realtà la Arendt non riponeva particolare fiducia nell'Institute, ed in particolare nutriva dei forti sospetti nei confronti di Adorno. Era stato infatti quest'ultimo nel 1929 ad impedire la carriera accademica del suo primo marito, Günter Stern, bocciando il suo lavoro sulla filosofia della musica. Le erano inoltre ben note le vicissitudini relative al lavoro di Benjamin su Baudelaire nel 1938, che gli fu rifiutato dall'Institute, e che egli fu costretto a rimandare a patto di apportare delle modifiche sostanziali. Adorno e Horkheimer avevano accusato infatti il pensiero di Benjamin di essere «non dialettico», e di muoversi all'interno di «categorie materialistiche che non coincidono in alcun modo con quelle marxiste»⁹. Più volte peraltro Adorno aveva tentato di influenzare direttamente i lavori di Benjamin già all'epoca della loro stesura, integrando addirittura le diverse edizioni di scritti dal suo lascito postumo, pubblicate a partire dal 1950, con interpretazioni nelle quali a malapena era presa in considerazione la dimensione politica e sociologica¹⁰.

Ciononostante parvero alla Arendt probabilmente le “mani” più appropriate nelle quali consegnare gli ultimi scritti, che rimasero però a lungo inediti. L'inaspettato immobilismo generò però ulteriori fraintendimenti tra la Arendt e Adorno. Già subito dopo aver spedito il manoscritto la Arendt paventò che l'Istituto non volesse affatto pubblicare il testo, come emerge da un'infocata lettera del 2 agosto 1941 al suo secondo marito Heinrich Blücher (1899-1970), dove scriveva:

⁹ Hannah Arendt, *Il pescatore di perle: Walter Benjamin (1892-1940)*, 1968. Trad. it. a cura di F. Ferrari, Se, Milano 2004, p. 24.

¹⁰ Detlev Schottker, *Konstruktiver Fragmentarismus: Form und Rezeption der Schriften Walter Benjamins*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1999.

Ipotizzo che quella banda di porci farà semplicemente sparire il manoscritto. È stata una fortuna nella sfortuna che Adorno ne possedeva ancora una copia. Alla fine sono stata obbligata a dargliela, perché sapevo che Benji ne aveva spedita una, solo che non è mai arrivata loro. Sono completamente sola e disperata perché temo non vogliono stamparla. E così follemente infuriata che potrei anche ucciderli tutti!¹¹

Fu probabilmente per tale motivo che cominciò a progettare la pubblicazione degli scritti dell'amico, da lei stessa curata, che consentisse anche agli Stati Uniti di conoscerne il pensiero. Questo progetto riuscì a realizzarsi soltanto nel 1968, prendendo forma in un testo che raccoglieva alcuni dei più importanti scritti benjaminiani sotto il titolo *Illuminations*, che contribuì a farli conoscere nei paesi anglosassoni. Più tardi, poco prima di morire, iniziò a lavorare ad una nuova raccolta, questa volta dal titolo *Reflections*. Quello della Arendt, di cui queste due raccolte non rappresentano che la massima espressione, fu senza dubbio un desiderio autentico di celebrare un'amicizia e una persona che doveva certamente averla segnata profondamente.

Come scrive ne *Il pescatore di perle: Walter Benjamin 1892-1940*: «Spesso un'epoca imprime più chiaramente il proprio marchio su coloro che meno ne sono stati influenzati, che ne sono stati più lontani e dunque hanno sofferto più profondamente. Così è stato per Proust, per Kafka, per Karl Kraus, e così è stato per Benjamin»¹². Con la delicatezza e la passione dell'affetto intimo, descrive, sin dalle prime pagine, Benjamin come uno «sradicato», una sorta di «*pariah* consapevole»¹³, a cui era toccato il destino degli inclassificabili, «ossia di coloro la cui opera non rientra nell'ordine esistente e neppure introducono un nuovo genere che si presti a classificazioni future»¹⁴, la fama postuma.

Scorgendo una vicinanza sia con Proust che con Kafka¹⁵, lo descrive come «totalmente incapace di cambiare le condizioni della propria vita che erano

¹¹ Hannah Arendt, *Hannah Arendt-Heinrich Blücher, Briefe 1936-1968*, 1941. Trad. it. a cura di L. Köhler, Piper, München, 1996, pp. 127-128.

¹² Hannah Arendt, *Il pescatore di perle: Walter Benjamin (1892-1940)*, 1968. Trad. it. a cura di F. Ferrari, Se, Milano 2004, p. 37.

¹³ Ivi, 84.

¹⁴ Ivi, 15.

¹⁵ Per Scholem Kafka fu tra gli autori contemporanei il più vicino a Benjamin e per Arendt quest'ultimo faceva riferimento anche alla propria opera quando scriveva che, «la comprensione della produzione di Kafka è tra l'altro legata alla semplice ammissione che ha fallito [...] si potrebbe quasi dire che, una volta sicuro della sconfitta finale, lungo il cammino tutto gli riuscì come in un sogno» (Walter Benjamin, *Briefe Vol.2*, Frankfurt am Main, 1966 in H. Arendt 2004, p. 61).

diventate letali per lui»¹⁶. Una vita che avrebbe potuto tranquillamente essere descritta da lui stesso come una sequenza di «mucchi di cocci»¹⁷. Per l'amica infatti Benjamin, come tutti gli inclassificabili, aveva sempre incontrato difficoltà a muoversi tra le cose, tra certe persone, ritrovandosi costantemente a combattere con le innumerevoli avversità della vita esterna che sembravano perseguitarlo e dinnanzi alle quali non poteva che mostrarsi “turbato”, proprio come davanti a dei cocci. A emergere da un mucchio di cocci è infatti la storia di una vita segnata dalla malasorte nella quale, proprio come per i protagonisti delle *Affinità elettive* di Goethe – testo al quale Benjamin aveva dedicato un importante saggio (1924)¹⁸ – la speranza era passata, sulla testa, come una stella che cade dal cielo.

Anche il rapporto con l'amico poeta Bertold Brecht, all'apparenza uno dei pochi casi fortunati della sua vita, ebbe prontamente le conseguenze più avverse, determinando increspature nelle relazioni sia con Adorno, sia con Scholem. Se Adorno considerava infatti i contenuti politici del pensiero di Benjamin “non dialettici”, Scholem pretendeva dall'amico di infanzia uno spessore teologico e metafisico. Entrambi, vedevano nell'amicizia con Brecht la causa di un impoverimento delle sue riflessioni. Al contrario lei la definisce come «unica, perché rappresentò l'incontro tra il maggiore poeta tedesco vivente e il maggior critico dell'epoca. Entrambi ne furono consapevoli – ed è curioso e triste che dell'unicità di questo loro incontro non si siano mai capacitati i loro vecchi amici, neppure quando entrambi, Brecht e Benjamin, erano morti da tempo»¹⁹.

Anche in questo caso la Arendt nota con estrema lucidità come l'interesse filosofico fosse per Benjamin tutt'altro che prioritario, portandolo a rivendicare un'identità “sradicata” di critico letterario. Completa così i dettagli del ritratto di un personaggio *sui generis*, non allineato all'ebraismo né al marxismo perché impossibile da schiacciare sotto il peso dell'ortodossia. Un personaggio poetico, marginale, inclassificabile ed eccentrico che, pur non essendo un poeta, «pensava poeticamente»²⁰. Utilizzando sia il marxismo che il sioni-

¹⁶ Ivi, 20.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ Walter Benjamin, *Goethes Wahlverwandschaften*, 1924. Trad. it. a cura di R. Solmi, *Le affinità elettive* in W. Benjamin, *Angelus Novus*, Einaudi, Torino, 2001.

¹⁹ Hannah Arendt, Walter Benjamin, *Texte, Briefe, Dokumente*; Herausgegeben von Detlev Schöttker und Erdmut Wizisla, Frankfurt, 2006. Trad. it. *Hannah Arendt – Walter Benjamin. L'angelo della storia. Testi, lettere, documenti*, Giuntina, Firenze, 2017, p. 74.

²⁰ Hannah Arendt, *Il pescatore di perle: Walter Benjamin (1892-1940)*, 1968. Trad. it. a cura di F. Ferrari, Se, Milano 2004, p. 28.

simo solo come stimoli euristici metodologici, ne aveva trascurato quasi completamente i presupposti storico-filosofici e i fattori “positivi”:

È sorprendente e assai singolare che Benjamin per anni continuasse a prendere in considerazione la strada della Palestina quando ormai da molto tempo era diventato marxista [...] questo dimostra chiaramente quanto poco egli fosse interessato all’aspetto “positivo” di entrambe le ideologie, e che per lui in entrambi i casi contava il fattore “negativo” della critica alle condizioni esistenti, la via di uscita dalle illusioni e dalla falsità borghese, una posizione fuori dal sistema letterario e accademico²¹.

Per l’amica, sin dal principio, la sola concezione del mondo che ebbe su “Benji” – come lo aveva soprannominato – un’influenza determinante è infatti riconducibile all’*Urphänomen* (il profenomeno) di Goethe – un poeta, dunque, e non un filosofo – ovvero un fenomeno archetipo, una cosa concreta da rinvenire nel mondo delle apparenze nella quale coincidono significato e apparenza, parola e cosa, idea ed esperienza. Di qui la sua passione per le cose piccole e piccolissime: «più piccolo era l’oggetto e maggiori sembravano essere le probabilità che potesse contenere ogni altra cosa nella forma più concentrata [...] in altre parole, ciò che sin dall’inizio affascinò profondamente Benjamin non fu mai un’idea, fu sempre un fenomeno»²².

Il pensiero di Baudelaire evidentemente lo pervase. Benjamin è stato il *flâneur* per eccellenza, come Baudelaire. Un «licantropo inquieto che vaga nella selva sociale»²³, accogliendo i molteplici, minuscoli, microscopici, frammenti della fantasmagoria urbana – immagini, spazi, oggetti, parole, persone – però rimontandoli, riqualificandoli, riattualizzandoli, così da liberarne il potenziale utopico. Il *flâneur*, che prende forma e si pone come una specie di opposizione e di minaccia nei confronti della società che l’ha generato, è infatti la figura alla quale Benjamin dedica il capitolo centrale del suo studio su Baudelaire²⁴. Sembra quasi possibile immaginarli mentre passeggiano insieme indolenti e in questa apparente passività sono predisposti a cogliere il messaggio che la realtà offre loro, ad intuirlo, ad appropriarsene come un dettaglio autentico, perché non cercato, ma scoperto, il cui significato di verità è nel saperlo cogliere nel suo manifestarsi per poi collezionarlo, come delle citazioni.

²¹ Ivi, 54-55.

²² Ivi, 25-26.

²³ Walter Benjamin, *Un isolato si fa notare. A proposito degli Impiegati di S. Kra-cauer*, in W. Benjamin, *Scritti 1930-1931*, Einaudi, Torino, 2002, p. 467.

²⁴ Walter Benjamin, *Über einige Motive bei Baudelaire* in *Charles Baudelaire, 1938. Un poeta lirico nell’età del capitalismo avanzato*, a cura di G. Agamben, B. Chitussi e C.C. Härle, Neri Pozza, Vicenza, 2012.

Come osserva Arendt, Adorno criticava invece la sua «rappresentazione stupita della fatticità» ma Benjamin – proprio come gli *chiffonniers* di Baudelaire²⁵ – era interessato alle piccole cose, alle loro corrispondenze con altri fenomeni, che riteneva collegati tra loro da un filo di relazioni invisibili agli occhi di chi anela all’assoluto e trascura la complessa unicità del mondo che appare. Utilizzando la metafora del cristallo, il suo obiettivo era infatti scoprire, nell’analisi del piccolo elemento particolare, il cristallo dell’accadere totale. Provava infatti «a fissare l’immagine della storia nelle cristallizzazioni meno appariscenti dell’esistenza, nei suoi cascami»²⁶. Appassionato lettore di Scheerbart, con la metafora del cristallo Benjamin accoglieva gioiosamente, anche da un punto di vista architettonico, il passaggio alla «civiltà del vetro». Nel suo testo *l’Architettura di vetro*, che apparve nel 1914 sotto forma di breve trattato architettonico²⁷, Scheerbart annunciava infatti la fine della civiltà dell’*intérieur* borghese, fatta di schermi tra un fuori e un dentro, pesanti tendaggi, ombre, nascondigli – e insieme a Benjamin celebrava il passaggio alla nuova «civiltà del vetro», materiale che, nelle parole del critico tedesco, cancella ogni «aura», è «il nemico del segreto», impone la trasparenza. Il cristallo è infatti una figura solida, ma isolata, quasi del tutto “libera” e completamente slegata dal passato²⁸.

Con l’obiettivo di cogliere quindi nei cristalli dell’accadere totale l’inattinabile fantasmagoria del tutto, Benjamin fece proprio anche il «pensiero massiccio» – *das plumpe Denken* – di Brecht. «La cosa principale è imparare a pensare in modo massiccio», scriveva Brecht, intendendo con ciò un pensiero in grado di rappresentare il riferimento della teoria alla pratica, capace, nell’azione, di rendere giustizia a sé stesso. Benjamin, però, non era tanto in-

²⁵ La figura dello «chiffonnier» viene approfondita da Benjamin a partire dalla poesia baudelairiana *Il vino dei cenciaioli*, permettendogli l’associazione, se non addirittura l’identificazione, annunciata nei versi quinto e sesto della poesia con una similitudine tra lo straccivendolo e il poeta che Benjamin evoca ne *La modernità*: «i poeti trovano sulla strada i rifiuti della società e appunto in essi il loro tema eroico. Così al loro tipo nobile sembra in un certo senso sovrapporsi un tipo ordinario, in cui confluiscono i tratti di quel cenciaiolo che ha sempre interessato Baudelaire» (Walter Benjamin, *Über einige Motive bei Baudelaire* in *Charles Baudelaire*, 1938. *Un poeta lirico nell’età del capitalismo avanzato*, a cura di G. Agamben, B. Chitussi e C.C. Härle, Neri Pozza, Vicenza, 2012, pp. 159-160).

²⁶ Walter Benjamin, *Briefe Vol.2*, Frankfurt am Main, 1966 in H. Arendt 2004, p. 685.

²⁷ Paul Scheerbart, *Glasmarchitektur*, Verlag Der Sturm, Berlino, 1914. Trad. it. a cura di G. Schiavoni, M. Fabbri, *Architettura di vetro*, Adelphi, Milano, 1982.

²⁸ Seyla Benhabib, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, Rowman & Littlefield Publishers, Oxford, 2000.

teressato alla pratica, quanto alla realtà e da ciò deriva anche la sua fascinazione nei confronti della teoria della metafora, concepita etimologicamente come trasferimento (*metapherein*) di senso dal sensibile all'invisibile, che consente alla lingua di chiamare la realtà. Il pensiero massiccio, potendo contare sulla potenza metaforica del linguaggio, era in grado di ricondurre poeticamente all'unità di idea e realtà. Infatti la metafora «crea una connessione che appare immediatamente chiara in modo sensibile e non necessita di alcuna interpretazione [...] grazie ad essa si stabiliscono *correspondances* tra le cose sensibilmente più lontane»²⁹.

In questo senso, per Benjamin la verità era possibile solo nei cocci del pensiero, ovvero nelle parole depositate sul fondale marino del dimenticato, sottratte all'oblio dalla rete del «pescatore di perle», narrato dalla Blixen:

Come un pescatore di perle, che si cala nelle profondità del mare, non per scavarne il fondo e riportarlo alla luce, ma per carpire agli abissi quanto di prezioso e raro posseggono, le perle e i coralli, e ricondurlo in superficie, il pensiero [di Benjamin] si cala nelle profondità del passato, ma non allo scopo di resuscitarlo a ciò che era e di contribuire al rinnovamento di epoche ormai spente. Ciò che guida questo pensiero è la convinzione che [...] nel fondo degli abissi, in cui affonda e si dissolve tutto ciò che un tempo aveva vita, alcune cose subiscono dal mare un mutamento e sopravvivono in nuove forme e figure cristallizzate, immuni agli elementi, come in attesa del pescatore di perle che un giorno scenderà sino a loro per ricondurle al mondo dei vivi – quali frammenti di pensiero cose ricche e strane e anche forse, quali eterni *Urphänomene*³⁰.

Aveva infatti escogitato una precisa strategia in grado di infrangere l'incantesimo di una tradizione che considerava essere “il bottino di guerra” dei vincitori della storia. Si trattava di una straordinaria collezione di citazioni, minuziosamente appuntate sui suoi taccuini e della quale egli faceva il contenuto fondamentale dei suoi testi. La citazione, come forma del nominare, se sradicata dal suo contesto originario, consente di ricongiungersi alla sola autenticità dell'oggetto. Le citazioni, nelle opere di Benjamin, sono organizzate da una tecnica di montaggio che recide i vincoli della tradizione, contrapponendo al principio di autorevolezza quello dell'autenticità: «Le citazioni, nel mio lavoro, sono come briganti ai bordi della strada, che balzano fuori armati e strappano l'assenso all'ozioso viandante»³¹.

²⁹ Hannah Arendt, *Il pescatore di perle: Walter Benjamin (1892-1940)*, 1968. Trad. it. a cura di F. Ferrari, Se, Milano 2004, pp. 27-28.

³⁰ *Ivi*, 77-78.

³¹ Walter Benjamin, *Einbahnstraße*, Rowohlt, Berlino, 1928. Trad. it. *Strada a*

Il collezionismo, pertanto, come raccolta di parole intimamente strette al segno dell'origine, era la sua grande passione, una passione che, come ricorda l'amica, contribuiva ulteriormente a dare al suo pensiero unicità. Per Benjamin essere in presenza dei libri della sua biblioteca, ricca di testi di vario genere, da quelli per bambini alle opere prime di Kafka, significava essere in presenza del passato stesso e averlo a portata di mano: «Il collezionista si trasferisce idealmente non solo in un mondo remoto nello spazio e nel tempo, ma anche in un mondo migliore, dove gli uomini, è vero, sono altrettanto provvisti del necessario quanto in quello di tutti i giorni, ma dove le cose sono libere dalla schiavitù dell'essere utili»³².

Percorrendo nella memoria l'esistenza e il pensiero dell'amico scomparso, la Arendt restituisce dunque unicità alla sua immagine: «sembrava fosse stato scagliato dall'Ottocento al Novecento come si viene gettati sulla costa di una terra sconosciuta»³³. Essa sembra ricomporsi e disfarsi, come in un mosaico infinito, attraverso le parole dell'amica. Pare quasi che le teorie di Benjamin vengano da lei applicate come metodo di interpretazione: nella *Premessa gnoseologica al Dramma del Barocco tedesco* Benjamin scriveva che l'autenticità è oggetto di scoperta ed è soltanto negli aspetti più peculiari e singolari che è possibile scoprire tale autenticità³⁴.

2. L'Altra necessaria

Scrisse alcuni racconti su quella che deve essere stata per lei la lezione delle sue follie giovanili, cioè sul "peccato" di fare un modo che una storia si avveri, di inserirsi nella vita sulla scorta di un modello precostituito invece di aspettare pazientemente che la storia emerga, riviverla nell'immaginazione – in quanto distinta dal creare finzione – e cercare poi di tenerle fede³⁵.

Il ritratto singolare ed intimo che Arendt dipinge di Benjamin permette di ricostruire la sua concezione della biografia come movimento di ricomposizione tra Storia ed esistenza singolare, tra vita individuale, mondo, nel loro

senso unico. *Scritti 1926-1927*, a cura di G. Agamben, Einaudi, Torino, 1997, p. 461.

³² Walter Benjamin, *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, 1928. Trad. it. a cura di E. Filippini, *Il dramma barocco tedesco*, Einaudi, Torino, 1998, pp. 76-77.

³³ Hannah Arendt, *Il pescatore di perle: Walter Benjamin (1892-1940)*, 1968. Trad. it. a cura di F. Ferrari, Se, Milano 2004, p. 54.

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ Hannah Arendt, "Isak Dinesen: 1885-1962", *The New Yorker*, 1968. Trad. it. «Aut aut», 1990, pp. 239-240.

indiscernibile compenetrarsi. Il racconto della vita dell'amico non mira infatti a contrapporre l'esperienza individuale al fluire del mondo, ma a cogliere i punti di arresto o di tangenza in cui la vita si fa mondo e il mondo diviene immediatamente vita, in una fusione di piani: «non c'è sfondo né primo piano, né visione panoramica né dettaglio, ma solo il lento fluire dall'uno all'altro»³⁶.

Una concezione che indirettamente afferma il ruolo politico ed etico della narrazione, come contrapposta alle tendenze universalizzanti della filosofia, colpevole, secondo Arendt, di appaersarsi con agio nel regno del puro pensiero e di giudicare fastidiosamente superfluo il mondo della pluralità umana: l'Uomo universale viene infatti ad eclissare l'unicità di ogni essere umano³⁷. «La narrazione rivela invece il significato senza commettere l'errore di definirlo», ricorda Cavarero citando Hannah Arendt³⁸. Contrariamente alla filosofia, che da millenni si ostina a catturare l'universo nella trappola della definizione, la narrazione rivela il finito nella sua fragile unicità. *Chi sono io?* è la domanda fondamentale che solo un essere unico, un singolo esistente come tale, può pronunciare sensatamente. La sua risposta sta nella regola classica di raccontare una storia, entrando così in consonanza con l'esistenza irripetibile di uomo o di una donna, con l'esistenza irripetibile di uomini come Benjamin, al quale la Arendt prova appunto a restituire un nome e un tempo, ossia l'unicità.

La cura per il particolare e l'attenzione verso l'accidentale rappresentano infatti le strategie per raggiungere il vero obiettivo della «filosofia della narrazione»: prendersi cura dell'unicità delle persone e delle storie di vita, salvando così il contingente dal buco nero dell'universale. Il racconto delle storie, specialmente quelle di individui “straordinari”, come Walter Benjamin, non è mai tempo sprecato – sembrano infatti dire in coro Arendt e Cavarero: una storia di vita è sempre unica e irripetibile, e in quanto tale merita in ogni caso di poter essere tradotta in parole e prendere la forma di un racconto

Paradigmatica in tal senso è la storia dell'uomo e della cicogna che Blixen recupera dai racconti della sua infanzia e inserisce tra le pagine de *La mia Africa*³⁹, storia che Arendt riprende nel suo saggio *Isak Dinesen (1885-1962)* dedicato all'incredibile vita dell'autrice. Un altro dei suoi tentativi di dar luce, come nella fantasmagoria, a personaggi e vite, uniche, “di contrasto”, perso-

³⁶ Hannah Arendt, *Il pescatore di perle: Walter Benjamin (1892-1940)*, 1968. Trad. it. a cura di F. Ferrari, Se, Milano 2004, p. 83.

³⁷ Hannah Arendt, *The Human Condition*, University of Chicago Press, Chicago, 1958. Trad. it. *Vita Activa*, Bompiani, Milano, 1989.

³⁸ Adriana Cavarero, *Tu che mi guardi, tu che mi racconti*, Feltrinelli, Milano, 1997, p. 10.

³⁹ Karen Blixen, *La mia Africa*, Feltrinelli, Milano, 1996.

naggi che sono riusciti a far sì che nella loro vita, in qualche modo, «la storia si avverasse»⁴⁰. La storia narra di un uomo che, svegliato nel cuore della notte da un rumore assordante, si precipita fuori di casa per vedere cosa sia successo. Nell'oscurità più totale, il pover'uomo cade e inciampa ripetutamente prima di individuare la causa del rumore, vale a dire una falla nello stagno da cui escono acqua e pesci. Continuando a cadere e a rotolare nel fango, l'uomo riesce infine aappare la falla, e solo dopo aver completato la sua opera se ne torna a dormire. Fin qui, niente di straordinario. Il bello arriva la mattina seguente, quando l'uomo, ancora ammaccato per via delle cadute, si affaccia alla finestra e distingue chiaramente un disegno: il suo andare su e giù nel fango, le sue cadute e i suoi ripensamenti, hanno prodotto nel terreno la forma di una cicogna, con il becco, le ali, le zampe e tutto il resto. La cicogna, dunque, può esser vista come il disegno della sua vita, la "storia" che racconta il senso del suo percorso. Ovviamente, questa storia non era presente nella mente dell'uomo durante la nottata, che anzi gli è apparsa come un'incredibile sciagura. Il senso gli si rivela soltanto il giorno dopo, quando, guardando il terreno dall'alto, gli eventi assumono la forma di una storia⁴¹.

Racchiuso in questo semplice racconto c'è un insegnamento fondamentale che Arendt e Cavarero sembrano porre alla base della «filosofia della narrazione»: è quello che riguarda la prospettiva postuma del narratore, secondo il quale la storia può essere raccontata solo dall'esterno, mantenendo un certo distacco rispetto agli eventi narrati. Nel caos della notte, l'uomo non avrebbe mai potuto

⁴⁰ Hannah Arendt, "Isak Dinesen: 1885-1962", *The New Yorker*, 1968. Trad. it. «Aut aut», 1990, p. 170.

⁴¹ Arendt ritiene, ad esempio, che non sia un caso il fatto che Blixen sia diventata una "narratrice di professione" solamente dopo il suo ritorno dall'Africa: «Nel suo caso, in un certo qual modo, vi è una linea precisa che demarca la sua vita dalla sua vita postuma di autrice. Solo quando perse ciò che aveva costituito la sua vita, la sua casa in Africa e il suo uomo, quando ritornò a casa a Rungstedlund, un completo "fallimento" che non le lasciava se non dolore, tristezza e memorie, diventò un'artista ed ebbe il "successo" che altrimenti non le avrebbe mai arriso – "le beffe sono care a Dio", e le beffe divine, come ben sapevano i Greci, sono spesso crudeli». Per la Arendt, in altri termini, se ogni storia di vita ha degli attori e talvolta dei narratori, essa non può mai essere costruita a tavolino da un autore. Da qui deriva l'unicità di ogni storia di vita, che riflette l'unicità di ogni singolo individuo: così come non ci possono essere due persone esattamente identiche, allo stesso modo non possono esistere due storie uguali in tutto e per tutto. Le storie derivano dalla singolarità degli esseri umani e dall'imprevedibilità delle loro azioni: è dunque impossibile inventare una storia e decidere che essa accada (Hannah Arendt, "Isak Dinesen: 1885-1962", *The New Yorker*, 1968. Trad. it. «Aut aut», 1990, pp. 170-190).

vedere la cicogna, concentrato com'era sulle sue azioni e sullo svolgimento del proprio compito: «Chi cammina su terreno non può vedere la figura che i suoi passi si lasciano dietro, gli è necessaria un'altra prospettiva. Non a caso colui che comprende il significato della storia è soprattutto il narratore che, tracciando la cicogna sul foglio, accompagna col disegno il racconto»⁴².

Tale prospettiva è quella che consente appunto ad Arendt di rispondere soltanto a posteriori alla domanda *Chi fu?* Walter Benjamin, una domanda alla quale può rispondere soltanto lei in quanto *Altra necessaria*, dal momento che la categoria di identità personale postula sempre come necessario l'altro: ad ogni agente sfugge infatti il significato del proprio agire, dalle azioni risulta una storia che custodisce il senso della propria identità, ma che soltanto gli altri possono raccontare⁴³. Attraverso un atto di «ricordanza»⁴⁴ è dunque possibile riportare alla luce le vite di uomini-lume che, proprio come Benjamin, si aggirano in tempi bui tracciando, a propria insaputa, percorsi che lasciano tracce di utopia. Non a caso, come è stato ricordato, la prima raccolta dei saggi benjaminiani curata dalla Arendt aveva per titolo *Illuminations*. Si trattava di piccoli lumi, illuminazioni, nella notte della storia. E il ritratto di Benjamin è esattamente il tentativo di rendere luce alla figura della stella cadente, assumendosi la responsabilità di restituire “il profilo della cicogna”, incomprendibile nel caos della notte, così come in quello della vita.

È probabile, argomenta Arendt, che il *Chi* che appare in modo così nitido e inconfondibile agli occhi degli altri, rimanga – come anche nel caso di Benjamin – nascosto alla persona stessa, come il *daimon* della religione greca che accompagna ogni uomo per tutta la vita, sempre presente alle sue spalle e quindi solo visibile a quelli con cui egli ha dei rapporti. In tal senso, l'unicità dell'identità personale è, per Arendt, totalmente di carattere espositivo e relazionale. Fin dalla nascita ciascuno mostra agli altri chi egli è, nella sua unicità. Ed è tale atto di rivelarsi agli altri, attraverso atti e parole, che offre uno spazio plurale e quindi politico all'identità personale. Così l'azione del narrare diviene sinonimo di politica⁴⁵.

Il sé dell'esistente è infatti esposto, relazionale, contestuale e solo come tale narrabile. Fin dalla sua nascita ciascuno, in quanto è un esistente unico, mo-

⁴² Adriana Cavarero, *Tu che mi guardi, tu che mi racconti*, Feltrinelli, Milano, 1997, p. 10.

⁴³ Hannah Arendt, *The Human Condition*, University of Chicago Press, Chicago, 1958. Trad. it. *Vita Activa*, Bompiani, Milano, 1989.

⁴⁴ Walter Benjamin, *Illuminations. Walter Benjamin: Essays and Reflections*, Vorwort, Bearbeitung und Hrsg, Hannah Arendt, Schocken Verlag, New York, 1969.

⁴⁵ Hannah Arendt, *The Human Condition*, University of Chicago Press, Chicago, 1958. Trad. italiana *Vita Activa*, Bompiani, Milano, 1989.

stra agli altri chi è, si espone, si esibisce, appare allo sguardo degli altri. Il carattere espositivo dell'identità personale è indissolubile da quello relazionale, in quanto si appare sempre a qualcuno, non si può apparire se non c'è nessun altro. Infine, il carattere relazionale dell'apparire implica che l'identità di un esistente è in rapporto con il contesto nel quale noi e gli altri appariamo. Gli uomini appaiono agli altri uomini non come oggetti fisici, ma come apparenze che agiscono con atti e parole. Come è noto, trasgredendo i canoni del lessico tradizionale, Hannah Arendt dà a questa scena di esibizione interattiva il nome di politica, affermando la sua originale concezione dell'esistenza come *vita activa*⁴⁶.

Per l'esistente, dunque, l'altro è sempre necessario: sia questo l'altro impersonato dagli spettatori che colgono gli atti auto-esibitivi dell'agente, sia esso impersonato da colui che narra la storia di vita risultata dalle medesime azioni. Tuttavia è solo la possibilità di essere narrato che consente all'esistente di afferrare sé stesso non solo come unicità, ma come unità del chi, del proprio destino o *daimon*. E tale unità si fonda sull'inizio, sul momento della nascita, in cui l'esistente si espone e appare come un chi sessuato, un'identità fisica totale e intera, non ancora qualificata dalle diverse esperienze, atti, eventi che il tempo produrrà come storia auto-esibitiva di quell'esistente. Appena nato, l'esistente ha già perduto l'unità del sé nel prodursi del divenire. Tale perdita dell'unità si traduce nella mancanza che alimenta «il desiderio [di essere narrato, in quanto] l'inizio del sé narrabile e l'inizio della sua storia sono da sempre un racconto fatto da altri»⁴⁷.

Il sé narrabile ha dunque il suo necessario correlato nell'altro. L'interazione fra i sé narrabili apre uno spazio "politico", in cui ognuno riceve dall'altro il dono della sua storia e della sua unicità. L'apparire di un esistente, infatti, è sempre com-parizione dell'altro e dell'altra, essi si appaiono reciprocamente come un altro e un'altra. Il sé narrabile rientra così in quella che si potrebbe chiamare un'etica relazionale della contingenza, ossia un'etica fondata sull'ontologia altruistica dell'esistente in quanto finito: «Già esibito sulla scena interattiva che Hannah Arendt chiama politica sta infatti al centro della scena narrativa un *Chi* [...] che accoglie l'in-nata matrice dell'esistenza espositiva, relazionale. La quale vuole e dà, riceve e dona, *qui* e *ora*, una storia irripetibile in forma di racconto»⁴⁸.

Proprio come il poeta, il biografo si limita dunque a comprendere la storia

⁴⁶ *Ibidem*.

⁴⁷ Adriana Cavarero, *Tu che mi guardi, tu che mi racconti*, Feltrinelli, Milano, 1997, pp. 10-11.

⁴⁸ Ivi, 114.

che l'attore si è lasciato dietro, mettendola in parole. L'identità personale dell'attore, che si rivelava in modo intangibile nelle sue azioni, diventa così alla fine tangibile nella narrazione: «possiamo sapere chi qualcuno è o fu solo conoscendo la storia di cui egli stesso è l'eroe – la sua biografia in altre parole»⁴⁹. Il ruolo immortalante del biografo rende in tal modo possibile salvare dall'oblio l'agire umano, nella sua unicità, dal momento che sia le storie individuali che la Storia – che come un «libro dei racconti dell'umanità»⁵⁰ – è costituita dal loro intreccio – risultano dalle azioni umane. Il biografo si rivolge all'irripetibilità dell'unico, non all'universale o al generale, e così facendo rende possibile comprendere ciò che la storia ha la tendenza a far cadere nell'oblio, quanto per inserire le storie individuali in uno schema di giudizio valido per il futuro, ossia in un modello esemplare di azione. È così che la memoria riesce a divenire azione, una forma attiva di vita, intesa come capacità di riportare alla luce (alla luce della ragione) ciò che si vorrebbe, anche in modo superficiale o troppo sbrigativo, far cadere nelle tenebre dell'irrazionalità senza spiegazione, negli abissi del passato.

La Arendt, richiamando alla memoria vite «illuminanti» come quella di Benjamin, prova dunque a istituire un rapporto fra ricordo privato e memoria collettiva. Esposto, relazionale e contestuale, infatti, il sé arendtiano si lascia dietro una storia di vita che è sempre e costitutivamente intrecciata con molte altre storie. Come afferma:

Le rivelazioni del chi attraverso il discorso e l'instaurazione di un nuovo inizio mediante l'azione, ricadono sempre in un intreccio già esistente dove possono essere percepite le loro immediate conseguenze. Insieme promuovono un nuovo processo che alla fine emerge come irripetibile storia di vita del nuovo venuto, che a sua volta influenzerà in modo unico le storie di vita di tutti gli altri con cui verrà in contatto⁵¹.

Le storie che risultano dall'esibirsi di esseri unici su di una scena plurale sono appunto storie già, intessute, l'una nell'altra, intestricabilmente proprio come la vita di Hannah Arendt e quella dell'amico Walter Benjamin. Come suggerisce infatti la prima «il mondo è pieno di storie perché è pieno di vite: essere ligi alla storia significa essere ligi alla vita»⁵² e raccontare la storia di una vita significa svelare la figura, l'unità del disegno, il «profilo della cicogna».

⁴⁹ Hannah Arendt, *The Human Condition*, University of Chicago Press, Chicago, 1958. Trad. it. *Vita Activa*, Bompiani, Milano, 1989, p. 136.

⁵⁰ Ivi, 134.

⁵¹ *Ibidem*.

⁵² Hannah Arendt, «Isak Dinesen: 1885-1962», *The New Yorker*, 1968. Trad. it. «Aut aut», 1990, p. 163.

E l'unità figurale del disegno che Arendt traccia della storia dell'amico può essere emblematicamente racchiusa nella figura del naufrago. Il "disegno" che la sua vita si è lasciato dietro e che la prospettiva dell'*Altra necessaria* riesce a far emergere può essere infatti descritto dall'estratto di una lettera che Benjamin scrive a Scholem nel 1931: «Un naufrago alla deriva su un relitto che s'arrampica sulla cima dell'albero maestro ormai disfatto. Ma da lassù egli ha la possibilità di dare un segnale che lo può salvare». La metafora di Benjamin lascia intendere che la condizione di precarietà della sua vita non potesse conoscere rivolgimenti positivi, se non attraverso una salvezza collocata al di fuori di sé. Il relitto della tradizione consegna il naufrago a un'esistenza in balia del caso, sottraendolo, al tempo stesso, alla necessità orizzontale della filosofia del progresso e affidandogli uno sguardo che, dall'altezza dell'albero maestro, cerca le connessioni tra i cocci della storia e ricongiunge i fenomeni all'autentica sorgente di senso:

Era la posizione "sulla cima dell'albero", da cui le tempestose condizioni del tempo si potevano meglio dominare con lo sguardo che non dal sicuro porto, anche se i segnali di richiesta di aiuto del "naufrago", di quest'uomo che non aveva imparato a nuotare né con la corrente né contro di essa, non furono quasi rilevati, né da chi non si era mai esposto a questi mari, né da chi sapeva ancora muoversi anche in questo elemento⁵³.

3. Conclusioni

Hans Paeschke (1911-1991), in quegli anni direttore della rivista «Merkur», confermò ad Hannah Arendt di aver ricevuto e anche letto il manoscritto del suo saggio su Benjamin con le seguenti parole il 27 ottobre 1967:

Cara gentile Signora, mi riesce difficile non diventare patetico. Nei ventun anni di «Merkur» saprei nominare solo pochissimi esempi che si potrebbero commisurare a questa magistrale e vincolante interpretazione – ma nemmeno uno che abbia fatto qualcosa di simile nel campo della letteratura tedesca. È così che si riporta alla consapevolezza un grande genio della nostra lingua⁵⁴.

L'atto di «riportare alla consapevolezza il genio» di Benjamin, si inserisce, come si è provato a ricostruire nel contributo, nel più generale "progetto"

⁵³ Hannah Arendt, *Il pescatore di perle: Walter Benjamin (1892-1940)*, 1968. Trad. it. a cura di F. Ferrari, Se, Milano 2004, p. 41.

⁵⁴ Karl Heinz Bohrer, "Hans Paeschke und der Merkur", in «Merkur», 45, 1991, pp. 991-996.

arendtiano di restituire “luce” a uomini e donne che hanno, a loro volta, acceso fiammelle di luce nei tempi bui. Individui unici, come Benjamin o Karen Blixen, che non sono stati affatto specchio dell’epoca in cui sono vissuti ma che, prima ancora che con la loro opera, hanno incarnato l’umanità a partire dalle proprie “zone d’ombra”. Hannah Arendt, per essere “ligia” tanto alla storia quanto alla vita, decide infatti di narrare storie che, come quella di Benjamin, sono state mosse dallo slancio verso l’assoluto, dalla spensieratezza, dalla malinconia, dall’inesperienza del mondo e della vita reale, una vita reale che ha provato a dimenticarle, perché inclassificabili, inattuali, o, più probabilmente, troppo attuali. Proprio perché gettano luce nel buio, gli uomini e le donne dei tempi bui sono infatti figure di resistenza, di contrasto. Dei “poeti”, degli «*chiffonniers* alle prime luci del giorno» che, utilizzando le parole che Benjamin dedica a Kracauer, sollevano con il loro bastone gli stracci linguistici, per gettarli nel loro carretto brontolando e così facendo riescono a ritrovare, da prospettive e con strumenti differenti, il loro tema eroico⁵⁵. Figure apparentemente “marginali” e di “sradicate”, sono però quelle che non si sottraggono all’urto con la realtà, con le sue contraddizioni. E infatti Walter Benjamin si è per tutta la vita posto, forse inconsapevolmente o suo malgrado, come forza di contrasto, negazione di ogni presunta irrevocabilità o fatalità, di ogni classificazione o definizione totalizzante.

Provando brevemente a tirare le somme, il vero punto di contatto tra Hannah Arendt e Walter Benjamin va allora, molto probabilmente, individuato proprio in questa concezione politica ed etica della memoria intesa come possibilità di restituire al presente “frammenti” di passato nella speranza, da un lato, di poterli salvare in una nuova dimensione totalmente altra rispetto ad ogni nostalgia dell’origine, dall’altro, di riportare alla luce le figure di resistenza, le forze di contrasto, ripercorrendo appunto le tracce di quei piccoli lumi, illuminazioni, nella notte della Storia. Come si è visto, per Arendt sono le vite di individui come Benjamin i “frammenti” che devono essere riportati alla luce, affermando in tal modo l’unicità delle esistenze singole contro la se-

⁵⁵ Come scrive: «E così questo autore (Kracauer) alla fine se ne sta davanti a noi, di diritto, come un isolato. Non è un capo, un fondatore, ma un malcontento, un guastafeste. E se ce lo vogliamo rappresentare nella solitudine del suo mestiere e dei suoi sforzi, vediamo un cenciaino che alle prime luci dell’alba solleva col suo bastone gli stracci linguistici, per gettarli nel suo carretto brontolando, caparbio e un po’ ubriaco, non senza agitare nel vento del mattino, ogni tanto, l’una o l’altra di queste mussole sbiadite – l’“umanità”, l’“interiorità”, l’“approfondimento”. Un cenciaino alle prime luci del giorno – all’alba della rivoluzione» (Walter Benjamin (1938), *Über einige Motive bei Baudelaire* in Charles Baudelaire. *Un poeta lirico nell’età del capitalismo avanzato*, a cura di G. Agamben, B. Chitussi e C.C. Härle, Neri Pozza, Vicenza, 2012, p.144.

duzione dell'universale, alla quale hanno spesso ceduto sia la filosofia che la storia, nel tentativo di redimere, salvare, sollevare il particolare, dalla sua finitezza, e perciò, «l'unicità dal suo scandalo»⁵⁶. Troppo spesso tale impresa di redenzione ha infatti rischiato di tramutarsi in un atto di cancellazione, di "dimenticanza", un atto al quale Arendt contrappone con forza il narrare inteso invece come "cura" dell'accidentale, delle esistenze singolari che rischiano di essere dimenticate. È questo per lei il gesto più significativo e anche l'espressione più antica di tale cura.

I "frammenti" di passato che Benjamin prova a restituire sono invece le sue preziose citazioni, quei «frammenti di pensiero» che egli era ben deciso a sottrarre ad ogni esecuzione testamentaria, ad ogni regola interpretativa, ad ogni tradizione. Come la Arendt, Benjamin concepiva infatti la memoria come *praxis* immaginativa, capace di fissare in un'immagine l'istante in cui il passato si salda con il presente all'interno di una nuova costellazione: «non è che il passato getti luce sul presente o il presente la sua luce sul passato, ma immagine è ciò in cui quel che è stato si unisce fulmineamente con l'adesso in una costellazione»⁵⁷. Anche nel suo caso ricordare ciò che rischia di andare perduto, significa salvare ciò che resta tra l'ammasso di macerie a cui rivolge lo sguardo l'angelo della storia così da permettere un'irruzione nella storia che, totalmente libera dalla tradizione, possa consentire a qualcosa di completamente nuovo e inaspettato di avvenire.

La Arendt accede così alla questione del passato narrando dell'unicità dell'esistenza del suo amico scomparso ma, al tempo stesso, offre un "dono" narrativo che rappresenta il punto di contatto tra i loro pensieri, un modo per "chiudere il cerchio" delle loro esistenze sia reali che intellettuali, in un estremo atto di amicizia. L'amicizia di due "pescatori di perle" che sono sempre andati alla ricerca delle storie, dei ricordi, dei frammenti di pensiero cristallizzati, che il mare aveva trasformato in perle e coralli, e che aspettavano solo che qualcuno li riportasse alla luce. Come scrive Blixen e per chiudere, in qualche modo, anche noi il cerchio: «tante cose accadono a coloro che si tuffano in fondo al mare. Le stesse perle sono il frutto del mistero e dell'avventura: chi segue il percorso di una perla raccoglie tanto materiale da trarne cento favole»⁵⁸.

⁵⁶ Adriana Cavarero, *Tu che mi guardi, tu che mi racconti*, Feltrinelli, Milano, 1997, p. 72.

⁵⁷ Walter Benjamin, *Das Passagenwerk, 1927-1940*. Ed. it. a cura di E. Ganni, *I «Passage di Parigi»*, Einaudi, Torino, 2002, p. 598.

⁵⁸ Karen Blixen, *Il pescatore di perle*, in *Capricci del destino*, Feltrinelli, Milano, 76.

Parte quarta
La questione giuridica

Right of Housing: a Story of Struggle in Global South of India and South Africa

by Niraj Kumar

Radhakrishnan wrote in early decades of 20th Century that, “for thinking minds to blossom, for arts and sciences to flourish, the first condition necessary is a settled society providing security and leisure. A rich culture is impossible with a community of nomads, where people struggle for life and die of privation”.¹ Radhakrishnan wrote above to explain the presence of rich philosophical tradition in ancient India by tracing it to lack of life of want.² On similar lines, Maslow, around mid-20th Century, talked about needs and specified warmth, safety and security as basic needs. It is quite obvious that without right to shelter the above mentioned basic needs can't be realized.

Let us fast forward to 21st Century's India. The Supreme Court on Tuesday asked the Centre to upload on its website the report of a court- appointed panel on issues related to providing night shelters to the poverty-stricken people in urban areas in the country.³ The Indian Express reports, “A PIL has been filed in the Delhi High Court seeking basic amenities and warm clothes for pregnant and lactating women, babies and children living on the debris of the demolished Kathputli colony in New Delhi, claiming that a new-born died there due to lack of post-natal care”⁴. The other report reads, “Days after the DDA demolished a hostel for visually impaired students in Janakpuri, the

¹ S. Radhakrishnan, ‘*Indian Philosophy*’, (2nd edition, OUP 2008).

² Ivi.

³ PTI, ‘SC asks govt to upload report on shelter for urban homeless’, *The Indian Express* (Delhi 2 May, 2017) <http://indianexpress.com/article/india/supreme-court-asks-govt-to-upload-report-on-shelter-for-urban-homeless-4637746/> (last access 25th January 2018).

⁴ PTI, ‘PIL seeks basic amenities for women, children living on debris’, *India Today* (Delhi, 9th December, 2017), <https://www.indiatoday.in/pti-feed/story/pil-seeks-basic-amenities-for-women-children-living-on-debris-1103624-2017-12-09> (last access 25th January 2018).

Delhi High Court Friday directed the authority to immediately rehabilitate them. Stating that forcing visually impaired students to stay in the open amounts to violation of their right of life and dignity, the National Human Rights Commission” issued notices.⁵

The case which started the jurisprudence on right to shelter/housing in India was *Olga Tellis v. Bombay Municipal Corporation*⁶. The Supreme Court of India while hearing petitions of pavement dwellers of Bombay against eviction in 1985 averred at the end, “To summarise, we hold that no person has the right to encroach, by erecting a structure or otherwise, on footpaths, pavements or any other place reserved or earmarked for a public purpose.”⁷

Courts have been an important player in the discourse around right to shelter. It’s also a fact that not necessarily all the orders of the courts have worked as a shield to vulnerable. Many a times they have been used as sword to dispossess ‘illegal squatters’⁸. Homelessness is a pressing social problem that attorneys have attempted to resolve through litigation.⁹ It is also one of the most serious aspects of the land reform issue. Therefore, it is not surprising that the housing question and related problems, such as squatting, feature prominently in the current land debate. One fundamental aspect of this problem is the question whether citizens have a right to shelter, and whether such a right should be enforceable against the state.¹⁰ The answer to this question, which has important implications for both public and private law, is intimately concerned with squatting, since it determines whether squatting should be treated simply as the unlawful occupation of land or as a socio-economic reality that has to be solved creatively.¹¹

There are certain perspectives, amongst others, which comes to the forefront in the light of various facts mentioned above. They are *inter alia*

- i) Can it be said that there is some definitive jurisprudence regarding right to shelter/housing in India?
- ii) Whether right to Shelter/housing has attained some core content?

⁵ Express News Service, ‘Delhi High Court and NHRC step in: Rehabilitate visually impaired students’, *The Indian Express* (Delhi, 23rd December, 2017) <http://indianexpress.com/article/cities/delhi/delhi-high-court-and-nhrc-step-in-rehabilitate-visually-impaired-students-dda-demolition/> (last access 25th January 2018).

⁶ *Olga Tellis v. Bombay Municipal Corporation* (1985) 3 SCC 545.

⁷ *Ivi.*

⁸ G. Bhan, *In the Public’s Interest: Evictions, Citizenship and Inequality in Contemporary Delhi* (Orient Black Swan, 2016).

⁹ K. P. Sherburne, ‘The Judiciary and the Ad Hoc Development of a Legal Right to Shelter’, (1989) 12 HJLPP 193.

¹⁰ A. J. Van Der Walt, ‘Squatting and the Right to Shelter’, (1992) 1 JSAL 40.

¹¹ *Ivi.*

iii) Whether such right gives lot much deference to State prerogatives like Urban Planning, Economic viabilities etc?

This article attempts to understand judicial approach to right to housing. It is proposed that such approach will result into identifying the core of right to shelter and therefore will provide enough guidance in adjudication of the right. The article takes a comparative route to engage with the issue and also for identifying some solutions in the light of experiences from comparable jurisdiction of South Africa struggling with the issue.

1. Historical Background of Homelessness

Home is a very rich concept. It embodies many ideas such as comfort, belonging, identity and security. Somerville (1992, pp. 532–534) attempts to tease out the multi-dimensional nature of the meaning of home and its converse, homelessness. He presents seven key signifiers of home— “shelter, hearth, heart, privacy, roots, abode and paradise”¹². To these, are added the connotations they have for dwellers (warmth, love, etc.), the nature of the security they give (physiological, emotional, etc.), and how these affect them in relation to themselves (relaxation, happiness, etc.) and others (homeliness, stability, etc.). Homelessness is the condition that represents the corollary of these, expressed in connotations of coldness, indifference, etc., presenting stress, misery, alienation, instability, etc¹³.

There is nothing new about homelessness. There have been homeless people for some 10,000 years---- from the time when human built their first permanent homes in the first towns of the fertile Crescents.¹⁴ The historical record, novels and poems and the sacred texts tells us stories of beggars, wandering ascetics, penniless friars, displaced peasants, lost soldiers, street youths, vagrants, new arrivals in the city and displaced workers.¹⁵ Ancient India was not a very difficult terrain to live and survive unlike many of its western counterparts.¹⁶ Therefore the dehumanizing effects of homelessness may not have been as severe as it might have been in west.

¹² G. Tipple, S. Speak, ‘Definitions of homelessness in developing countries’, (2005) 29 HI 337.

¹³ Ivi.

¹⁴ D. Levinson (ed), *Encyclopaedia of Homelessness*, Vol. 1 (Sage 2004).

¹⁵ Ivi.

¹⁶ S. Radhakrishnan (*supra* n. 1).

The idea of homelessness have experienced dramatic shift over a period of time. It also have a close connection with industrialization and urbanization of the society. Homelessness emerged as the public concern in late 1970s and early 1980s as Americans began encountering people living on streets, a way of life which had formerly been confined to skid rows of large cities. By mid 1980s to early 1990s, the visibly homeless were becoming common sight even among those countries with well-developed, social safety-net programs, such as Canada.¹⁷ According to the 2011 Census, there were 1.77 million homeless people in India, or 0.15% of the country's total population¹⁸, of which 938,384 are located in urban areas. These figures, however, grossly underestimate the real numbers of the homeless. Civil society organizations estimate that at least one per cent of the population of urban India is homeless.¹⁹ Since 1961 onwards till 1981 the number of houseless population has shown a rising trend. The rise was sharp between 1961 and 1971. The number of houseless population declined during 1991 till 2011, but this fall was lower during 2001 and 2011.²⁰ Homelessness is more severe problem in Urban India than in rural India.²¹ "This disparity in rural and urban areas is a direct impact of the social assistance schemes that have been launched by the government. Most of these schemes are meant for rural areas, and are not as easily available to the urban poor," Mohammed Tarique, coordinator of Koshish, a Tata Institute of Social Sciences (TISS) Field Action Project on Homelessness and Destitution, said.²²

The need to provide right to shelter is not peculiar to India alone but is a global problem being faced by all the developing and developed nations. In 1980 the United Nations General Assembly in its Resolution No. 35/76 expressed the view that an international year devoted to the problems of homeless people in

¹⁷ I. Glasser and R. Bridman, '*Braving the Street: The Anthropology of Homelessness*', (Berghahn books, 1999).

¹⁸ S. Jha, '1.77 million people live without shelter, albeit the number decline over a decade', *Business Standard*, (Delhi, 6th December, 2013) http://www.business-standard.com/article/economy-policy/1-77-million-people-live-without-shelter-albeit-the-number-decline-over-a-decade-113120600835_1.html (last access 25th January 2018).

¹⁹ Anonymous Source, 'Homelessness' (HRLN, 2011) <http://hrln.org.in/homelessness> (last access 25th January 2018).

²⁰ S. Sattar, 'Homelessness in India', (2014) 15 Shelter 82.

²¹ Ivi.

²² Z. Sheikh, 'From 2001 to 2011, families without homes increased 37% in cities, fell 26% in villages', *The Indian Express* (Delhi, 25th April 2017) <http://indianexpress.com/article/explained/from-2001-to-2011-families-without-homes-increased-37-in-cities-fell-26-in-villages-4626823/> (last access 25th January 2018).

urban and rural areas of the developing countries could be an appropriate occasion to focus attention of the international community on those problems. In Resolution No. 37/221 of 1987 the International Year of Shelter for the Homeless was adopted and request was made to member States to sustain the momentum generated during the programme for the year and to continue implementing concrete and innovative activities aimed at improving the shelter and neighbourhoods of the poor and the disadvantaged and requested the Secretary-General of the UNO to keep it informed periodically of the progress achieved.

2. Issue of Homelessness and Legal Paradigm

The Census of India 2011 defines 'houseless household' as, 'households who do not live in buildings or census houses but live in the open on roadside, pavements, in hume pipes, under flyovers and staircases, or in the open in places of worship, mandaps, railway platforms, etc.'²³

Article 25, para 1 of Universal Declaration of Human right recognises right of Shelter.²⁴ Article 11(1) of the International Covenant on Economic Social and Cultural Rights (ICESCR) also guarantees the right to housing as part of the right to an adequate standard of living.²⁵

The proclamation of the Universal Declaration of Human Rights by the General Assembly of United Nations in 1948 brought into prominence a new category of human rights, which may be called as social rights.²⁶ Right to shelter is part of 'social rights'. Shue identifies adequate shelter as a minimal requirement of human existence.²⁷

²³ Housing and Land Rights Network, 'Homelessness' (HRLN, 2011) <http://hln.org.in/homelessness> (last access 25th January 2018).

²⁴ Everyone has the right to a standard of living, adequate for the health and well-being of himself and of his family, including food, clothing, housing and medical care and necessary social services; and the right to security in the event of unemployment, sickness, disability, widowhood, old age, lack of livelihood or other circumstances beyond his control.

²⁵ The States Parties to the present Covenant recognize the right of everyone to an adequate standard of living for himself and his family, including adequate food, clothing and housing, and to the continuous improvement of living conditions. The States Parties will take appropriate steps to ensure the realization of this right, recognizing to this effect the essential importance of international co-operation based on free consent.

²⁶ M. MacMillan, 'Social versus Political Rights', (1986) 19 CJPS 283.

²⁷ H. Shue, '*Basic Rights: Subsistence, Affluence and U.S. Foreign Policy*' (Princeton University Press, 1980), p. 19.

Right to shelter in India primarily comes through liberal interpretation of right to life. Right to life under Article 21 of the Constitution of India has been given a very expansive meaning by the Supreme Court. Enumeration of the right by Field, J. in *Munn v. Illionis*²⁸ in the following words, “By the term ‘life’, as here used, something more is meant than mere animal existence”, has been quoted with approval by Supreme Court in Catena of cases.²⁹ The Court has also read within right to life right to á reasonable accommodation to live in³⁰ and ‘right to shelter’³¹ and also as ‘necessary infrastructure to live as a part of human dignity’³².

Articles 38, 39 (a), (b), (c), (f), 41, 42, 43, 46, 47, 51-A (e) and (h) of the Constitution, along with general spirit of constitution as informed by the Preamble, will have direct bearing on the right to shelter.

At the joint session of Parliament on 9 June 2014, the President of India proclaimed the intention of the newly elected National Democratic Alliance (NDA) government of providing every family “a pucca house with water connection, toilet facilities, 24 × 7 electricity supply and access.” In pursuit of this, the union government has launched a comprehensive mission, Pradhan Mantri Awas Yojana-Housing for All (Urban) (PMAY-HFA[U]), under which houses are to be provided to all eligible families/beneficiaries¹ by 2022 in a phased manner, wherein the union government would assist the implementing agencies through states and union territories.³³

Therefore if we look at the Constitution or laws or policy guidelines there is no scope for any doubt that laws point us in the direction of recognition of right to shelter. The more important question is how to give effect to such intent.

3. Judicial Discourse on right to Shelter/Housing in India

In *Francis Coralie Mullin v. Administrator, Union Territory of Delhi*³⁴, while considering detention under Article 22 and its effect on Article 21, this Court held that the right to life includes the right to live with *human dignity*

²⁸ *Munn v. Illionis* (1876) 94 U.S 113.

²⁹ *Kharak Singh v. State of U.P.*, (1964) 1 SCR 332, *Olga Tellis v. Bombay Municipal Corporation*, (1985) 3 SCC 545.

³⁰ *Shantistar Builders v. Narayan Khimalal Totame*, (1990) AIR 630 (SC).

³¹ *Gauri Shanker v. Union of India*, (1995) AIR 55 (SC).

³² *Chameli Singh v. State of U.P.*, (1996) AIR 1051 (SC).

³³ A. Kundu and A. Kumar, ‘Housing for the Urban Poor?’, (2017) 52 EPW 82.

³⁴ *Francis Coralie Mullin v. Administrator, Union Territory of Delhi* (1981) 1 SCC 608.

(emphasis added) and all that goes along with it, namely, the bare necessities of life such as adequate nutrition, clothing and *shelter over the head* (emphasis added) and facilities for reading.

In *Olga Tellis*³⁵ the petition was against the forcible eviction of pavement and slum dwellers. It was contended that such eviction without providing for an alternative accommodation is violative of their right to life because of deprivation of right to livelihood. The Supreme Court recognized a lineal relationship between right to life and right to livelihood. It also obliquely recognized the possibility of right to livelihood getting effected by denial of habitat to pavement dwellers. The court came to the above conclusion by relying upon Articles 21, 39(a) and 41. It appears that the dignity-based approach to right to shelter was given a place in the court's judgement. However, the court also held that a person could be deprived of such right by a procedure established by law. But the court also put a rider that the procedure has to be just, fair and reasonable.³⁶ This deference to the executive allows them the discretion of possible resettlements. Such deference to executive in the right to shelter discourse in Indian courts has resulted into a magnum opus on right to resettlement. Therefore stories on shelter are also stories on eviction and resettlement.

One of landmark case, on the issue, *Shantistar Buiders v. Narayan Khimlal Totame*³⁷ was essentially involved with interpretation of the Urban Land (Ceiling and Regulation) Act, 1976. The object and the purpose of the Act indicates that it was enacted to prevent the concentration of urban land in the hands of a few persons and speculation and profiting therein, and with a view to bring about an equitable distribution of land in urban agglomerations to subserve the common good, in furtherance of the Directive Principles of Article 39(b) and (c)³⁸. The court observed in the case: basic needs of man have traditionally been accepted to be three-food, clothing and shelter. The right to life is guaranteed in any civilized society. That would take within its sweep the right to food, the right to clothing, the right to decent environment and a *reasonable accommodation to live in* (emphasis added).

The court went on to explain what it means by reasonable accommodation.

The difference between the need of an animal and a human being for shelter has to be kept in view. For the animal, it is the bare protection of the body; for a human being it has to be a suitable accommodation which would allow him to grow in every aspect-physical, mental and intellectual. The Constitu-

³⁵ *Tellis (supra n. 6)*.

³⁶ *Ivi*, § 11, pp. 378-379.

³⁷ *Totame (supra n. 30)*

³⁸ *Ivi*.

tion aims at ensuring fuller development of every child. That would be possible only if the child is in a proper home. It is not necessary that every citizen must be ensured of living in a well-built comfortable house but a reasonable home particularly for people in India can even be mud-built thatched house or a mud-built fire-proof accommodation.

It appears that court after raising the expectation by use of phrase, ‘a reasonable accommodation’ finally settled at very minimal.

In *P.G. Gupta v. State of Gujarat*³⁹, a Bench of three Judges of this Court considering the mandate of human right to shelter read it into Article 19(1)(e) and Article 21 of the Constitution of India to guarantee right to residence and settlement. Protection of life guaranteed by Article 21 encompasses within its ambit the right to shelter to enjoy the meaningful right to life.

Chameli Singh cited the General Assembly declaration, “at the close of the international year the General Assembly received and noted in Resolution No. 42/191 the reports of the Executive Director of the U.N. Centre for Human Settlement entitled ‘Shelter and services for the poor — a call to action’”.⁴⁰ After quoting extensively from various previous judgements, with approval, recognizing the right to shelter the court in *Chameli Singh* finally concluded, “In every acquisition by its very compulsory nature for public purpose, the owner may be deprived of the land, the means of his livelihood. The State exercises its power of eminent domain for public purpose and acquires the land. So long as the exercise of the power is for public purpose, the individual’s right of an owner must yield place to the larger public purpose”.

In *Ahmedabad Municipal Corporation v Nawab Khan Gulab Khan*⁴¹, the petition was filed by 29 pavement dwellers. The Gujarat High Court, against whose order appeal was preferred, directed authorities not to demolish the huts of the petitioners till the time alternate accommodation to them is provided. The Supreme Court while trying to balance the executive discretion and constraints with need of shelter to the poor observed, “As regards the question of budgeting, it is true that courts cannot give direction to implement the scheme with a particular budget it being the executive function of the local bodies and the State to evolve their annual budgets. As an integral passing annual budget, they should also earmark implementation of socio-economic justice to the poor. The State and consequentially the local authorities, are charged with the constitutional duty to provide the weaker sections, in particu-

³⁹ *P.G. Gupta v. State of Gujarat* (1995) 2 SCC 182.

⁴⁰ *Singh* (n. 32), p. 557.

⁴¹ *Ahmedabad Municipal Corporation v Nawab Khan Gulab Khan* (1997) 11 SCC 549.

lar the Scheduled Castes and Scheduled Tribes with socio-economic and political justice and to prevent their exploitation and to prevent them from injustice". The court after observing above glided in the direction of problem of occupation of public streets, menace of slum-lords, political populism, poor urban planning. It also observed, 'Encroachment of public property undoubtedly obstructs and upsets planned development, ecology and sanitation. Public property needs to be preserved and protected'.

In *M. C. Mehta v. Union of India*⁴², the Supreme Court observed that if the lawful action of the government is prevented by unlawful or unauthorized jhuggis, then surely the government is expected to find the solution for the same and restore the law.

In *Okhla Factory Owner's Association v. GNCTD*⁴³, the two-judge bench of the Delhi high court lamented that the river Yamuna has been polluted like never before and its river bed has been encroached by unscrupulous persons. They further directed Delhi Development Authority (DDA), the Municipal Corporation of Delhi, the Public Works Department, the Delhi Jal Board and the Central Government to remove encroachments up to 300m from both sides of the River Yamuna. Unlike in previous evictions, this clearance was explicitly delinked from resettlement, i.e. the provision of an alternative dwelling or plot of land to evicted households.⁴⁴ 'Under the garb of resettlement,' the judges argued, 'encroachers are paid a premium for further encroachment.'⁴⁵

In *Almitra H. Patel v. Union of India*⁴⁶, the Supreme Court saw slums as a problem created by vested interest and not as a result of some scarcity of habitation for certain class of people. Kirpal, J. observed in the case

Establishment or creating of slums, it seems, appears to be good business and is well organised. The number of slums has multiplied in the last few years by geometrical proportion. Large areas of public land, in this way, are usurped for private use free of cost. It is difficult to believe that this can happen in the capital of the country without passive or active connivance of the land-owning agencies and/or the municipal authorities. The promise of free land, at the taxpayers' cost, in place of a jhuggi, is a proposal which attracts more landgrabbers. Rewarding an encroacher on public land with a free alternative site is like giving *a reward to a pickpocket* (emphasis added). The Department of Slum Clearance does not

⁴² *M. C. Mehta v. Union of India* (2000) 6 SCALE 568.

⁴³ *Okhla Factory Owner's Association v. GNCTD* (1994) CWP 4441.

⁴⁴ *Bhan* (*supra* n. 8) p. 3.

⁴⁵ *Ivi*, p.3.

⁴⁶ *Almitra H. Patel v. Union of India* 2000 AIR 1256 (SC)

seem to have cleared any slum despite its being in existence for decades. In fact, more and more slums are coming into existence. Instead of “slum clearance” there is “slum creation” in Delhi. This in turn gives rise to domestic waste being strewn on open land in and around the slums. This can best be controlled at least, in the first instance, by preventing the growth of slums. The authorities must realise that there is a limit to which the population of a city can be increased, without enlarging its size. In other words, the density of population per square kilometre cannot be allowed to increase beyond the sustainable limit. Creation of slums resulting in increase in density has to be prevented. What the Slum Clearance Department has to show, however, does not seem to be visible. It is the garbage and solid waste generated by these slums which require to be dealt with most expeditiously and on the basis of priority.

Delhi is also having a slum clearance Act⁴⁷. The ministry of Housing and Urban Poverty alleviation also came up with a draft model property rights to slum dwellers Act, 2011 too. The long title of the Act reads, “An Act to provide for facilitation of inclusive growth and slum-free cities, to provide assured security of tenure, basic amenities and affordable housing to the slum-dwellers; for this purpose, to lay down general principles applicable to slum-free cities in all spheres of government, to define the functions of State and Local governments in respect of according property rights to slum dwellers and to provide for matters connected therewith”.

Millennial Delhi is a city whose landscape has been scarred by the repeated, frequent and seemingly inevitable evictions of the homes of some of its most income-poor residents. Taken together, these evictions have reversed nearly two decades of the steady, incremental growth of *bastis* in the city.⁴⁸

Bhuwania states with the support of assertions of *Dupont and Ramanathan* that in the 1980s and 1990s, there were a few evictions, but at least since 1990-91, a policy was in place that officially guaranteed relocation in case of any slum demolition, stating that any ‘past encroachment which had been in existence prior to 31 January 1990 would not be removed without providing alternatives’⁴⁹.

In the first decade of the twenty-first century, the Delhi High Court presided over the most comprehensive and ruthless campaign to remove informal ‘slum’ settlements that the city had seen in a generation.⁵⁰

The above survey of cases clearly reflects that although courts are willing to recognize right to shelter as one of the basic rights but they are quite reluctant in

⁴⁷ The Slum Areas (Improvement and Clearance) Act 1956.

⁴⁸ Bhan (*supra* n. 8), p.7.

⁴⁹ Anuj Bhuwania, *Courting the people* (Cambridge University Press, 2017), p. 83.

⁵⁰ Ivi, p. 81.

interfering with executive discretion beyond ensuring just, fair and reasonable processes. One of the common observations which courts have made was with respect to problem of immigration to urban spaces.⁵¹ But if one does the survey equal number of displacements, if not more, are also caused by development projects, more often than not for the benefit of urban population, coming to displaced rather than they going there. Classic examples of such situations are people displaced because of construction of dams,⁵² nuclear power plants⁵³.

Granville Austin asserts in context of the Indian Constitution, “The Constitution was to foster the achievement of many goals. Transcendent among them was that of social revolution. Through this revolution would be fulfilled the basic needs of common man, and, it was hoped, this revolution would bring about fundamental changes in the structure of Indian society”⁵⁴.

On 3rd December 2014, the then Chief Justice of India H.L. Dattu constituted a ‘Social Justice Bench’ in the Supreme Court of India to adjudicate on the issues of socio-economic rights of the citizens of India⁵⁵. Therefore it seems that Court as an institution are appreciative of the special nature of these rights. But the more important conundrum is providing a fitting response in ‘rights paradigm’.

Madhav Khosla states, “A core puzzle lies at the heart of social rights adjudication. While normative debates consider what it means to have a social right, courts may ultimately understand rights very differently. Their conceptualization of a social right often contrasts sharply with the theoretical framework within which constitutional lawyers presently operate”⁵⁶.

4. A Comparative Analysis of right to Shelter/Housing in South Africa

The 1996 South African Constitution is widely regarded as a successful example of transformative constitutionalism, not least because it includes justiciable socio-economic rights that have enabled the Constitutional Court to

⁵¹ Gulab Khan (*supra* n. 41).

⁵² Narmada Bachao Andolon v. Union of India (2000) AIR 3751 (SC).

⁵³ Kudankulum nuclear power project.

⁵⁴ G. Austin, *The Indian Constitution: Cornerstone of a Nation* (Oxford University Press, 1966), p. xvii.

⁵⁵ Supreme Court of India press release, http://supremecourtindia.nic.in/FileServer/2014-12-17_1418816381.pdf (last access 15th December, 2017).

⁵⁶ M. Khosla, ‘Making social rights conditional: Lessons from India’, (2010) 8 *IJCL* 739.

transform views about the enforceability of these rights⁵⁷. The Preamble declares transformation to be an explicit aim of the Constitution, which is also designed to redress the historical wrongs of apartheid and to facilitate the construction of a new economic, political and social dispensation ‘based on democratic values, social justice and fundamental human rights’⁵⁸.

*Jaichand*⁵⁹ states, “The historical approach reveals that, while South Africa and India are both former British colonies, the effect of the colonial law in India is more enduring. The constitutional drafters in South Africa were mindful of the pitfalls of emulating the British legal approach and opted for a constitutional state.” What *Jaichand* argues in context of land reforms can be *mutatis mutandis* extended to most of socio-economic right discourse. It also explains the stark differences between the approaches of the court in India and South Africa on adjudication of socio-economic rights, in spite of, both the constitutions claim to be a transformative constitution.

Klare describes transformative constitutionalism as ‘a long-term project of constitutional enactment, interpretation, and enforcement committed to transforming a country’s political and social institutions and power relationships in a democratic, participatory, and egalitarian directions’⁶⁰.

The events leading to the judgment in *Grootboom* began in September 1998, when Irene Grootboom and other residents of an informal squatter settlement called Wallacedene, in the municipality of Oostenberg and the Province of the Western Cape, began to move out and to occupy privately held land, earmarked for public housing, that the occupiers referred to as “New Rust”⁶¹. In the case people had applied for housing but because of long waiting list they had to bear with the ignominy of living in a very inhuman condition⁶². The owner of the land got an eviction order from the magistrate’s court. Eviction proceedings started from March 1999 and the actual eviction process

⁵⁷ S. Adelman, ‘Sovereignty, Citizenship and the Universality of Socio-economic rights’, in Vilhena, Baxi and Viljoen(eds), *Transformative Constitutionalism: Comparing the apex courts of Brazil, India and South Africa* (Pretoria University Press, 2014).

⁵⁸ Constitution of The Republic South Africa 1996, Preamble.

⁵⁹ V. Jaichand, ‘Finding Common Ground: Rights arising from land reform in South Africa, Indian and Brazil’ in Vilhena, Baxi and Viljoen (eds), *Transformative Constitutionalism: Comparing the apex courts of Brazil, India and South Africa* (Pretoria University Press, 2014).

⁶⁰ Y. Ghai, ‘Constitutionalism: African Perspectives’, in M. P. Singh (ed.), *The Indian Yearbook of Comparative Law* (Oxford, 2017).

⁶¹ J. Fitzpatrick and R. C. Slye, ‘Grootboom and Treatment Action Case’, (2003) 97 AJIL 669.

⁶² Republic of South Africa V. Grootboom. (2000) 11 BCLR 1169.

was started from May 18, 1999. The magistrate while ordering evictions from the land had ordered the authorities to look for alternate land for the rehabilitation of the squatters. On May 18, 1999, respondents were forcibly evicted at Oostenberg's expense. Their homes were bulldozed, and their possessions, destroyed. Respondents then erected temporary shelters on Wallacedene's athletic field. At the hearing before the Constitutional Court in May 2000, appellants—who included the national, provincial, regional, and municipal governments—offered “to ameliorate the immediate crisis situation in which the respondents were living.” This offer was accepted, but four months later, respondents indicated to the Court that appellants had failed to comply with their offer. On September 21, the Court “crafted an order putting the municipality on terms to provide certain rudimentary services.” The Court's judgment on the merits was issued on October 4, 2000⁶³.

The Court observed that section 26(1) confers a general right of access to adequate housing. Section 26(2) has three elements: (a) the state is obligated to take reasonable and other measures, (b) within its available resources, (c) in order to achieve the progressive realization of the right. Section 26(3) prohibits arbitrary evictions. Rights must the Court noted, in the context of the Constitution as a whole, and also in their historical context⁶⁴. Finding that the task of determining a minimum core obligation for progressive realization of the right to housing to be too complex and time-consuming a task—one for which it lacked adequate data the Court identified the “real question” as “whether the measures taken by the state to realise the right afforded by section 26 are reasonable.” Nevertheless, the Court was also careful to note that in particular cases (though not the present one), “[I]t may be possible and appropriate to have regard to the content of a minimum core obligation to determine whether the measures taken by the state are reasonable”⁶⁵. The Court found that the eviction was carried out in a manner that breached a “obligation” imposed by section 26(1). It also found that the Constitution “obliges to act positively to ameliorate” the housing conditions of respondents. While vacating High Court's order to the extent that it suggested that respondents were entitled shelter or housing immediately upon demand,” the Constitutional Court issued its declaratory order that the state meet its obligations under section 26(2) by devising, funding, implementing, and supervising measures to provide relief for persons⁶⁶.

In *Port Elizabeth Municipality v Various Occupiers* the court, on the basis

⁶³ Fitzpatrick and Slye (*supra* n. 61).

⁶⁴ Grootboom (*supra* n. 62), § 22-25.

⁶⁵ Ivi, § 29-33.

⁶⁶ Fitzpatrick and Slye (*supra* n. 61).

of constitutionally mandated eviction legislation interpreted in the terms of the constitutional right to housing, denied an application by a local authority for an eviction order intended to remove a group of long term squatters from privately owned land, because the local authority was unable to offer the squatters suitable alternative accommodation⁶⁷.

In *Occupiers of 51 Olivia Road v City of Johannesburg*⁶⁸, the court resolved an eviction dispute between a local authority and a group of occupiers of a building declared unhealthy and unsafe for human habitation by ordering the parties to engage with each other to reach a mutually acceptable solution. In the result the occupiers were allowed to remain in the building in question (which was upgraded in the interim) until the local authority had found and provided them with suitable alternative accommodation. The Court also set aside legislation mandating the removal of occupants of condemned buildings at pain of criminal sanction, absent any judicial intercession⁶⁹.

Baird suggests that these cases decided by South African Constitutional Courts can be properly appreciated by testing them on the altars of three broad parameters, firstly as Institutional Concern, secondly as an issue of particular and systemic and thirdly as an issue of democracy⁷⁰. Khosla suggests that 'The South African approach is appropriately understood through the rights-remedies paradigm'⁷¹.

5. Conclusion

Right to shelter discourse in both the jurisdictions of India and South Africa has exercised the Judiciary at the highest levels. They had led to a vigorous debate on interpretation of constitutional provisions. It may be pertinent to emphasize at this juncture that unlike South Africa in India there is no provision for constitutional courts. In India, the courts of general jurisdictions apply constitutional principles and the interpretation of new questions of constitutional significance is done by Supreme Court. The High Courts also have a power to look into issues of Constitutional interpretations.

⁶⁷ D. Brand, 'The South African Constitutional Court and livelihood rights', in Vilhena, Baxi and Viljoen (eds), *Transformative Constitutionalism: Comparing the apex courts of Brazil, India and South Africa* (Pretoria University Press, 2014).

⁶⁸ *Occupiers of 51 Olivia Road v City of Johannesburg* (2008) 3 SA 208 (CC).

⁶⁹ Brand (*supra* n. 67).

⁷⁰ *Ivi*.

⁷¹ Khosla (*supra* n. 56).

Because of overarching presence of writ jurisdictions with High Courts and the Supreme Court in India most of the cases effecting fundamental rights of the petitioners are generally adjudicated by these Courts.

Whereas the South African Constitutional Court was an entirely new court intended to serve as “a complete break from the previous judicial system” which, under apartheid, had been required to administer oppressive laws⁷². The Constitutional Court initially did not stand at the apex of the judicial system as a general court of appeal from all courts in South Africa,⁷³ the decision in *Pharmaceutical Manufacturers* nonetheless confirmed the comprehensiveness of its constitutionally entrenched jurisdiction to enforce the rule of law over all executive action⁷⁴. The Superior Courts Act has further enhanced the jurisdiction of superior courts dramatically⁷⁵.

However, it must be emphasized that in spite of such extension the powers given to High Courts and the Supreme Court of India under the constitution is unmatched⁷⁶.

The survey of cases mentioned above in both the jurisdictions reflects that both the courts are willing to concede a lot of discretionary space to the executive in matters of resettlement and rehabilitation. Something interesting has emerged in the Indian jurisdiction because of interplay between social right of shelter and right to have clean and healthy environment. It is quite noticeable the latter trumps the former in most of the instances.

⁷² P. Langa, ‘Exchange of views between South African Judges Commission and Venice Commission on Constitutional Review in Common Law Countries’ (*European Commission for Democracy Through Law*, Strasbourg, March 2006).

⁷³ Following the passage of the Seventeenth Amendment to the South African Constitution in February 2013, the Constitutional Court’s jurisdiction was expanded and the Court became the highest court in South Africa in all matters.

⁷⁴ *Pharmaceutical Manufacturers of South Africa; ex parte President of the Republic of South Africa* (2000) 3 BCLR 241.

⁷⁵ Superior Courts Act 2013 (Act 10 of 2013).

⁷⁶ The Constitution of India 1950, Articles 32, 226, 137, 141, 142.

La fuga dei fanciulli.

I minori stranieri non accompagnati in Italia

di *Sanad Obad*

1. L'immigrazione dei minorenni

Il fenomeno dell'immigrazione negli ultimi anni ha dimostrato che i minori stranieri seguono gli stessi percorsi degli adulti. La ricerca di un lavoro e il miglioramento della propria situazione economica è lo scopo principale della loro fuga. Sia con il permesso della loro famiglia o senza, raggiungono la loro meta¹. La maggior parte dei minori, in particolare quelli egiziani, seguono un percorso molto insidioso, mettendo a repentaglio la loro stessa vita e affidandosi ai trafficanti per attraversare il Mediterraneo². Il percorso inizia dalla propria città, dove il minore viene affidato a un trafficante il quale si impegna a condurlo sulla costa o al porto da cui poi partirà. Il costo del viaggio oscilla tra i due e i quattromila euro. I mezzi utilizzati per la traversata sono pericolosi, spesso rotti e guasti, non adatti per raggiungere l'altra parte della costa, cioè l'Europa. Il barcone utilizzato viene caricato di tanti individui, sia adulti che minori, in spazi ristretti in cui acqua e cibo scarseggiano. Chi sale sul barcone deve aspettare da tre a cinque giorni prima di iniziare il viaggio, ossia finché il carico non sia completo. La durata della traversata dipende dalla qualità del barcone e degli strumenti che i trafficanti utilizzano; spesso si tratta di un periodo variabile tra i sei e i quindici giorni. I soccorsi in mare sono frequenti³; la guardia costiera e le navi commerciali hanno salvato tante vite.

¹ Si veda il sito dell'UNHCR, *Minori stranieri non accompagnati*, <https://www.unhcr.it/cosa-facciamo/progetti-europei/minori-non-accompagnati/minori-stranieri-non-accompagnati-transito>.

² Cfr. le news di aggiornamento pubblicate sul sito dell'UNHCR, <https://www.unhcr.it/news/aggiornamenti/sale-bilancio-delle-vittime-nel-mediterraneo-2016-lanno-piu-letale.html>.

³ Si vedano le news di aggiornamento pubblicate sul sito dell'UNHCR,

Grazie al loro intervento, i migranti sono riusciti a raggiungere l'Italia.

Una volta arrivati a destinazione, i minori cercano sistemazione presso centri di accoglienza dedicati, sia per ottenere i documenti che per trovare un posto sicuro in cui vivere. La procedura di accoglienza e di rilascio dei documenti è molto complessa, e dipende anche dalla collaborazione del minore stesso. I minori vengono in Italia per lavorare e aiutare la famiglia, oltre che per pagare il debito del viaggio, e non accettano di proseguire l'*iter* previsto dalla normativa a seguito dell'ingresso in un centro di accoglienza o in una casa-famiglia. Il lavoro per un minore, infatti, è molto più importante che avere documenti o andare a scuola. A sfruttare i minori in ambito lavorativo sovente sono i parenti, i conoscenti e i connazionali presenti sul territorio. Il minore è costretto a lavorare tutto il giorno per guadagnare meno di dieci euro. I lavori disponibili sono il lavaggio delle autovetture, in pizzeria e nei negozi di frutta e verdura⁴.

2. Il quadro normativo

I minori non accompagnati presenti sul territorio sono soggetti di tutela sia di norme nazionali che internazionali. In ambito nazionale, per applicare l'istituto della tutela ci si avvale delle norme e delle disposizioni previste in materia di assistenza e protezione dei minori, mentre, in ambito internazionale, ci si avvale delle convenzioni e disposizioni in materia di diritti e garanzia dei minori. La Convenzione di New York sui diritti del fanciullo del 1989⁵ è la fonte principale per la tutela dei minori. Tale convenzione stabilisce due fondamentali principi: il primo è quello di non discriminazione, art. 2⁶; il se-

<https://www.unhcr.it/news/soccorso-in-mare.html>.

⁴ Da alcuni racconti e testimonianze raccolti durante il mio lavoro presso i centri di accoglienza per minori stranieri non accompagnati.

⁵ Secondo l'art. 1 della Convenzione di New York sui diritti del fanciullo del 1989, «si intende per fanciullo ogni essere umano avente un'età inferiore a diciott'anni, salvo se abbia raggiunto prima la maturità in virtù della legislazione applicabile». Per ogni citazione tratta dalla Convenzione in lingua italiana si rimanda alla traduzione non ufficiale disponibile su: www.camera.it/_bicamerale/leg14/infanzia/leggi/Legge176del1991.htm.

⁶ L'art. 2, comma 1, dispone che «[g]li Stati si impegnano a rispettare i diritti enunciati nella presente Convenzione e a garantirli a ogni fanciullo che dipende dalla loro giurisdizione, senza distinzione di sorta ed a prescindere da ogni considerazione di razza, di colore, di sesso, di lingua, di religione, di opinione politica o altra del fanciullo o dei suoi genitori o rappresentanti legali, dalla loro origine nazionale, etnica o sociale, dalla loro situazione finanziaria, dalla loro incapacità, dalla loro nascita o da ogni altra circostanza».

condo riguarda l'interesse superiore del fanciullo, art. 3⁷. Sulla base di questa convenzione, i minori non accompagnati sono titolari di diritti, tra cui il diritto alla protezione, alla salute, all'istruzione, all'unità familiare e alla tutela dallo sfruttamento. Con la ratifica ed esecuzione della Convenzione sui diritti del fanciullo in Italia tramite la L. 176/91, sono state prese delle misure da adottare ed attuare nei confronti del minore non accompagnato attraverso l'affidamento, l'adozione o il collocamento in istituti di assistenza sociale. Oltre alla Convenzione di New York sui diritti del fanciullo del 1989, ve ne sono altre che hanno orientato e dato un significato all'istituto della tutela in Italia:

- a) Convenzione dell'Aja del 5 ottobre 1961 sulla competenza delle autorità e della legge applicabile in materia di protezione dei minori, ratificata in Italia con la L. 742/80;
- b) Convenzione dell'Aja del 28 maggio 1970 in materia di rimpatrio dei minori, ratificata in Italia con la L. 396/75;
- c) Convenzione di Lussemburgo del 20 maggio 1980 sul riconoscimento e l'esecuzione delle decisioni in materia di affidamento dei minori e sul ristabilimento dell'affidamento dei minori, ratificata in Italia con la L. 64/94;
- d) Convenzione dell'Aja del 25 ottobre 1980 sugli aspetti civili della sottrazione internazionale di minori, ratificata in Italia con la L. 64/94.

In ambito europeo, l'applicazione della tutela dei minori non accompagnati viene disciplinata nella Risoluzione Europea 97/C221/03 del 26 giugno 1997 sui minori non accompagnati, cittadini di paesi terzi. Nell'art. 3, riguardante le garanzie minime per tutti i minori non accompagnati, vengono illustrate le procedure che i paesi membri devono adottare quando viene segnalato l'arrivo di un minore non accompagnato. La prima definizione del minore non accompagnato viene specificata nella Direttiva Europea 2001/55/CE del 20 luglio 2001. Infatti, l'art. 2 lettera f dispone che

i cittadini di paesi terzi o gli apolidi di età inferiore ai diciotto anni che entrano nel territorio degli Stati membri senza essere accompagnati da una persona adulta responsabile per essi in base alla legge o agli usi, finché non ne assuma effettivamente la custodia una persona per essi responsabile, ovvero i minori che sono lasciati senza accompagnamento una volta entrati nel territorio degli Stati membri”⁸.

⁷ L'art. 3, comma 1, dispone che «[i]n tutte le decisioni relative ai fanciulli, di competenza sia delle istituzioni pubbliche o private di assistenza sociale, dei tribunali, delle autorità amministrative o degli organi legislativi, l'interesse superiore del fanciullo deve essere una considerazione preminente».

⁸ Disponibile su: eur-lex.europa.eu/legal-content/IT/PDF/TXT/?uri=CELEX:320-01L0055&from=IT.

La stessa definizione viene adottata dall'Italia e si trova nel D. Lgs. 142/2015, art. 2, comma 1, lettera e, il quale dispone che il minore non accompagnato è «lo straniero di età inferiore agli anni diciotto, che si trova, per qualsiasi causa, nel territorio nazionale, privo di assistenza e di rappresentanza legale»⁹. Il D. Lgs. 142/2015, art. 17, comma 1, inoltre, considera i minori non accompagnati persone vulnerabili ed essi vengono inseriti tra le categorie di persone portatrici di esigenze particolari.

Per concludere il quadro normativo, bisogna rilevare che è stata approvata, il 26 ottobre 2016 alla Camera, la proposta di legge C 1658 Zampa¹⁰ che prevede la modifica al testo unico di cui al D. Lgs. 25 luglio 1998 n. 286 e altre disposizioni concernenti misure di protezione dei minori stranieri non accompagnati. In particolare, le disposizioni sull'accoglienza contenute nel D. Lgs. 142 del 2015. In attesa dell'approvazione della proposta di legge C 1658 anche dal Senato, rimangono valide tutte le disposizioni attualmente in vigore.

3. L'accoglienza, l'identificazione e l'accertamento dell'età

Con la segnalazione di arrivo di un minore non accompagnato vengono automaticamente attivate delle procedure tra le quali l'accoglienza, l'identificazione, l'accertamento dell'età e l'individuazione dei familiari al fine di accertare l'eventuale ricongiungimento con parenti presenti anche in altri paesi UE. Tali procedure sono attuate durante la sua permanenza presso il centro di primissima accoglienza (CPsA)¹¹. L'identificazione è di competenza delle forze dell'ordine, in presenza di un mediatore culturale: sono chieste al minore non accompagnato le generalità, visto che solitamente egli è sprovvisto di documenti. Anche se il minore dichiara la propria età durante la fase d'identificazione, rimane l'obbligo di accertare l'esatta età tramite i metodi di valutazione previsti dalla legge. Per l'accertamento dell'età, si intende la procedura utilizzata per determinare l'età approssimativa di un individuo, ossia il ricorso a esami di tipo medico, volti a stimare l'età cronologica di un individuo attraverso una valutazione della sua età biologica. È un processo attraverso il quale vengono raccolti e analizzati gli elementi documentali e le testimonianze rile-

⁹ Cfr., ad es., <http://www.stranieriinitalia.it/leggi/archivio-giuridico-leggi/leggi/protezione-internazionale-il-testo-completo-del-decreto-legislativo-18-agosto-2015-n-142.html>. Ogni altra citazione sarà tratta da tale sito.

¹⁰ Proposta di legge C 1658, disponibile su: documenti.camera.it/Leg17/Dossier/Pdf/AC0296a.pdf.

¹¹ D.Lgs. 142/2015, art. 19, comma 1.

vanti, nonché la valutazione della sua maturità psicosociale, cognitiva e fisica¹². Se dopo l'accertamento permangono dubbi sulla minore età, si applica il principio del *favor minoris*.

Secondo quanto previsto dell'art. 7, comma 4, della L. 189/2002, il minore non accompagnato può essere sottoposto a rilievi foto-dattiloscopici e segnaletici, qualora vi siano motivi di dubitare della sua identità. Una volta accertata la minore età, il minore viene trasferito e affidato a un centro di accoglienza di secondo livello e poi collocato in luogo sicuro e familiare, quindi segue l'affidamento a una comunità di tipo familiare, caratterizzata da un'organizzazione e da rapporti interpersonali analoghi a quelli di una famiglia, secondo quanto previsto dagli artt. 4 e 9 della L. 184/83, modificata dalla L. 149/2001. Le disposizioni dell'affidamento e dell'apertura della tutela hanno grande importanza nel salvaguardare le persone incapaci e nel curarne gli interessi. Quindi la tutela riguarda sia la rappresentanza che la cura del minore, l'educazione, le relazioni personali e la cura della vita personale e sociale. Inoltre, per tutela si intende salvaguardare i diritti inviolabili, tra cui la garanzia di ricevere risorse materiali, beneficiare dei servizi, di progetti educativi e di integrazione sociale¹³. Nel caso di minori inseriti in comunità di tipo familiare e negli istituti di assistenza pubblica o privata, i legali rappresentanti esercitano i poteri tutelari sul minore affidato (Tutela provvisoria)¹⁴. I legali rappresentanti, entro 30 giorni della accoglienza del minore, devono proporre istanza per la nomina del tutore. La tutela viene aperta dal Giudice Tutelare presso il Tribunale dove è la sede principale degli affari e degli interessi del minore. Il Giudice Tutelare procede alla nomina del tutore secondo quanto previsto dall'istituto della tutela, regolato del Codice Civile, artt. 343 e seguenti. Con la nomina del tutore, il minore non accompagnato può iniziare a partecipare alla vita della comunità scolastica. Quindi inizia il suo percorso scolastico obbligatorio in ogni ordine e grado, secondo la modalità prevista per i cittadini italiani¹⁵. Il diritto allo studio non è legato al permesso di soggiorno, è sufficiente la nomina di un tutore, anche se provvisorio. L'iscrizione al Servizio Sanitario Nazionale, invece, non è possibile se il minore è privo del permesso di soggiorno. Rimane tuttavia garantito il diritto alle cure ambulatoriali ed ospedaliere

¹² L'art. 19, comma 2, del D. Lgs. 28 gennaio 2008, n. 25, dispone che «[s]e sussistono dubbi in ordine all'età, il minore non accompagnato può, in ogni fase della procedura, essere sottoposto, previo consenso del minore stesso o del suo rappresentante legale, ad accertamenti medico-sanitari non invasivi al fine di accertarne l'età [...]», disponibile su: www.camera.it/parlam/leggi/deleghe/08025dl.htm.

¹³ Art. 357 del Codice Civile.

¹⁴ Art. 3 della L. 184/83, modificato dalla L. 149/2001.

¹⁵ Art. 38 del D. Lgs. 286/98.

urgenti ed essenziali. Con la nomina del tutore, il minore non accompagnato può richiedere il rilascio del permesso di soggiorno per minore età. Il permesso di soggiorno per richiesta di asilo viene rilasciato anche ai minori che hanno chiesto la protezione internazionale. La richiesta della protezione internazionale deve essere inoltrata dal tutore, in quanto quest'ultimo esercita i poteri tutelari sul minore. La richiesta di asilo politico viene esaminata da una commissione per il riconoscimento dello *status* di rifugiato. La commissione, in presenza del tutore, ascolta il minore e decide di riconoscere o non riconoscere lo *status* di rifugiato. Se la commissione risponde con esito positivo, cioè riconosce al minore lo *status* di rifugiato, viene rilasciato allo stesso un permesso per asilo politico. Se la commissione rigetta la richiesta di asilo, può chiedere al questore di rilasciare al minore il permesso per motivi umanitari. Il minore ha sempre il diritto di ricorrere contro la decisione della commissione.

4. Il maltrattamento dei minori

La violenza contro i minori è molto frequente, a volte viene considerata come un motivo di fuga, non solo dalla propria famiglia, ma anche dal contesto globale in cui essi vivono. Lo sfruttamento e la povertà sono l'incubo quotidiano di ogni minore. La fuga dal proprio paese è la prima tappa verso la libertà. Da quando esce dal proprio paese fino all'arrivo a destinazione, il minore viene sfruttato in ogni tappa del suo viaggio: anche quando arriva in Italia, viene accolto e sfruttato da predatori (spesso connazionali) e, in cambio di un corrispettivo, egli viene accompagnato a destinazione. I minori sono costretti a viaggiare, da soli, da un paese all'altro e sono costretti a lavorare in ogni tappa per raccogliere i soldi per proseguire sino alla tappa successiva. I mezzi di trasporto utilizzati sono scarsi e scadenti, carichi di persone, animali e cose pericolose. Il minore deve cercare di trovare uno spazio per sedere o anche solo per stare in piedi e magari reggersi forte per non cadere fuori o venire schiacciato dalla folla. L'ultima tappa viene considerata molto insidiosa, visto che il minore deve attraversare il mare e rischiare la vita. Il minore qui deve lavorare tanto e trovare il trafficante onesto, altrimenti rischia di perdere tutto quello che ha raccolto e deve ricominciare a lavorare¹⁶.

Diverso è il caso del minore egiziano. La partenza viene organizzata direttamente dal genitore che, per motivi economici o nella speranza di un futuro migliore per il proprio figlio, si rivolge a un rappresentante (*mandūb*) dei traf-

¹⁶ Notizie desunte da alcuni racconti e testimonianze da me raccolti. Lo stesso dicasi per quanto segue.

ficanti che ha il compito di contrattare con i genitori, prendere in carico i minori ed accompagnarli fino alla costa, al porto di Alessandria o quello di El Rashid, Rosetta. Tale decisione viene presa a seguito delle false informazioni che vengono diffuse nei villaggi e che descrivono l'Italia come un paradiso. La casa famiglia, dove viene accolto il minore in Italia, viene chiamata in Egitto *madrasah* (scuola). Sentendo che i loro figli andranno a vivere in una scuola, nei genitori scatta il desiderio, legittimo, di vedere un giorno il proprio ragazzo magari medico o ingegnere. Il loro obiettivo primario è economico, non tanto educativo. In Egitto, in particolare a Gharbeya, Minya e Sharqeya (secondo la trascrizione più ricorrente sui documenti), la situazione economica è assai triste, i contadini non riescono più a mantenere le loro famiglie, visto che i raccolti sono scarsi ed i guadagni irrisori. La condizione del minore in Egitto prima della partenza è davvero critica. Il livello di istruzione è molto basso, di solito il minore ha conseguito soltanto la licenza elementare, qualche volta la licenza media. In entrambi i casi, tuttavia, egli non sa leggere e scrivere bene; inoltre, spesso lavora per aiutare i propri genitori sia nei campi sia svolgendo altre attività, anche pesanti e pericolose. Secondo i racconti dei minori giunti in Italia, in particolare quelli che hanno subito un infortunio sul lavoro, ci sono delle occupazioni molto tossiche e inquinanti, deleterie per la salute della persona (es. nelle fabbriche della plastica o nell'industria del ferro o del vetro). Comporta grandi rischi lavorare nei cantieri edili, ma pure fare il meccanico, il falegname e l'autista di *tok tok*, un mezzo di trasporto molto diffuso in Egitto che si guida anche senza patente.

Quando riceve una proposta di viaggio del tipo descritto, il minore crede di potersi lasciare alle spalle tutte queste occupazioni pericolose, sicché decide di partire verso un luogo paradisiaco, ignorando i rischi che potrebbe incontrare fin dai primi momenti e anche durante la permanenza in Italia da solo. Infatti, tanti minori che ho incontrato durante il mio lavoro, mi hanno chiesto di tornare a casa e mi hanno detto che sono stati illusi, dato che i racconti che hanno sentito nel villaggio erano assolutamente falsi. Altri dicono che sono partiti senza chiedere il permesso della madre e che il viaggio è stato organizzato esclusivamente dal padre. La frase che sempre sento pronunciare dai minori egiziani quando mi incontrano è «Voglio chiamare casa»; durante la conversazione telefonica, poi, è un susseguirsi di pianti e di lacrime, che vedo sgorgare dai loro occhi. Una volta arrivato in Italia, il minore non può tornare a casa finché non sarà diventato maggiorenne e avrà ottenuto il permesso di soggiorno come persona adulta.

L'altro punto fondamentale è quello del costo del viaggio, che oscilla tra i due e i quattromila euro e viene pagato nel momento in cui il minore raggiunge l'altra sponda del Mediterraneo. Il padre non è tenuto a pagare nulla, nel caso in cui il minore venga arrestato o muoia durante il viaggio. Per ottenere

tale importo, i genitori si indebitano e vendono tutto quello che hanno rischiando di rimanere senza mezzi di sostentamento (es. terreni, macchine e animali). L'inizio del viaggio coincide con l'affidamento del minore nelle mani del rappresentante, il quale ha il compito di portarlo al porto di partenza secondo i piani prestabiliti dai trafficanti. Prima di arrivare al porto, i minori vengono chiusi all'interno di un capannone per qualche giorno, insieme a uomini e donne di tutte le età e di diversa nazionalità, in attesa della partenza. Nel barcone aspetteranno altri giorni finché il barcone stesso non sarà carico. Durante il viaggio, oltre ad essere schiacciati, pestati, calpestati e umiliati, essi saranno anche maltrattati dai trafficanti e soffriranno per le scarse razioni di cibo e di acqua, che vengono distribuiti una volta al giorno. Fin dall'inizio, il barcone dà solitamente segnali di malfunzionamento e scarsa qualità, quindi non è idoneo per il viaggio. Tutti i barconi vengono soccorsi da navi speciali o da navi commerciali di passaggio. I minori vengono accompagnati fino alla costa italiana, dove vengono accolti e inseriti in un centro. Visto che essi hanno una precisa destinazione, non rimangono a lungo in questi centri, ossia scappano e vanno alla ricerca dei loro parenti e/o amici, con l'obiettivo di raggiungere coloro che hanno fornito loro tutte le informazioni per arrivare in Italia, con la speranza che queste persone continuino a offrire loro aiuto e sostegno. Il viaggio dal Sud d'Italia verso il Centro o il Nord avviene grazie all'ausilio dei cosiddetti predatori che spesso si trovano nelle stazioni dei treni o degli autobus. Per comprare il biglietto e avere delle informazioni sul viaggio, il minore (la preda) si rivolge a questi individui. I predatori hanno il compito di contattare i parenti o gli amici del minore in Italia, organizzare il viaggio ed indirizzare il minore stesso verso la destinazione stabilita. Il predatore ha inoltre il compito di ricevere soldi e comprare i biglietti nel caso in cui il minore non abbia portato con sé denaro. Il trasferimento di denaro avviene con il Money Transfer Western Union o PostePay di Poste Italiane, e nello stesso trasferimento il predatore riceve il proprio compenso. Il minore viene caricato su un treno o su un autobus e viene accolto, all'arrivo a destinazione, da un parente o da un amico.

La situazione è differente per i minori che sbarcano in Sardegna. Per prendere il traghetto e viaggiare verso il Centro o il Nord Italia, serve un documento di riconoscimento valido, ma poiché i minori vengono in Italia senza documenti, scatta immediatamente la ricerca, non solo di un predatore, ma anche di un falsificatore di documenti. Il minore è costretto dunque a viaggiare, da solo, da una zona all'altra dell'isola, alla ricerca di documenti falsi. Secondo alcuni minori che ho incontrato ed intervistato durante il mio lavoro nei centri di accoglienza a loro dedicati, per comprare un documento bisogna rivolgersi a un signore conosciuto con il nome di *Al Somali* (al-Šūmālī, il somalo) che si trova a Cagliari. Costui vende ai minori delle Carte d'Identità ita-

liane false con generalità utili all'imbarco sul traghetto. Il costo previsto per il documento è di 150 euro. Dopo di che, il minore prosegue il cammino verso il porto di Olbia e, con l'aiuto del predatore, compra un biglietto per il traghetto, pagando 100 euro, compreso il compenso del predatore, e abbandona la Sardegna.

Un altro aspetto fondamentale da approfondire è quello dei minori stranieri non accompagnati che si trovano per strada, sia per scelta propria, sia perché vi sono costretti dalla mancanza di posti nei centri di accoglienza. In tal caso, in particolare, i minori che vivono in strada per lungo periodo finiscono per spacciare droga o per rubare. Il fatto più grave e clamoroso è che i minori vengono anche sfruttati nella prostituzione da pedofili in cambio di un pasto caldo o magari qualche euro per comprare una dose di droga o hashish¹⁷. A Roma, nella stazione Termini, si ritrovano pedofili che vanno a caccia di minorenni che vivono nel sottosuolo o accampati in aree attorno alla stazione nel cuore di Roma. La polizia di Stato ha arrestato, nel febbraio 2016, un cittadino americano di Chicago, un ingegnere della multinazionale Boeing in pensione. Inoltre è stato verificato che non era la sua prima volta a Roma in cerca di minorenni¹⁸.

Per quanto riguarda le conseguenze dei reati commessi dai minori non accompagnati, la legge prevede l'arresto e poi si procede di conseguenza, secondo la gravità e la pericolosità del reato. Rimane tuttavia il fatto che ogni reato commesso od ogni condanna penale viene iscritta nella fedina penale del minore, il che può avere gravi conseguenze quando il minore medesimo diventa maggiorenne e chiede il rilascio del permesso di soggiorno.

5. Alcuni dati rilevanti

Nei primi otto mesi del 2016, i minori sbarcati sulle coste italiane sono stati oltre 18.500, di cui non accompagnati 16.863, circa il 14,7% del totale di tutti i migranti giunti in Italia via mare. Non tutti rimangono in Italia, ma spesso si dirigono verso i paesi del Nord Europa. Il fenomeno dei minori irripetibili, ovvero quelli per i quali è stato segnalato un allontanamento dalle

¹⁷ Si veda il rapporto pubblicato dall'UNHCR il 21 gennaio 2016, in merito alla violenza contro le donne ed i bambini, disponibile al link: <https://www.unhcr.it/news/-nuovo-rapporto-denuncia-i-rischi-di-violenza-sessuale-e-di-genere-per-le-donne-rifugiate-in-transito-in-europa-comunicato-stampa-congiunto-unhcr-unfpa-wrc.html>.

¹⁸ Cfr. il reportage de «L'Espresso» del 17 febbraio 2016, disponibile al link: <http://m.espresso.repubblica.it/archivio/2016/02/18/news/noi-i-ragazzi-dello-zoo-di-roma-1.250863>.

strutture di accoglienza, è in forte crescita: ne sono stati contati 3.707 nel 2014 e 6.135 nel 2015; al 31 luglio 2016 ne sono stati registrati circa 5.315¹⁹. Nel 2015, invece, il numero dei minori non accompagnati presenti sul territorio nazionale aveva raggiunto le 11.921 unità, in crescita rispetto all'anno precedente, con una variazione percentuale del 13,1%, pari a 1.385 unità. Nel 2014, poi, era stato registrato l'ingresso di 4.217 unità, pari al 66,7% in più rispetto all'anno 2013²⁰.

<i>Periodo</i>	<i>Presenti</i>
2013	6.319
2014	10.536
2015	11.921

I dati relativi ai paesi di provenienza del 2015 evidenziano che l'Egitto è il paese della maggioranza dei minori, seguito da Albania, Eritrea, Gambia e Nigeria²¹.

<i>Cittadinanza</i>	<i>Numeri</i>
Egitto	2.753
Albania	1.432
Eritrea	1.177
Gambia	1.161
Nigeria	697

La maggior parte dei minori non accompagnati ha un'età compresa tra 16 e i 17 anni, secondo i dati 2015²².

¹⁹ Dossier Statistico Immigrazione 2016, a cura del Centro Studi e Ricerca IDOS, in partecipazione con la rivista «Confronti».

²⁰ Ministero del Lavoro e delle Politiche Sociali, Direzione Generale dell'Immigrazione e delle Politiche di Integrazione, *Report di monitoraggio su i minori stranieri non accompagnati in Italia*, dati al 31 dicembre 2015, p. 3.

²¹ *Ibidem*.

²² *Ivi*, p. 4.

<i>Fascia di età</i>	<i>Numeri</i>
0 – 6	43
7 – 14	896
15	1.312
16	3.238
17	6.432

I minori di sesso maschile rappresentano il 95,4%, mentre i minori di sesso femminile rappresentano il 4,6%²³.

<i>Genere</i>	<i>Numeri</i>
Maschile	11.371
Femminile	550

Secondo i dati rilevati nel 2015, i minori non accompagnati richiedenti protezione internazionale hanno raggiunto le 3.959 unità. L'andamento delle richieste presentate ha registrato un aumento pari al 54,4% rispetto all'ultimo biennio. La maggior parte dei minori non accompagnati sono di origine africana, ossia 3.327, pari all'80% del totale. Il paese principale di provenienza è il Gambia, seguito da Nigeria e Senegal²⁴.

<i>Cittadinanza</i>	<i>Numeri</i>
Gambia	1.171
Nigeria	564
Senegal	437

6. Conclusione

L'immigrazione dei minori aiuta a riflettere sull'aumento del numero di fanciulli e ragazzi che si spostano verso la Penisola. A me viene da pensare che il blocco di ingresso per gli adulti e la difficoltà e/o l'impossibilità di regolarne la posizione di soggiorno in Italia lasci la porta aperta ai minori, spinti dai loro famigliari a entrare nel paese e vivere regolarmente, visto che esiste

²³ *Ibidem.*

²⁴ Ivi, p. 5.

ancora la regola del «divieto di espulsione e respingimento dei minori». Quando il minore straniero non accompagnato entra in Italia, scatta il diritto a ottenere un permesso di soggiorno. Inoltre, la legge prevede che quando il minore raggiunge la maggior età, può richiedere il rilascio del permesso di soggiorno per attesa occupazione. Quindi gli adulti, bloccati nel proprio paese, mandano via gli stessi figli verso un futuro incerto, sicuri che non saranno rimandati indietro. Ma se non esistesse il blocco di ingresso degli adulti, come sarebbe il flusso dei minori?

Entrare in Italia per motivi di lavoro non è facile, visto che è necessario entrare nelle quote previste dal decreto flussi che viene emanato dal Ministero degli Interni ogni anno. Il costo previsto è molto elevato e la procedura oltremodo complessa, per non parlare degli sfruttatori che chiedono, anche essi, cifre astronomiche a ogni tappa del percorso che condurrà all'ottenimento dei documenti necessari. Spesso, chi vuol entrare in Italia regolarmente può richiedere, appena messo piede sul territorio italiano, la protezione internazionale e deve seguire l'*iter* previsto. I cittadini egiziani rifiutano di chiedere la protezione internazionale per paura di non tornare più a casa. Lo scopo della loro migrazione, infatti, è quello di andare all'estero e guadagnare per poi ritornare. Gli adulti, quindi, non possono più partire, rimangono a casa, mentre i minori si assumono la responsabilità di essere essi stessi gli adulti di casa e tocca a loro portare il pane in famiglia.

Finché non sarà risolto questo problema e ai minori non saranno garantiti i diritti previsti sia dalla Costituzione italiana sia dalle convenzioni internazionali, assisteremo a disgrazie, a sfruttamento, a violenze e al maltrattamento dei minori. Le istituzioni che devono controllare tutto ciò che accade intorno alla categoria delle persone deboli e fragili, hanno il compito di fare luce e suggerire soluzioni per affrontare questo flusso dei fanciulli. Attraverso campagne di informazione promosse nei paesi di provenienza, ad esempio, si potrebbe aprire gli occhi tanto agli adulti quanto ai minori, avvertendoli che la fuga verso l'ignoto è pericolosa e che le notizie fornite per convincere al viaggio non sono fondate; sarebbe sufficiente anche solo sottolineare il numero dei morti annegati nel Mediterraneo. Le istituzioni hanno un ruolo molto importante per concludere accordi con i paesi interessati al fine di contrastare e bloccare i trafficanti dei minori e agevolare, assistere e aiutare chi vuole denunciare un trafficante o un malvivente anche all'estero. Ad esempio, gli scafisti, quando arrivano in Italia, si infiltrano tra i profughi e raramente vengono presi dalle forze dell'ordine. Qualche volta i profughi denunciano gli scafisti, che vengono arrestati, ma purtroppo vengono rimpatriati con un decreto di espulsione. Lo scafista, una volta tornato in patria, si prepara per un altro viaggio. E così via, all'infinito. Un minore mi ha raccontato che lo scafista con cui ha viaggiato ha compiuto 17 viaggi e, non appena giunto in Italia,

ogni volta, viene espulso e non arrestato, come è previsto dal D. Lgs. 286/98, modificato dalla L. 189/2002, riguardante il reato di favoreggiamento dell'immigrazione clandestina.

Qualche breve considerazione intorno alla sentenza n. 13719/2016

di *Alberto Virgilio*

1. La pronuncia della Cassazione

La Corte di Cassazione, in una recente pronuncia¹, ha affermato che il giudice, una volta accertata la corretta qualificazione del fatto e non dovendo provvedere ai sensi dell'art. 129 c.p.p., non ha altra alternativa che ratificare la pena concordata dalle parti, se corrisponde ai canoni legali e è congrua alla sua finalità rieducativa, ovvero respingere la richiesta, se ritiene il patteggiamento illegittimo – in quanto carente nei presupposti previsti dal codice – o la pena pattuita incongrua.

In ragione di tali argomentazioni, la Corte di Cassazione si è espressa in senso negativo nei riguardi del giudice che, in sede di patteggiamento, modifichi *motu proprio* il contenuto dell'accordo tanto con riferimento all'entità della pena, quanto alla sostituzione con una misura alternativa.

La questione sottoposta agli Ermellini scaturiva da un «cattivo governo» dei propri poteri da parte del decidente che, in luogo della pena concordata di mesi 1 di reclusione e euro 200 di multa – in continuazione *ex art.* 81 cpv c.p. con la pena già irrogata dal medesimo Tribunale con una precedente sentenza nei confronti dello stesso imputato –, applicava *ex officio*, avocando a sé un potere di rideterminazione del *quantum* proposto, non solo una pena diversa da quella originariamente pattuita, ma provvedeva altresì a sostituire la predetta pena con la misura alternativa della libertà controllata.

In senso corretto, la difesa aveva proposto impugnazione avverso la sentenza *de qua* deducendo la erronea applicazione dell'art. 444 c.p.p. e l'illegittima interferenza dell'organo giudicante, con consequenziale debordamento dai compiti valutativi connessi alla funzione svolta in sede di patteggiamento.

¹ Corte Cass., sez. III, sent. 6 aprile 2016 n. 13719.

La specifica vicenda processuale induce, pertanto, a ragionare intorno ai limiti imposti dalla normativa in materia di patteggiamento al vaglio di ammissibilità del giudice, in considerazione del ruolo (di soggetto *terzo*) ricoperto da quest'ultimo rispetto ai termini dell'accordo stabiliti dall'imputato e dal p.m.

2. La giustizia negoziata

Nel nostro sistema di giustizia, il meccanismo processuale disciplinato agli artt. 444 c.p.p. ss. si colloca tra le alternative *nel* processo².

Il patteggiamento presenta l'elemento comune tipico dei riti alternativi, che trovano giustificazione nella salvaguardia della macchina processuale dal collasso e dalla tradizionale lentezza dei procedimenti penali, in ossequio ai principi di efficienza e economia.

In particolare, per quanto concerne l'istituto analizzato, esso comporta l'esclusione della fase dibattimentale. Sotto questo profilo, risponde all'intento originario del legislatore di riservare la celebrazione del dibattimento esclusivamente a quelle situazioni processuali che, a causa della particolare complessità probatoria, richiedano un *plus* di garanzie che solo tale fase può effettivamente assicurare³. Una scelta che, sul piano operativo, consente una drastica riduzione dei tempi e dei costi del processo, nel pieno rispetto del diritto dell'imputato a essere giudicato entro un termine ragionevole⁴.

² In dottrina, in verità, vi è chi ritiene che le caratteristiche strutturali del patteggiamento potrebbero indurre a posizionarlo su una linea di confine tra le alternative *nel* processo e le alternative *al* processo, anche in considerazione del fatto che la preminente negoziazione tra le parti si forma al di fuori del contatto con il giudice. In tal senso, M. Chiavario, *Processo penale e alternative: spunti di riflessione su un «nuovo» dalle molte facce (non sempre inedite)*, in AA.VV., *Accertamento del fatto, alternative al processo, alternative nel processo*, Giuffrè, Milano 2007, p. 14. Proprio a causa della sua particolare natura, il patteggiamento potrebbe essere inteso, a nostro avviso, come una sorta di *tertium genus* rispetto alle due ipotesi di *alternative* dianzi specificate.

³ Del resto, dobbiamo considerare che il nostro sistema processuale tende sempre più a spostare il baricentro lontano dal dibattimento. Interessante appare, sotto questo profilo, a nostro avviso, il (difficile) temperamento tra i concetti di *centralità* e *residualità*, entrambi riconosciuti alla fase dibattimentale. Cfr. anche S. Lorusso, *Provvedimenti «allo stato degli atti» e processo penale di parti*, Giuffrè, Milano 1995, p. 51.

⁴ Vedi E. Amodio, *La nuova fisionomia dei riti alternativi premiali*, in AA.VV., op. ult. cit., p. 75. L'A., a tale proposito, sostiene che "la durata del processo è ormai un diritto disponibile. L'imputato ha il potere di incidere sui tempi del processo abbreviandolo o riducendolo al solo momento della determinazione della pena... Nel

Tale finalità trova cittadinanza tanto nel dettato costituzionale ai sensi dell'art. 111 comma 2, quanto, con diversa formulazione, nella Convenzione europea per la salvaguardia dei diritti dell'uomo ex art. 6 e nel Patto internazionale sui diritti civili e politici di cui all'art. 14.

Sotto il profilo processuale, il patteggiamento è un meccanismo che consente all'imputato, in presenza dei canoni legali, di usufruire di un *discount* sanzionatorio e di effetti premiali. Tuttavia, la scelta del rito comporta una «compensazione». In pratica, l'imputato, per poter beneficiare dei vantaggi dianzi descritti, dovrà rinunciare a avvalersi di strumenti difensivi comunque previsti dal codice. Appare evidente, dunque, che la manifestazione di volontà espressa dall'imputato assuma un ruolo preminente nel rito ex art. 444 c.p.p., in quanto, in linea col dettato dell'art. 111 comma 5 cost., consente di sacrificare il diritto alla prova all'altare della speditezza processuale e, in ottica difensiva, dell'interesse personale. Infatti, proseguendo con l'*iter* ordinario, la situazione processuale dell'imputato potrebbe aggravarsi ulteriormente per la sussistenza di prove schiaccianti a suo carico. Condizione che potrebbe comportare una condanna più grave.

Il patteggiamento si presenta come un negozio di natura processuale, caratterizzato dall'incontro tra la volontà dell'imputato e del p.m., manifestata in forma congiunta mediante un unico atto, ovvero in due distinti atti unilaterali scanditi temporalmente e costituiti da *richiesta* e eventuale *assenso*. L'accordo intercorso tra le parti consentirà loro di determinare la pena⁵ nella *species* e nel *quantum*, sostituendosi, in tal modo, al giudice.

momento in cui sceglie la strada del patteggiamento, l'imputato mostra di adeguarsi al principio costituzionale di ragionevolezza dei tempi processuali, rinunciando al diritto alla prova e accettando la sanzione autoimponendosi. Egli, perciò, appare meritevole di una attenuazione della pena perché questa sua condotta successiva al reato esprime l'adesione a valori costituzionali che lo rendono meritevole di un particolare trattamento sanzionatorio”.

⁵ Particolare rilievo assume la diminuzione del rito «fino a un terzo». Elemento indubbiamente elastico sotto il profilo commisurativo - a differenza di quanto accade per il giudizio abbreviato, dove l'esito sanzionatorio è rigorosamente predefinito - e, dunque, discrezionale.

“La diminuzione «fino a un terzo» costituisce il primo elemento della premialità del rito. Non si tratta di una circostanza, ma di un elemento di natura processuale distinto dal fatto, nei suoi profili soggettivi e oggettivi e in quanto tale va applicato solo dopo che la pena è stata determinata in tutte le sue componenti. Si tratta di un elemento obbligatorio del rito che consente di ricondurre la pena nei limiti fissati dal legislatore per l'accesso al rito”. Così G. Spangher, *La pratica del processo penale*, Cedam, Padova 2012, p. 41.

Per quanto concerne, poi, la valenza sul piano processuale della volontà espressa dall'imputato, la dottrina si è divisa in due filoni interpretativi⁶. La diatriba nasceva da un punto di domanda fondato sul riconoscere o meno un'implicita ammissione di responsabilità nella manifestazione di volontà dell'imputato. In concreto, l'imputato, nel momento in cui opta per il rito premiale ai sensi dell'art. 444 c.p.p., rinuncia a confutare l'accusa, esonerando, consequenzialmente, quest'ultima dall'onere della prova. Tanto premesso, a nostro avviso, l'imputato, quando sceglie di patteggiare, più che negare o affermare, non dice alcunché, limitandosi semplicemente a avvalersi di un meccanismo processuale opportunamente predisposto dal legislatore.

In realtà, la scelta del rito dovrebbe essere determinata, in linea generale, da una scrupolosa valutazione della propria posizione processuale. In tal senso, la mancanza di elementi validi a sostegno della propria innocenza potrebbe spingere l'imputato verso il concordato. Del resto, se così non fosse, difficilmente rinunciarebbe *sic et simpliciter* alle garanzie del rito ordinario. Non possiamo, però, escludere *a priori* una richiesta di patteggiamento fondata su basi meno solide rispetto a quelle prospettate in precedenza. La casistica offre diverse situazioni pratiche. Si pensi, a esempio, a un difensore non particolarmente attento alle esigenze concrete dell'imputato o, nel caso di nomina di ufficio, poco propenso a portare avanti un processo quando la soluzione più rapida potrebbe realizzarsi col patteggiamento. Tale ultima soluzione potrebbe essere ancora più credibile in presenza di un assistito non abbiente o non intenzionato a spendere. Si potrebbe considerare, infine, l'ipotesi *nobile* di chi, con quella scelta, vuole chiudere la vicenda processuale e coprire il vero colpevole.

Particolare interesse ha suscitato in dottrina e giurisprudenza la natura della sentenza con cui il giudice applica la pena richiesta dalle parti. Il legislatore, ai sensi dell'art. 445 comma 1 *bis* c.p.p., la «equipara» con timidezza a una sentenza di condanna. Tuttavia, *equiparazione* non significa necessariamente *essere*⁷. Infatti, la sentenza di patteggiamento ha una natura giuridica diversa da quella ordinaria di condanna a causa di peculiarità strutturali e genetiche differenti. Potrebbe essere inquadrata come una sentenza di condanna *sui generis*, dal momento che, oltre a irrogare una pena (ridotta), produce indubbi effetti premiali.

⁶ Sulla costante e risalente questione, vedi M. Boschi, *Sentenza di condanna atipica per l'applicazione della pena patteggiata*, in *Giustizia Penale*, 3, (1990), p. 647; F. Peroni, *La sentenza di patteggiamento*, Cedam, Padova 1999, p. 38-39; G. Brizi, *Il patteggiamento*, Giappichelli, Torino 2008, p. 19; E. M. Mancuso, *L'applicazione della pena su richiesta delle parti*, in AA.VV., *Procedura penale*, G. Spangher (a cura), III, Utet, Torino 2015, p. 127 ss.; F. Rigo, *sub art. 444 c.p.p.*, in *C.p.p. commentato*, A. Giarda-G. Spangher (a cura), II, Ipsoa, Milano 2010, p. 5595 ss.

⁷ Vedi *amplius* G. Brizi, *Il patteggiamento*, cit., p. 149.

L'atipicità della sentenza *de qua* trova giustificazione nelle particolari caratteristiche del rito del quale rappresenta l'epilogo, con la conseguenza che in essa non si riconoscono *in toto* gli elementi essenziali idonei a inquadrarla, a pieno titolo, nella categoria delle sentenze di condanna. Infatti, da queste si dissocia per la mancanza di un accertamento di responsabilità⁸.

In dottrina, vi è chi⁹ ha considerato sussistente l'accertamento di responsabilità da parte del giudice, seppure in termini di «sommarietà». Interpretazione, a nostro avviso, non condivisibile, in quanto *in re ipsa* impropria. L'accertamento giudiziale della responsabilità penale, formalmente estrinsecabile in una dichiarazione di colpevolezza, o sussiste in modo completo, consentendo al giudice di verificare se e come vi sia stato davvero un fatto di reato, oppure non sussiste. Non può concepirsi, dunque, come una forma «parziale» di accertamento. Del resto, nella sentenza di patteggiamento, l'accertamento giudiziale completo del fatto e della sua commissione è sostituito dalla ricognizione dell'accordo intervenuto tra imputato e p.m.¹⁰. In sostanza, al giudice, lo ribadiamo, non viene richiesto un giudizio di responsabilità in riferimento al reato addebitato all'imputato¹¹, ma di verificare, in senso positivo, la sussistenza della cornice giuridica necessaria alla ratifica dell'accordo, nonché il potere, in negativo, di applicare *ex officio* una sentenza di proscioglimento nel merito ai sensi dell'art. 129 c.p.p.

Non vi è dubbio, però, che le questioni sorte sul piano giuridico nell'ambito del patteggiamento siano da ricondurre alla scelta originaria del legislatore di

⁸ Sul punto, vedi G. Lozzi, *La nuova fisionomia dei riti alternativi premiali*, in AA.VV., *Accertamento del fatto, alternative al processo, alternative nel processo*, op. cit., p. 83. L'A., a tal proposito, puntualizza, *a contrario*, che “se la sentenza di condanna a una pena patteggiata potesse prescindere da un accertamento di responsabilità, l'art. 444 c.p.p. risulterebbe costituzionalmente illegittimo... in relazione all'art. 27 comma 2 cost. (che stabilisce una regola di giudizio in virtù della quale il giudice ha il dovere di considerare l'imputato non colpevole sino a quando non vi sia una condanna definitiva, intesa come accertamento definitivo di responsabilità) e in relazione all'art. 111 comma 6 cost., per cui tutti i provvedimenti giurisdizionali devono essere motivati, dal momento che motivare significa, nel caso di sentenza di condanna, esplicitare le argomentazioni utilizzate per arrivare all'affermazione della sussistenza del fatto e della responsabilità dell'imputato, con l'indicazione delle prove poste a fondamento della discussione”.

⁹ Vedi G. Spangher, *La pratica del processo penale*, cit., p. 44.

¹⁰ In giurisprudenza, vedi, in particolare, Corte Cass., sez. V, sent. 13 gennaio 2014 n. 1154.

¹¹ Cfr. F. Frigo, *sub* art. 444 c.p.p., in AA.VV., *Atti processuali penali*, G. Spangher (a cura), Ipsoa, Milano 2013, p. 2429-2430.

concepire, forte dell'esperienza anglosassone, un prodotto «semilavorato», solo tratteggiato nei contorni e, dunque, da perfezionare attraverso la prassi¹².

3. Gli epiloghi del patteggiamento

Nel patteggiamento la decisione¹³ del giudice avviene *ex actis*, in base al fascicolo delle indagini del p.m. e alla documentazione (eventuale) delle investigazioni difensive. La *semplificazione* rispetto all'*iter* ordinario consiste nell'utilizzo anomalo degli atti di indagine ai fini della decisione e nella rinuncia all'assunzione orale delle prove in dibattimento.

In siffatto *humus*, il consenso (preventivo o successivo) rappresenta, nella dinamica dell'istituto, un dato non trascurabile, in quanto comporta, consequenzialmente, la rinuncia a avvalersi degli opportuni strumenti difensivi disposti dal codice e, ai fini dell'accertamento del fatto, una limitazione del potere-dovere del giudice di verificare *se e come* il reato sia stato posto in essere. Questa forma di transazione o compensazione, necessaria per poter usufruire degli indubbi *benefit* connessi al rito, rende, però, la giurisdizione anomala e sommaria. L'effetto che ne consegue è l'abdicazione alla verità storica per una prospettiva più realistica, fondata su una *verità probabile* e costruita sul limitato grado di conoscenza¹⁴. Del resto, è dato pacifico che la verità non possa essere recepita come *corrispondenza* con la realtà storica e in senso assoluto, in quanto scaturisce da un atto umano. Verosimilmente, appare più opportuno parlare in termini di «verità processuale», che consegue all'abilità manifestata dalle parti nell'argomentare le proprie ragioni.

Una volta investito dalla richiesta formulata dalle parti, al giudice competono i seguenti poteri stabiliti dalla legge: a) se ne ricorrono gli estremi, immediato e preliminare proscioglimento dell'imputato ai sensi dell'art. 129 c.p.p.¹⁵; b) rigetto della richiesta e prosecuzione col rito ordinario; ratifica

¹² Vedi E. Amodio, op. cit., p. 72-73.

¹³ Sotto il profilo tecnico-terminologico, il concetto di «provvedimento» appare, indubbiamente, più corretto rispetto all'espressione «decisione», che costituisce un *minus* nei confronti del primo. Infatti, i provvedimenti allo stato degli atti recano in sé delle decisioni allo stato degli atti. Così S. Lorusso, op. cit., p. 56 ss.

¹⁴ Sul punto S. Lorusso, op.cit., p. 53.

¹⁵ In tema di patteggiamento e proscioglimento *ex art.* 129 c.p.p., vedi, in dottrina F. Callari, *Patteggiamento e canone decisorio dell'oltre il ragionevole dubbio: i termini di un binomio "impossibile"*, in *Diritto penale contemporaneo*, pubblicato il 31 ottobre 2012, p. 6 ss.; F. Frigo, op. cit., p. 2428 ss.; G. Brizi, op. cit., p. 106 ss.; F. Rigo, op. cit., p. 5611 ss.; A. A. Arru, *L'applicazione della pena su richiesta delle parti*,

dell'accordo e emissione della sentenza di patteggiamento. Il potere di cui al capo a) rappresenta una variazione (in forma assolutoria) rispetto allo schema trifasico tipico costituito da *domanda*, *consenso* e *ratifica/rigetto*¹⁶ e deve essere considerato una prerogativa del giudice doverosa e irrinunciabile. Trattasi di un presupposto *negativo* del rito, sottratto alla facoltà negoziale delle parti¹⁷ e che, pertanto, non scaturisce da un loro sollecito. Del resto, è lo stesso dettato dell'art. 129 comma 1 c.p.p. a conferire al giudice un potere di iniziativa ufficiosa.

Nel patteggiamento, espressamente richiamato all'art. 444 comma 2 c.p.p., l'art. 129 c.p.p. non assolve la sua naturale funzione di arrestare lo svolgimento del processo e di far cadere la qualità di imputato, ma rappresenta la formula terminativa alternativa alla condanna prevista dall'art. 445 comma 1 *bis* c.p.p. L'individuazione della norma di proscioglimento non sarebbe potuta ricadere sull'art. 530 c.p.p., in quanto applicato all'esito del dibattimento e, dunque, caratterizzato fisiologicamente proprio da quel contraddittorio per la prova che l'imputato vuole evitare nel momento in cui opta per il rito premiale ex art. 444 c.p.p.

Fuori dai casi di applicabilità della disciplina sancita dall'art. 129 c.p.p., il potere del giudice si estrinseca nelle due facce della stessa medaglia, rappresentate dal rigetto¹⁸, con ordinanza, o dalla ratifica, con sentenza, della domanda formulata dalle parti. Il potere di verifica dei termini e della legittimità del concordato ha come naturale corollario la possibilità di disattendere la volontà delle parti, imponendo il rito ordinario, nel caso in cui venga ravvisata

in *Trattato di procedura penale*, G. Spangher (diretto), vol. IV, tomo I, *I procedimenti speciali*, L. Filippi (a cura), Utet, Torino 2008, p. 24-25. In particolare, in giurisprudenza, vedi anche la celebre pronuncia della Corte Cass., Sezioni Unite, sent. 9 giugno 1995 n. 18, Cardoni, in *Cassazione Penale*, 2, (1996), p. 473, con nota di M. Vesichelli, *Prova insufficiente o incompleta e proscioglimento a norma dell'art. 129 c.p.p.*, p. 479 ss. Sullo stesso punto, cfr. anche L. Scomparin, *Il proscioglimento immediato nel sistema processuale penale*, Giappichelli, Torino 2008, p. 200 ss.; A. M. Capitta, *La declaratoria immediata delle cause di non punibilità*, Giuffrè, Milano 2010, p. 131 ss.

¹⁶ Cfr. G. Lo Vecchio, *Epiloghi decisori della richiesta di pena nel «nuovo patteggiamento»: profili e spettro dei poteri del giudice*, in *Cassazione Penale*, 6, (1994), p. 1584-1585.

¹⁷ In tal senso, vedi E. M. Mancuso, op. cit., p. 130.

¹⁸ La reiezione della richiesta di applicazione della pena rappresenta un *genus* a cui è riconducibile l'ipotesi di inammissibilità dell'istanza. In tal senso si orienta E. M. Mancuso, op. e loc. ult. cit.

una mancata corrispondenza con i principi fondamentali dell'ordinamento¹⁹.

Per quanto concerne poi la ratifica del *pactum* da parte del decidente, è legittimo interrogarsi se essa comporti una burocratica presa d'atto dei termini stabiliti nell'accordo, stante la natura negoziale del rito, oppure se sussistano margini di operatività. Dobbiamo, innanzitutto, partire da un rilievo di non poco momento. Il nostro sistema giuridico, diversamente dall'ordinamento anglosassone e, nel caso specifico, dall'istituto di riferimento del *plea bargaining*, deve necessariamente rapportarsi con il principio di legalità²⁰. Non risulterebbe coerente, dunque, ipotizzare una mera omologazione. Del resto, conferisce pregio a tale argomentazione il perimetro dell'area negoziale su cui ricadrà il vaglio autonomo del giudice. In termini pratici, all'organo decidente comperterà la verifica dell'esatta qualificazione giuridica del fatto, dell'applicazione e della comparazione delle circostanze e della congruità della pena. Il giudice, pertanto, dovrà verificare la presenza delle condizioni formali e sostanziali che consentono l'accesso al rito *de quo*²¹. La valutazione negativa di un solo elemento comporterà il rigetto dell'accordo.

In siffatto *humus*, assume pregnante rilievo proprio il concetto di *congruità* che, introdotto nel nostro sistema processuale dalla ben nota sentenza della Corte Costituzionale n. 313 del 2 luglio 1990, rappresenta un po' il centro di gravità del patteggiamento. Nel concetto di *congruità* è racchiuso il potere del giudice di verificare se sussiste proporzione (*rectius*, bilanciamento) tra offesa e sanzione. In sostanza, occorrerà pervenire a una valutazione di adeguatezza

¹⁹ Vedi Corte Cass., Sezioni Unite, sent. 25 novembre 1998 n. 3, in Cassazione Penale, 6, (1999), p. 1747, con nota di F. Peroni, *Ribadita dalle Sezioni Unite l'incompatibilità tra patteggiamento e schemi negoziali diretti al proscioglimento*.

²⁰ "Può, dunque, sostenersi che la sentenza di applicazione della pena postuli la prevalenza del potere dispositivo delle parti sul potere discrezionale del giudice, con i limiti derivanti dal principio di legalità". Così G. Brizi, op. cit., p. 115. Vedi, sulla *vexata quaestio* F. Cordero, *Procedura penale*, Giuffrè, Milano 2012, p. 1037. L'A., in particolare, sostiene con efficacia che: "gli accordi sulla pena non sono dei *plea bargaining* davanti a cui il giudice funge da notaio; né configurano negozi da omologare; siamo davanti a dei *petita*, accoglibili o no. Accertamento giurisdizionale, dunque". Cfr. anche F. Callari, op. cit., p. 1, secondo cui: "sia in ordine alla dimensione di un vaglio di pura legittimità, sia sotto il profilo pregnante del merito, è possibile constatare, senza difficoltà, che, nell'applicazione della pena su richiesta delle parti, il giudice esercita un'autentica funzione giurisdizionale e per di più si tratta di una funzione determinante, dato che, senza di essa, le parti non avrebbero alcuna possibilità di definire il giudizio, mentre è proprio questo il momento qualificante della funzione giurisdizionale".

²¹ Cfr. G. Spangher, *La pratica del processo penale*, cit., p. 44-45.

del trattamento sanzionatorio concordato rispetto all'oggettiva entità del fatto in contestazione e alla personalità dell'imputato, sulla base dei parametri di cui all'art. 133 c.p.²².

Da ultimo, va rilevato che, ai sensi dell'art. 444 comma 3 c.p.p., dietro espressa richiesta della parte, il giudice può concedere il beneficio della sospensione condizionale della pena. In tale ipotesi, però, il giudice sarà tenuto a respingere la domanda condizionata di patteggiamento qualora ritenga di non poter applicare il beneficio richiesto.

Dalla lettura del comma 3 dell'art. 444 c.p.p. si evince l'esclusione di un potere *ex officio*²³ del giudice ai fini della concessione del beneficio prescritto dall'art. 163 c.p. Come è noto, infatti, il potere dispositivo delle parti nel patteggiamento vincola il decidente che, consequenzialmente, non potrà pronunciarsi sulla sospensione condizionale della pena se questa non costituisca parte integrante della richiesta²⁴. Pertanto, al di fuori dell'ipotesi menzionata, l'intervento *motu proprio* del giudice risulterebbe illegittimo, in quanto in palese debordamento dal limite esplicitamente imposto dallo stesso art. 444 comma 3 c.p.p.

4. I limiti al sindacato del giudice nel patteggiamento

La sentenza in commento affronta il delicato tema del potere-dovere del giudice in sede di patteggiamento. La normativa in materia delinea i confini entro cui potrà spingersi l'attività cognitiva. In forza di quanto sancito dal tenore letterale del codice, il decidente, investito dall'istanza di patteggiamento formulata dalle parti, potrà ratificare ovvero rigettare la richiesta, senza alterare nella struttura il progetto originario mediante variazioni o integrazioni, se non negli aspetti del proprio *decisum* che conseguono necessariamente per legge. Ne discende che il giudice, essendo vincolato al *petitum*, una volta conclusa la verifica delle condizioni formali e sostanziali dell'accordo con esito positivo, dovrà irrogare con sentenza la pena nella specie e nella misura concordata.

Come rileva la stessa Corte di Cassazione nella sentenza in commento, il giudice, essendo terzo rispetto al negozio bilaterale posto a fondamento del procedimento di cui agli artt. 444 c.p.p. ss., dovrà decidere sulla base degli atti

²² Così si esprime G. Brizi, op. cit., p.121.

²³ Sul tema, vedi F. Frigo, *sub* art. 444 c.p.p., in AA.VV., *Atti processuali*, cit., p. 2426; G. Spangher, *La pratica del processo penale*, cit., p. 43-44.

²⁴ Sul punto, vedi G. Brizi, op. cit., p. 54. In giurisprudenza, cfr. Corte Cass., sez. VI, sent. 9 novembre 2015 n. 44775.

presenti al momento dell'accordo²⁵ e nei limiti determinati dal concordato intercorso tra le parti. In sostanza, il *pactum* rappresenta il fulcro del rito, nonché l'elemento che inciderà sull'attività di controllo del giudice che procede. In questa chiave di lettura, l'eventuale intervento *motu proprio* del giudice volto a alterare i termini originari dell'accordo costituirebbe un palese fenomeno di *extrapetizione*²⁶.

Tale lettura, però, non deve indurre a ritenere il giudice un mero "burocrate", soprattutto alla luce di due aspetti di non poco momento. Innanzitutto, sebbene la disciplina *ex art. 444 c.p.p.* postuli la prevalenza del potere dispositivo delle parti su quello discrezionale dell'organo decidente, non possiamo certo obliare sul limite posto, nel nostro sistema processuale, dal principio di legalità²⁷. In secondo luogo, se è indubbia la valenza processuale della manifestazione di volontà espressa dall'imputato e dal p.m. per l'accesso al rito, è altrettanto rilevante e essenziale la funzione del giudice ai fini dell'*efficacia* dell'accordo. Infatti, il «negozio» si perfezionerà e produrrà gli effetti premiali a esso correlati esclusivamente all'atto del vaglio di ammissibilità e alla eventuale ratifica del giudice²⁸.

È pacifico, dunque, ritenere che il giudice, sebbene si muova entro i confini tracciati dal legislatore, eserciti una funzione giurisdizionale indispensabile per suggellare il *petitum*²⁹.

In conclusione, possiamo ritenere che, in relazione ai poteri del giudice e delle parti in ambito di applicazione della pena su richiesta, sussistono inequivocabili elementi di «indisponibilità» che delimitano il campo di azione dei soggetti interessati. Tale considerazione trova, sostanzialmente, riscontro non

²⁵ Vedi F. Frigo, *op. cit.*, p. 2427. L'A. specifica che: "l'accordo sulla *factual basis* incide sull'esercizio dei poteri conferiti all'organo giurisdizionale, poiché esso erige un limite strutturale imponendo al giudice di decidere sulla domanda allo stato degli atti, fungendo anche da criterio fattuale sulla cui base il giudice opera i controlli".

²⁶ Vedi E. M. Mancuso, *op. cit.*, p. 129. L'A., infatti, puntualizza che: "l'organo giudicante non può inserire statuizioni additive rispetto a quelle contenute nel patto, modificare la qualificazione giuridica del fatto, procedere a un diverso giudizio sulle circostanze, intervenire sulla quantificazione della pena, applicare d'ufficio la disciplina della continuazione".

²⁷ Vedi G. Brizi, *op. cit.*, p. 115.

²⁸ In tal senso F. Rigo, *op. cit.*, p. 5595.

²⁹ Cfr. *amplius* F. Rigo, *op. cit.*, p. 5571-5572. Secondo l'A., il giudice non esercita una mera funzione notarile di approvazione incondizionata di quanto proposto dalle parti nella richiesta. Tuttavia, non nega che l'attribuzione alla volontà delle parti della determinazione del *quantum* della pena - attività indubbiamente di natura giurisdizionale -, sottragga al giudice l'esercizio di compiti costituzionalmente a lui riservati.

solo nel codice, ma, in particolare, nell'orientamento della giurisprudenza³⁰, incentrato su un rigoroso approccio a una materia che, come già abbiamo avuto modo di precisare, nasce come un prodotto legislativo *in fieri* e, dunque, difficile da delineare in tutti i suoi profili giuridici.

³⁰ In giurisprudenza, cfr. *ex multis*, Corte Cass., sez. V, sent. 18 marzo 2011 n. 15079; Corte Cass., sez. IV, sent. 31 gennaio 2013 n. 18669; Corte Cass., sez. III, sent. 9 ottobre 2013 n. 44445; Corte Cass., sez. V, sent. 13 gennaio 2014 n. 1154, cit.; Corte Cass., sez. II, sent. 24 giugno 2015 n. 38713; Corte Cass., sez. VI, sent. 9 novembre 2015 n. 44775, cit.

Orientamenti giurisprudenziali sui requisiti di ammissibilità del ricorso per Cassazione

di *Valeria Verde*

1. La funzione della Corte di Cassazione

Sulla scia della tradizione francese, il sistema processuale italiano, dopo l'unificazione nazionale, fu improntato al principio del doppio grado di giurisdizione, prevedendo il ricorso per Cassazione quale impugnazione finalizzata non all'esame completo della controversia, ma a un riesame *in iure* della sentenza impugnata, articolato attenendosi ai motivi predeterminati dalla legge; era escluso il controllo della Cassazione sul fatto, essendo limitato al solo vizio di "omissione della motivazione" (art. 512 n.2). I caratteri fondamentali del giudizio di Cassazione previsto nel codice del 1865 furono trasfusi nel codice del 1940, pur se il rimedio fu collocato tra i mezzi di impugnazione ordinaria. In ogni caso, il sindacato della Cassazione era limitato al giudizio di diritto, escludendo il giudizio sul fatto¹. «A proposito del limitato controllo ammesso nel giudizio di fatto, il codice del 1940 – col motivo di ricorso di cui all'art. 360, n. 5 – è venuto ad assecondare la prassi giurisprudenziale formatasi nell'applicazione del primo codice unitario... che aveva espanso notevolmente il concetto di mancanza della motivazione fino a includervi il caso della motivazione in fatto apparente, illogica, incompleta, difettosa o non esauriente. E infatti, già sotto la vigenza del primo codice unitario, la giurisprudenza aveva finito con l'ammettere una forma, sia pure indiretta, di sindacato della Corte di Cassazione sulla ricostruzione del fatto; cosicché il vizio di omissione della motivazione previsto dall'art. 517, n. 2 cod. proc. civ. 1865 da "mancanza della motivazione, quale voleva originariamente essere, si era andato trasformando, nella pratica giurisprudenziale, in "presenza di motivazione difettosa". Il codificatore del 1940 ha inteso dare parziale riconoscimen-

¹ Così L. Lombardo, *Il sindacato di legittimità della Corte di Cassazione*, Torino, (2015), 23 ss.

to normativo a tale prassi giurisprudenziale e, anche sotto l'influenza della giurisprudenza francese..., ha attribuito esplicitamente alla Corte suprema la possibilità di sindacare il vizio di «omesso esame di un fatto decisivo per il giudizio oggetto di discussione tra le parti» (questa era la formula originaria del n. 5 dell'art. 360, precedente la novella del 1950). È stato così consentito alla Corte un limitato controllo della giustificazione del giudizio di fatto; un controllo limitato alla *completezza* della motivazione relativa alla ricostruzione delle vicende empiriche oggetto della causa, con l'esclusione però della possibilità per la Corte di entrare nel merito del giudizio... Si tratta di un assetto normativo dal quale traspare il "modello puro" di Cassazione elaborato dal Calamandrei, che vede nella Corte suprema un organo giudiziario cui è attribuita una funzione affatto diversa da quella di ogni altro giudice, che si riassume nel concetto di "nomofilachia", intesa come "difesa del diritto obiettivo", e come "regolazione dell'interpretazione giudiziaria del diritto"; un modello che, sul piano ordinamentale, risulta positivamente nella disposizione dell'art. 65 del coevo ordinamento giudiziario....»².

Quindi, durante il periodo fascista, si arrivò al principio secondo cui la Corte di Cassazione è un organo che deve controllare «l'esatta osservanza e l'uniforme interpretazione della legge, l'unità del diritto oggettivo nazionale, il rispetto dei limiti delle diverse giurisdizioni e regola conflitti di competenza e di attribuzione, adempiendo agli altri compiti conferitigli dalla legge» (così recita l'art. 65 dell'ordinamento giudiziario). Il sistema ha retto perché la Corte di Cassazione ha avuto una funzione che consentiva di stabilire una sorta di ponte tra il diritto e il fatto costituito dal controllo della motivazione. La formulazione attuale del n. 5 dell'art. 360 c.p.c. riprende quella del codice del 1940 (entrato in vigore nel 1942). Quando all'epoca ci fu la versione della citata norma, che è stata poi ripresa nel 2012, sorse un problema perché ci si chiedeva se la motivazione si potesse controllare. Come è stato prima riferito, si era reduci da un'esperienza precedente al codice del 1940 che aveva ammesso il controllo della motivazione da parte della Corte di Cassazione. Sotto il codice del 1940, la giurisprudenza iniziò ad affermare che la motivazione poteva essere controllata, travasando il motivo di doglianza in quello che è il n. 4 dell'art. 360 c.p.c., cioè in un vizio del procedimento. Per tale via, tra il 1942 e il 1948, la giurisprudenza della Corte di Cassazione esercitò un controllo della motivazione ben maggiore rispetto a quello praticato quando è stato riformato il n. 5 dell'art. 360 c.p.c., ammettendo il controllo quando la motivazione fosse omessa, insufficiente o contraddittoria; in altri termini, esaminando la giurisprudenza formatasi in quegli anni, è evidente che, nonostante

² L. Lombardo, cit., 31-32.

l'esistenza di una norma che escludeva il controllo sulla motivazione, la giurisprudenza della Corte di Cassazione aveva enormemente ampliato tale controllo utilizzando il n. 4 dell'art. 360 c.p.c. Di conseguenza, quando fu modificata la disposizione ammettendo il controllo sulla motivazione, lo si fece paradossalmente per limitare la prassi della Cassazione; al contrario di ciò che sta avvenendo oggi in cui la disposizione rappresenta un limite e un impedimento al controllo sul fatto³. L'art. 360, comma 1, n. 5, c.p.c. fa riferimento al fatto decisivo della controversia che sia stato oggetto di contraddittorio tra le parti⁴. La norma va posta in relazione all'art. 111, comma 6, Cost. che stabilisce che i provvedimenti dell'Autorità giurisdizionale devono essere motivati. Si potrebbe allora affermare che se c'è una norma della Costituzione secondo cui è necessario che i provvedimenti giurisdizionali siano motivati non è possibile escludere il sindacato sulla motivazione. La giurisprudenza si è posta il problema. Con la sentenza n. 8054 del 7 aprile 2014, le Sezioni Unite della Corte di Cassazione si sono poste due problemi che bisogna analizzare. C'è una norma di tipo transitorio della riforma del 2012 (art. 54, comma 3 bis della l. 7 agosto 2012, n. 134) che stabilisce che le norme del codice di rito modificate non riguardano il processo tributario; di conseguenza, la disposizione è stata interpretata nel senso che, in relazione al processo tributario, si può fare un ricorso per Cassazione ai sensi dell'art. 360, comma 1, n. 5 c.p.c. vecchia versione, cioè «per omessa, insufficiente o contraddittoria motivazione circa un punto decisivo della controversia, prospettato dalle parti o rilevabile di uf-

³ Per un discorso più ampio, si rinvia a G. Verde, *Diritto di difesa e nuova disciplina delle impugnazioni*, in www.judicium.it.

⁴ Sul nuovo testo dell'art. 360 n. 5) c.p.c. si vedano, senza pretesa di completezza, M. Bove, *Ancora sul controllo della motivazione in Cassazione*, in *Giusto proc.civ.*, (2012), 431 ss.; B. Caponi, *La modifica dell'art. 360, 1° comma n. 5 c.p.c.*, www.judicium.it (pubbl. 11 novembre 2012, ult. acc. 5 aprile 2018); B. Caponi, *L'omesso esame del n. 5 dell'art. 360 c.p.c. secondo la Corte di Cassazione*, www.judicium.it (pubbl. 22 ottobre 2015, ult. acc. 5 aprile 2018); L.P. Comoglio, *Requiem per il processo giusto*, in *Nuova giur. Civ.*, (2013), 29 ss.; C. Consolo, *Nuovi ed indesiderabili esercizi normativi sul processo civile: le impugnazioni a rischio di «svaporamento»*, in *Corr. Giur.*, (2012), 1133 ss.; A. Didone, *Ancora sul vizio di motivazione dopo la modifica dell'art. 360, n. 5 c.p.c. e sul tassello mancante del modello di Toulmin*, in *Giusto proc. civ.*, (2013), 631 ss.; G. Impagnatiello, *Pessime nuove in tema di appello e ricorso in Cassazione*, in *Giusto proc. civ.*, (2012), 758 ss.; I. Pagni, *Gli spazi per le impugnazioni dopo la riforma estiva*, in *Foro It.*, (2012), V, 299 ss.; G.F. Ricci, *Il giudizio civile di Cassazione*, Torino, (2013), 156 ss.; S. Rusciano, *Nomofilachia e ricorso per Cassazione*, Torino, (2012), 29 ss.; B. Sassani, *Riflessioni sulla motivazione della sentenza e sulla sua (in)controllabilità in Cassazione*, in *Corr. Giur.*, (2013), 849 ss.

ficio». Orbene, nella predetta sentenza, che nasce da una controversia di carattere tributario, la Corte di Cassazione arriva a una conclusione diversa, affermando che l'interpretazione costituzionalmente orientata di quella disposizione non può non estendersi anche all'art. 360, comma 1, n. 5 c.p.c.; la norma può riguardare tutte le altre norme del processo che sono state cambiate, ma non il n. 5 dell'art. 360 c.p.c.⁵ Secondo la S.C., opinare diversamente significherebbe creare una sorta di "giudizio per Cassazione speciale" per le controversie tributarie, là dove il legislatore ha ritenuto di normalizzare anche la materia tributaria attribuendole un processo in Cassazione uguale alle altre controversie; la ragione di fondo di tale decisione risiede nel fatto che, diversamente, ci sarebbe stata una disparità di trattamento tra le controversie tributarie e le altre controversie del tutto priva di giustificazione. In effetti la previsione normativa ha creato un ingiustificato privilegio all'Amministrazione finanziaria, in quanto il legislatore, non nutrendo evidentemente molta fiducia nell'operato delle Commissioni tributarie, aveva ampliato il controllo della Corte di Cassazione anche sulle decisioni delle Commissioni tributarie. È evidente che una norma di legge non si può fondare su un sospetto e, perciò, la Cassazione, di ciò consapevole, si è resa conto che, se non avesse interpretato così la disposizione, avrebbe corso il rischio che venisse sottoposta la questione alla Corte costituzionale per far sindacare se una differenza di questo genere fosse o meno compatibile con la Carta fondamentale.

Occorre esaminare l'altro problema affrontato dalla Cassazione nella citata

⁵ Nella motivazione della sentenza delle SU, n. 8054/2014, si legge che «Pervenire a conclusioni diverse, ammettendo che l'eccezione prevista dal comma 3-bis del surrichiamato art. 54 riguardi anche la novellata norma di cui all'articolo 360 c.p.c., n. 5, significherebbe prevedere in buon sostanza l'esistenza di un giudizio per Cassazione "speciale" in materia tributaria: ne conseguirebbe un inammissibile ampliamento, per via interpretativa, della specialità della giurisdizione tributaria, che, invece, il legislatore del 1992 ha voluto si arrestasse sulle soglie della Corte di Cassazione, eletta a simbolo di garanzia dell'unità del sistema di tutela giurisdizionale dei diritti del cittadino. Mediante il ricordato rinvio alle norme del codice di rito disposto dal Decreto Legislativo n. 546 del 1992, articolo 62 la giustizia tributaria riduce lo spessore della propria specialità e si colloca, sia pur al livello di ultima istanza, nel più generale e complesso sistema di giustizia funzionale all'affermazione e alla tutela dei diritti del cittadino che costituisce l'orizzonte costituzionale dell'ordinamento giuridico italiano. Sicché leggere la riforma del Decreto del Presidente della Repubblica n. 636 del 1972 realizzata dal Decreto Legislativo n. 546 del 1992 come ispirata ad un criterio di riduzione dello spessore della specialità del processo tributario in seno all'ordinamento giurisdizionale (in particolare con riferimento all'impugnabilità per Cassazione in via ordinaria delle sentenze dei giudici tributari), significa dare di quella riforma una interpretazione costituzionalmente orientata».

sentenza. Nel momento in cui la sentenza stabilisce l'estensione al contenzioso tributario della nuova disposizione, si è posto il problema del significato da attribuire alla previsione contenuta nel n. 5 dell'art. 360, comma 1, c.p.c. È possibile escludere radicalmente il controllo del n. 5 dell'art. 360, laddove l'art. 111, comma 6, Cost. stabilisce che tutti i provvedimenti giurisdizionali devono essere motivati? Si è così elaborata la teoria del “minimo costituzionale” per ciò che riguarda la motivazione dei provvedimenti giurisdizionali⁶ ed è stato enunciato il seguente principio di diritto: «a) La riformulazione dell'art. 360 c.p.c., n. 5) disposta con il Decreto Legge 22 giugno 2012, n. 83, articolo 54, convertito con modificazioni dalla L. 7 agosto 2012, n. 134, secondo cui è deducibile esclusivamente l'omesso esame circa un fatto decisivo per il giudizio che è stato oggetto di discussione tra le parti, deve essere interpretata, alla luce dei canoni ermeneutici dettati dall'articolo 12 preleggi, come riduzione al minimo costituzionale del sindacato sulla motivazione in sede di giudizio di legittimità, per cui l'anomalia motivazionale denunciabile in sede di legittimità è solo quella che si tramuta in violazione di legge costituzionalmente rilevante e attiene all'esistenza della motivazione in sé, come risulta dal testo della sentenza e prescindendo dal confronto con le risultanze processuali, e si esaurisce, con esclusione di alcuna rilevanza del difetto di “sufficienza”, nella mancanza assoluta di motivi sotto l'aspetto materiale e grafico”, nella “motivazione apparente”, nel “contrasto irriducibile fra affermazioni inconciliabili”, nella “motivazione perplessa ed obiettivamente incomprensibile”». Solo in tali ipotesi è oggi possibile il controllo sulla motivazione.

2. Ammissibilità, improcedibilità e merito

Bisogna partire dal significato di ammissibilità. Tradizionalmente la nozione di ammissibilità (così come di procedibilità) si sostanziava nel rispetto delle disposizioni di legge che stabiliscono i requisiti che deve avere l'atto affinché possa trovare ingresso nel processo ed essere valutato dal giudice. Quindi i concetti di ammissibilità e procedibilità riguardavano l'esistenza dei requisiti affinché l'atto processuale potesse essere preso in esame dal giudice; invece il merito riguardava la valutazione dell'atto affinché si stabilisse se la

⁶ Va ricordato che la sentenza delle SU n. 8053 del 7 aprile 2014 costituisce la *leading case* nel riconoscere ridotto al “minimo costituzionale” il sindacato sulla motivazione, pubblicata su *Corriere giur.*, (2014), 1241, n. C. Glendi; *Giur. it.*, (2014), 1901, n. A. Turchi; *Guida al dir.*, (2014), fasc. 25, 14, n. G. Finocchiaro; *Bollettino trib.*, (2014), 1646, n. M. Russo.

richiesta formulata potesse essere accolta o meno. Queste vecchie concezioni ormai non sono più attuali. Il legislatore del 2009 ha introdotto nel codice di rito l'art. 360-*bis* c.p.c. il quale sancisce che «il ricorso è inammissibile: 1) quando il provvedimento impugnato ha deciso le questioni di diritto in modo conforme alla giurisprudenza della Corte e l'esame dei motivi non offre elementi per confermare o mutare l'orientamento della stessa; 2) quando è manifestamente infondata la censura relativa alla violazione dei principi regolatori del giusto processo». Leggendo questa norma, si pone il dubbio se la sentenza di cui all'art.360-*bis* c.p.c. sia di inammissibilità o di infondatezza. Le Sezioni Unite nel 2010⁷ hanno affermato che queste qualificazioni non competono al legislatore, ma al giudice e, quindi, l'esame è sul merito e non sull'ammissibilità; di conseguenza, la decisione sull'art. 360-*bis* c.p.c. è una decisione sul merito e non sull'ammissibilità. Il problema non è solo terminologico, ma di sostanza, essendo profondamente differenti le conseguenze discendenti dalla pronuncia di inammissibilità e dalla pronuncia di merito. Le questioni che riguardano la inammissibilità o l'improcedibilità sono questioni che vanno risolte sulla base della situazione esistente al momento in cui viene compiuto l'atto, mentre per le questioni di merito la decisione va adottata sulla base della situazione esistente al momento della decisione. Per cui mentre per le questioni di ammissibilità o di procedibilità vale strettamente il criterio "tempus regit actum", applicandosi la norma che esiste o la situazione giuridica che esiste nel momento in cui l'atto è compiuto, per quanto riguarda la questione di merito bisogna tenere conto della situazione giuridica e delle norme esistenti al momento della decisione. In tale ultimo caso, la regola di giudizio è spostata al momento della decisione con la conseguenza che, se nel frattempo cambia la legge, il giudice dovrà adottare la sua decisione sulla base della nuova legge; invece se l'atto è stato posto in essere nel mancato rispetto di una norma esistente al momento del suo compimento, la nuova legge non vale a sanare il vizio, a meno che non vi sia una disposizione che retroattivamente la sani.

La prima conseguenza è questa: stabilire che è questione di ammissibilità o di merito significa stabilire se il criterio di giudizio deve essere riportato al momento in cui viene compiuto l'atto o al momento in cui viene emessa la decisione. C'è un'altra conseguenza: l'art. 334, comma 2, c.p.c. stabilisce che «in tal caso, se l'impugnazione principale è dichiarata inammissibile, l'impu-

⁷ Cass., ord., Sezioni Unite, 6.9.2010, n. 19051, in Foro it., (2010), I, 3333, n. G. Scarselli; in Nuova giur. civ., (2011), I, 167, n. P. Carnevale; in Giur. it., (2011), 885, n. A. Carratta; in Giusto processo civ., (2010), 1131, n. F.P. Luiso; in Giust. civ., (2011), I, 403, n. F. Terrusi; in Giust. civ., (2011), I, 123.

gnazione incidentale perde efficacia». Ora, se si ritiene che la pronuncia resa ai sensi dell'art. 360-*bis* c.p.c. sia una decisione di merito, non si applica l'art. 334, comma 2, c.p.c.; se invece si ritiene che sia una pronuncia di inammissibilità, si applica il comma 2 dell'art. 334 c.p.c. Dopo la sentenza del 2010, è iniziato a emergere un orientamento ondivago della Cassazione sulla qualificazione della sentenza resa ai sensi dell'art. 360-*bis* c.p.c.: vi sono sentenze che l'hanno qualificata come decisione di rito e altre come decisione di merito. Si è così avvertito il bisogno di rinviare nuovamente la questione alle Sezioni Unite (con ordinanza n. 15513 del 25 luglio 2016). Con sentenza n. 7155/2017⁸, le Sezioni Unite hanno affermato che nel 2010 è stata resa una pronuncia di carattere sostanziale, ma la Cassazione non si è attenuta alla forma e alle parole del legislatore, che comunque non possono essere trascurate. L'attuale concezione di inammissibilità è diversa: «infatti non è più ormai condivisibile l'idea secondo la quale l'inammissibilità del ricorso potrebbe sussistere solo in presenza di difetti attinenti alla struttura formale del ricorso medesimo o alle modalità in cui il suo contenuto è espresso, restando estranea alla figura dell'inammissibilità ogni valutazione che attinga il merito. Al contrario, il legislatore ha fatto mostra di utilizzare a più riprese la categoria dell'inammissibilità, per facilitare una decisione in limine litis, anche in presenza di ragioni di merito che risultino agevolmente percepibili e siano perciò suscettibili di un più snello iter motivazionale: si pensi all'art. 348-*bis* c.p.c., dettato per il giudizio d'appello, pur nell'evidente differenza che quell'ipotesi d'inammissibilità presenta rispetto a quella qui in esame..., ma si pensi anche all'art. 606 c.p.p. in materia d'inammissibilità del ricorso per Cassazione in campo penale». Tra i requisiti di ammissibilità del ricorso vi deve essere anche quello che non deve essere proposto avverso una sentenza conforme all'orientamento della Corte di Cassazione oppure che la censura sia manifestamente infondata in relazione ai principi regolatori del giusto processo. Questi sono considerati i requisiti di ammissibilità del ricorso (c.d. meritevolezza). La stessa sentenza afferma anche che, se sopravvenisse una disposizione di legge o un cambiamento della giurisprudenza che rende ammissibile il ricorso, il ricorso non deve essere rigettato (o dichiarato inammissibile) benché all'epoca della sua proposizione fosse inammissibile; «il fatto, cioè, che la struttura della disposizione in esame imponga di valutare l'esistenza della eventuale ragione d'ammissibilità del ricorso al tempo della decisione non implica, di per sé, che non d'inammissibilità bensì d'infondatezza debba parlarsi, ma significa solo che possono darsi casi di ammissibilità sopravvenuta, dei quali la corte dovrà evidentemente tener conto nella sua decisione». In al-

⁸ Cass., SU, 21 marzo 2017, n. 7155.

tri termini, le Sezioni Unite hanno affermato che il concetto di inammissibilità di cui all'art. 360-*bis* c.p.c. è particolare perché i requisiti per valutare se un ricorso sia inammissibile o meno devono sussistere al momento della decisione e non al momento della proposizione del ricorso. Resta l'unica conseguenza che è quella sull'art. 334, comma 2, c.p.c. Allora è possibile concludere che la sentenza di cui all'art. 360-*bis* è una pronuncia di inammissibilità a metà strada: si tratta di inammissibilità per quanto riguarda l'art. 334, comma 2, c.p.c. ma è sostanzialmente equiparabile al merito per quanto riguarda il criterio di valutazione in quanto, ad avviso della Cassazione, il criterio di valutazione è quello del momento in cui viene emanata la decisione e non quello della proposizione del ricorso o in cui viene compiuto l'atto.

3. Il difensore

Sempre pensando all'ammissibilità del ricorso, non vi sono problemi particolari in relazione alla procura alle liti. In passato (anni '90) sorsero problemi per quanto riguarda le procure rilasciate su foglio a parte allegate al ricorso; di fronte alle decisioni di inammissibilità del ricorso, si osservò che non si poteva addossare questa responsabilità agli avvocati. Fu necessario l'intervento del legislatore per rendere ammissibili questi ricorsi ove la procura fosse posta su un foglio a parte, purché spillato al ricorso. Infatti il problema è stato risolto con la novellazione dell'art. 83 c.p.c., in virtù della l. 27 maggio 1997, n. 141, con l'aggiunta al comma 3 della predetta norma della seguente precisazione: «la procura si considera apposta in calce anche se rilasciata su foglio separato che sia però materialmente congiunto all'atto cui si riferisce». In ogni caso, la procura alle liti non può essere rilasciata successivamente, ma deve essere o anteriore o contestuale alla proposizione del ricorso e non può essere rilasciata a margine o in calce ad atti diversi dal ricorso⁹.

4. I provvedimenti impugnabili

I provvedimenti ricorribili in Cassazione sono le sentenze di appello o emesse in unico grado. Deve essere ricordata la questione relativa alla sentenza in senso sostanziale, perché, sin dall'inizio, si è detto che la garanzia dell'art. 111, comma 7, Cost. non riguardava il provvedimento formale sentenza, ma il provvedimento sostanziale sentenza, osservando in proposito che, se

⁹ Cass., 24 gennaio 2012, n. 929

fosse stata concessa al legislatore la possibilità di chiamare ordinanza o decreto ciò che nella sostanza è sentenza, lo stesso avrebbe avuto la possibilità di eludere la garanzia del controllo in Cassazione dei provvedimenti che hanno il contenuto di sentenza¹⁰. La parola “sentenza” usata nell’art. 111, comma 7, Cost. sta ad indicare il provvedimento decisorio e per tale si deve intendere quello che incide su diritti soggettivi in maniera definitiva. Il provvedimento deve avere due requisiti: impingere nelle situazioni sostanziali di soggetti ed essere suscettibile di passare in giudicato, cioè una volta decorsi i termini diventare stabile e incontrovertibile¹¹. Quando ci sono questi due requisiti, anche se il legislatore ha chiamato il provvedimento ordinanza o decreto, può essere esperito il rimedio del ricorso straordinario per Cassazione.

Questa questione è diversa da quella in cui il giudice ha sbagliato, adottando un provvedimento diverso da quello previsto dalla legge (ad es., il giudice emette un’ordinanza al posto della sentenza). Il caso che ha dato luogo a maggiore giurisprudenza è quello dell’art. 789 c.p.c. L’art. 789 c.p.c. stabilisce che «Il giudice istruttore predispone un progetto di divisione che deposita in cancelleria e fissa con decreto l’udienza di discussione del progetto, ordinando la comparizione dei dividendi e dei creditori intervenuti. Il decreto è comunicato alle parti. Se non sorgono contestazioni, il giudice istruttore, con ordinanza non impugnabile, dichiara esecutivo il progetto, altrimenti provvede a norma dell’articolo 187. In ogni caso il giudice istruttore dà con ordinanza le disposizioni necessarie per l’estrazione a sorte dei lotti»; il terzo comma dell’art. 789 c.p.c. stabilisce che, se c’è il progetto di divisione e non ci sono contestazioni, il giudice chiude il processo con ordinanza. Spesso capita che il giudice adotti il provvedimento dell’ordinanza anche in presenza di contestazioni o ritiene che non ci siano. Qual è il rimedio che si può adoperare in questi casi? La giurisprudenza ha ritenuto che il provvedimento del giudice sia abnorme e nasca da un errore del giudice e non del legislatore¹². La Cassazio-

¹⁰ Sull’argomento si rinvia all’opera di R. Tiscini, *Il ricorso straordinario in Cassazione*, Torino, (2005).

¹¹ Per sentenza deve intendersi ogni provvedimento «che abbia la duplice, concorrente, caratteristica della decisorietà, intesa come idoneità a produrre con efficacia di giudicato effetti di diritto sostanziale, e della definitività, quale capacità di incidere stabilmente, senza che sia possibile la revoca o la modifica o l’esperimento di altri rimedi giurisdizionali, sui diritti soggettivi delle parti», così A. Proto Pisani, *Lezioni di diritto processuale civile*, Napoli, (2006), 512.

¹² Secondo Cass. civ., SU, 02-10-2012, n. 16727 «in tema di scioglimento di comunioni, l’ordinanza con cui il giudice istruttore, ai sensi dell’art. 789, 3° comma, c.p.c., dichiara esecutivo il progetto di divisione, pur in presenza di contestazioni, ha natura di sentenza ed è quindi impugnabile con l’appello; è tuttavia, ammissibile il

ne ha ritenuto che in questo caso il rimedio non sia il ricorso per Cassazione; anche se è stata adottata un'ordinanza, la stessa è da ritenere quale sentenza e l'errore del giudice non può ricadere sulle parti e non deve alterare le tutele consentite ai soggetti, con la conseguenza che potrà essere impugnata con l'appello.

Altra questione riguarda un problema molto rilevante. Si è consapevoli del fatto che il legislatore sta cercando di ridurre il contenzioso. In questa prospettiva si deve leggere la recente riforma dell'appello. A seguito di tale riforma il giudice ha la possibilità di decidere immediatamente se l'appello è manifestamente infondato e la decisione è adottata con ordinanza. Sorge il problema se questa ordinanza possa essere impugnata in Cassazione. Gli artt. 348-*bis* e 348-*ter* c.p.c. stabiliscono che, emessa l'ordinanza di inammissibilità, si può proporre ricorso per Cassazione avverso la sentenza del primo giudice; quindi l'alternativa è o consentire l'impugnazione dell'ordinanza oppure far confluire nel ricorso per Cassazione contro la sentenza del primo giudice anche doglianze che possono riguardare l'ordinanza emessa dal giudice di appello. Il legislatore ha predisposto questo sistema evidentemente per una semplificazione e per una riduzione dei tempi occorrenti per la definizione delle controversie civili; in questa prospettiva, il legislatore ha ritenuto che il giudice, nel momento in cui rigetta l'appello ritenendolo manifestamente infondato, ha voluto chiudere la fase di giudizio; viene così soppresso sostanzialmente un grado di giudizio o, comunque, ridotto a una forma embrionale per dare la possibilità alla parte di proporre ricorso per Cassazione; se ci sono delle questioni da fare si faranno in Cassazione e tutte le altre questioni finiscono col non avere rilievo. Residua un dubbio che contrasta con tale conclusione e che riguarda la condanna alle spese. La condanna alle spese è un provvedimento che incide su diritti soggettivi che, se non viene impugnato, passa in giudicato. Su questo punto si potrebbe affermare che l'unica possibilità per una impugnazione autonoma del provvedimento del giudice di appello riguarda il capo relativo alla condanna alle spese; per il resto tutte le altre questioni dovrebbero essere assorbite dal ricorso per Cassazione avverso la sentenza del primo giudice. In giurisprudenza si è aperto un dibattito tra coloro che erano a favore della impugnabilità dell'ordinanza del giudice di appello¹³ e coloro che invece erano contrari e che ritenevano che non fosse possibile il ricorso im-

ricorso straordinario per Cassazione, ai sensi dell'art. 111 cost., avverso detto provvedimento, in quanto proposto dalla parte facendo ragionevole affidamento sul consolidato orientamento del giudice della nomofilachia all'epoca della sua formulazione».

¹³ Cass., (ord.), 27.3.2014, n. 7273, in Foro it., (2014), I, 1412, n. G. Scarselli e G. Costantino.

mediato avverso la decisione del giudice di appello¹⁴. L'ultima decisione delle Sezioni Unite della S.C. è la n. 1914 del 2 febbraio 2016 ove vengono individuati i casi in cui avverso l'ordinanza di inammissibilità ex art. 348-ter c.p.c. è ammissibile il ricorso immediato ai sensi dell'art. 111, comma 7, Cost. Si può impugnare immediatamente l'ordinanza per problemi processuali in determinati casi, tra i quali vi sono quelli di seguito ricordati: a) l'ordinanza di appello deve essere pronunciata all'udienza di cui all'art. 350 c.p.c. e prima di procedere alla trattazione; se l'ordinanza viene emessa successivamente a questo momento, secondo la Corte di Cassazione questo costituisce un motivo autonomo di nullità dell'ordinanza; b) altro motivo autonomo di nullità si realizza se l'ordinanza viene emessa senza che siano state sentite le parti; c) vi sono poi dei casi in cui al processo deve partecipare il pubblico ministero; in questi casi, secondo quanto previsto dall'art. 348-bis c.p.c., non è possibile emanare l'ordinanza ai sensi dell'art. 348-ter c.p.c. e, se venisse emanata, sarebbe questo un motivo autonomo di nullità da far valere contro l'ordinanza; d) sempre l'art. 348-bis c.p.c. stabilisce che l'ordinanza non può essere emanata quando il processo si sia svolto in primo grado seguendo il rito sommario di cognizione; se venisse emessa in appello l'ordinanza di cui all'art. 348-ter si realizzerebbe un vizio autonomo da far valere con il ricorso per Cassazione; e) se viene proposto appello incidentale e la manifesta infondatezza riguarda solo l'appello principale ma non l'appello incidentale, l'art. 348-ter c.p.c. impedisce l'emanazione dell'ordinanza, potendosi adottare l'ordinanza di inammissibilità a condizione che ricorrano, per entrambe le impugnazioni, i presupposti di cui al primo comma dell'art. 348-bis c.p.c.; f) l'ordinanza non può essere pronunciata nei casi in cui deve essere dichiarata l'inammissibilità o l'improcedibilità dell'appello; di conseguenza, in tali casi se l'appello è inammissibile o improcedibile non può essere emessa l'ordinanza anticipatoria, ma la dichiarazione deve essere adottata con un provvedimento che ha la forma della sentenza. Nelle predette situazioni l'adozione dell'ordinanza di inammissibilità rende il provvedimento nullo sì da essere consentita l'impugnazione con il ricorso per Cassazione. Il principio di diritto della citata sentenza n. 1914/2016 è il seguente «Avverso l'ordinanza pronunciata dal giudice d'appello ai sensi dell'art. 348 ter c.p.c. è sempre ammissibile il ricorso straordinario per Cassazione ai sensi dell'art. 111 comma 7 Cost. limitatamente ai vizi propri della medesima costituenti violazioni della legge processuale che risultino compatibili con la logica (e la struttura) del giudizio sotteso all'ordinanza in questione, dovendo in particolare escludersi tale compatibilità in relazione

¹⁴ Cass., (ord.), 17 aprile 2014, n. 8940, in Foro it., (2014), I, 1412, n. G. Scarselli e G. Costantino.

alla denuncia di omessa pronuncia su di un motivo di appello, attesa la natura “complessiva” del giudizio prognostico, necessariamente esteso a tutte le impugnazioni relativa alla medesima sentenza nonché a tutti i motivi di ciascuna impugnazione, e potendo, in relazione al silenzio serbato in sentenza su di un motivo di censura, eventualmente porsi (nei termini e nei limiti in cui possa rilevare sul piano impugnatorio) soltanto un problema di motivazione». Quindi il ricorso per Cassazione ai sensi dell’art. 111, comma 7, Cost. è possibile solo per far valere vizi di carattere processuale. La sentenza può apparire contraddittoria perché c’è un principio della Suprema Corte secondo cui in tanto è possibile far valere un vizio processuale in quanto da questo vizio si ricavi un vantaggio; in altri termini, secondo la Cassazione la denuncia del vizio processuale fine a se stessa non merita considerazione. Di fronte alle ipotesi sopra indicate, in cui è possibile proporre un ricorso per Cassazione avverso un’ordinanza emessa ai sensi dell’art. 348-ter c.p.c., può sorgere il problema del vantaggio concreto che la parte potrebbe ricavare dall’annullamento dell’ordinanza. Se si ottenesse l’annullamento dell’ordinanza, l’unico vantaggio che si ricaverebbe sarebbe rappresentato dalla possibilità di proseguire il processo dinanzi al giudice che ha emesso l’ordinanza, così assicurando il doppio grado del giudizio. Va però osservato che nel nostro sistema la Costituzione non prevede il doppio grado di giurisdizione di merito, assicurando solo il ricorso per Cassazione come garanzia ineliminabile. Si potrebbe, quindi, giungere alla conclusione che probabilmente in questo caso il legislatore ha previsto una situazione in cui si salta un grado di giudizio.

Altro caso che riguarda il provvedimento impugnabile è quello della sentenza che viene emessa dalla corte di appello su una decisione non definitiva emessa dal giudice di primo grado. Vi è una decisione non definitiva resa dal giudice di primo grado; si ha la possibilità di fare riserva di impugnazione o impugnazione immediata; se viene proposta impugnazione immediata il giudice di appello ha la possibilità di emettere tre tipi di pronunce: una decisione di rigetto, una decisione di accoglimento o una decisione di carattere processuale (inammissibilità, improcedibilità, ecc.). Che succede in questi casi? Qual è il regime applicabile? È possibile il ricorso per Cassazione? Il problema è nato perché è stata modificato l’art. 360, comma 3, c.p.c. nel quale si stabilisce che «Non sono immediatamente impugnabili con ricorso per Cassazione le sentenze che decidono di questioni insorte senza definire, neppure parzialmente, il giudizio. Il ricorso per Cassazione avverso tali sentenze può essere proposto, senza necessità di riserva, allorché sia impugnata la sentenza che definisce, anche parzialmente, il giudizio». Ora, nel caso in cui l’appello sia stato rigettato per questioni di carattere processuale o nel caso in cui l’appello sia stato accolto nel merito, è difficile negare il carattere definitivo alla decisione, in quanto, una volta decorsi i termini per proporre l’impugnazione, la sentenza passa in giudicato e non è più pos-

sibile proporre alcun rimedio. In altri termini, se il giudizio si è concluso con una sentenza di improcedibilità o di inammissibilità ovvero di accoglimento, vi deve essere la possibilità immediata del ricorso per Cassazione e quindi si deve dare per scontato che non si applichi il citato terzo comma dell'art. 360. Il problema, invece, sorge nel caso in cui venga rigettato l'appello perché si pone un'alternativa: si può ritenere che, essendo una decisione non definitiva, la stessa non possa pregiudicare le posizioni delle parti e, di conseguenza, ritenere possibile di andare davanti al giudice di primo grado, in attesa della decisione definitiva che consentirà di riproporre in sede di gravame anche le questioni già decise dal giudice di appello; l'altra soluzione è quella di ritenere che la pronuncia resa in sede di appello sulla sentenza non definitiva abbia carattere definitivo e, quindi, ritenere possibile il ricorso immediato per Cassazione, che diventa necessario per evitare il passaggio in giudicato della sentenza. L'alternativa si è posta all'attenzione dei giudici; la Corte di Cassazione è intervenuta a Sezioni Unite, perché è sorto un contrasto tra le varie sezioni della Cassazione, composto con la sentenza n. 3556/2017¹⁵ che ha sostanzialmente affermato che la lettura dell'art. 360, comma 3, c.p.c. non deve essere scontata e si può aderire alle varie soluzioni prospettate, ma l'interpretazione più corretta è quella secondo cui la sentenza sia definitiva o meglio che definisce in maniera conclusiva il giudizio e quindi, come tale, sia una sentenza ritenere immediatamente ricorribile in Cassazione. Ritengono le Sezioni Unite che ci sono almeno quattro ragioni che depongono a favore della lettura dell'art. 360, co. 3, c.p.c. nel senso che l'ipotesi di cui si discorre non sia compresa nella sua previsione, esprimendosi favorevolmente per l'opzione secondo cui la mancanza definitiva del giudizio debba intendersi riferita al solo giudizio di appello. Tra tutti gli argomenti utilizzati dalle SU per arrivare a questa conclusione, ce n'è uno molto convincente che nasce dall'art. 129-*bis* delle disp. att. c.p.c. L'art. 129-*bis*, che è rimasto invariato a seguito della riforma (in quanto il terzo comma dell'art. 360 c.p.c. è stato aggiunto di recente), afferma che è possibile che il giudice di appello sospenda il processo «se sia stato proposto ricorso per Cassazione contro sentenza di appello che abbia riformato alcuna delle sentenze previste dal n. 4 dell'articolo 279 del codice». Solo in questo caso è possibile la sospensione. Orbene le Sezioni Unite affermano che questa disposizione non solo prevede un potere di sospensione quando sia stata emanata una sentenza che abbia riformato una sentenza prevista nel n. 4 dell'art. 279 c.p.c., ma la disposizione intende dettare anche una regola di senso contrario, in quanto esclude che una sospensione possa essere concessa se la sentenza sia stata di conferma; in tal modo si è implicitamente ammesso che, con la riforma del terzo comma dell'art. 360

¹⁵ Cass. Sezioni Unite, 10 febbraio 2017, n.3556 (Pres. Rordorf, Cons. Frasca).

c.p.c., il legislatore abbia dato per scontata la possibilità che il ricorso per Cassazione sia proponibile anche contro la sentenza di conferma, perché estranea al disposto di questa norma. Si legge nella motivazione della sentenza che «Se, nell'introdurre il terzo comma dell'art. 360 c.p.c. l'intento del legislatore fosse stato quello di vietare l'impugnazione immediata della sentenza confermativa di quella non definitiva di primo grado resa dal giudice d'appello, sarebbe stato coerente che quello stesso legislatore, specie di fronte agli altri indici contrari che si sono individuati, intervenisse sull'art. 129-*bis* mutandone l'esordio, che induce il convincimento che la fattispecie colà disciplinata si inserisce in una di normale ricorribilità delle sentenze rese dal giudice d'appello sull'appello immediato ai sensi dell'art. 340 c.p.c. Invero, la permanente previsione del "se" ha questo significato». Questa è la ragione più persuasiva per ritenere che in questi casi la decisione debba poter essere impugnata immediatamente in Cassazione. La tesi contraria porterebbe a problemi pratici difficilmente risolvibili. Immaginiamo un processo di primo grado nel corso del quale viene emessa una sentenza non definitiva. Avverso la sentenza viene proposto appello contro la sentenza non definitiva, mentre il processo di primo grado prosegue. L'appello viene rigettato; se non può essere proposto ricorso per Cassazione per l'applicazione dell'art. 360, comma 3, c.p.c., si dovrebbe immaginare la possibilità di fare una sorta di riserva di ricorso per Cassazione perché la sentenza è stata resa dal giudice di appello. Il processo di primo grado va avanti sulla base della decisione che ha rigettato l'appello sulla sentenza non definitiva e viene così emessa la sentenza definitiva. A questo punto si potrà proporre appello avverso la sentenza definitiva che ha chiuso il giudizio di primo grado, ma sulla sentenza che ha definito il processo di appello proposto avverso la sentenza non definitiva non è sicuramente proponibile l'appello, perché il rimedio è già stato esperito con esito negativo; quindi si può fare ricorso per Cassazione oppure, in alternativa, attendere la decisione del giudice di appello per proporre il ricorso per Cassazione avverso entrambe le pronunce. È evidente che qui il sistema non è a perfetta tenuta e sarebbe stato necessario un intervento del legislatore dando le disposizioni regolatrici del caso, che però è mancato. In tale contesto, la decisione delle Sezioni Unite sembra convincente e condivisibile anche se forza il dato letterale dell'art. 360, co. 3, c.p.c.

5. I provvedimenti del giudice amministrativo

Un altro interessante problema riguarda il ricorso contro le decisioni del giudice amministrativo. Contro le decisioni del giudice amministrativo, come contro quelle del giudice contabile, è ammesso ricorso per Cassazione per motivi attinenti alla giurisdizione; quindi non si può proporre ricorso per Cassa-

zione per violazione di legge. Oggi si assiste a un forte attrito tra il Consiglio di Stato e la Cassazione originato dalle ragioni che di seguito si espongono. Originariamente la Costituzione prevedeva che il g.a. si interessasse di interessi legittimi e, solo in particolari materie, potesse essere anche giudice dei diritti soggettivi. In realtà quella disposizione, quando fu emanata nel 1948, teneva soprattutto in considerazione il pubblico impiego, perché nelle controversie di pubblico impiego nasceva spesso una situazione di intersecazione di situazioni di interesse legittimo con situazioni di diritto soggettivo. Nell'evoluzione storica è avvenuto che il legislatore abbia deciso di affidare la materia del pubblico impiego al giudice ordinario; quindi è venuta meno la ragione principale per cui c'era una giurisdizione esclusiva del giudice amministrativo. Sostanzialmente quello che doveva essere il nucleo essenziale della giurisdizione esclusiva è passato al giudice ordinario. Però nello stesso tempo è iniziato un altro processo che si è sostanziato nell'attribuire al giudice amministrativo un'infinità di nuove competenze per blocchi di materia e di tipo esclusivo. Nell'art. 133 del codice del processo amministrativo vi sono numerosissime ipotesi di competenza del giudice amministrativo in materia esclusiva. Ciò sta creando evidenti problemi tra giudice amministrativo e giudice ordinario, perché il giudice ordinario si sente espropriato di molte materie di particolare rilevanza, laddove è stato gravato di tutta la materia del pubblico impiego che i giudici amministrativi hanno concesso senza alcun dispiacere, non solo perché è una materia contrassegnata da molto lavoro con scarsa attrattiva, ma anche perché è stato trasferito al giudice ordinario il pubblico impiego di minore importanza, mentre quello di maggiore importanza è rimasto al giudice amministrativo. Negli ultimi anni si assiste a una tendenza sempre più marcata della Corte di Cassazione a controllare o a volere controllare il giudice amministrativo. In particolare, la S.C. ha elaborato una teoria per la quale si può proporre il ricorso per Cassazione contro le sentenze del giudice amministrativo per questioni di giurisdizione anche quando si denuncia alla Corte di Cassazione un "eccesso di potere giurisdizionale" da parte del giudice amministrativo, così creando una categoria che consente il controllo sull'attività del g.a. da parte della S.C.¹⁶ In che cosa consiste l'eccesso di potere giurisdizionale? La S.C. ha affermato che il giudice amministrativo è giudice di legittimità e quindi, come giudice di legittimità, può annullare gli atti; in alcuni casi, quando viene attribuita al g.a. una giurisdizione di merito, lo stesso può intervenire nel merito delle decisioni dell'amministrazione, ma non si

¹⁶ Si veda l'approfondita disamina di A. Lamorgese, *Eccesso di potere giurisdizionale e sindacato della Cassazione sulle sentenze del Consiglio di Stato e della Corte dei Conti*, consultabile su internet (ult. acc. 5 aprile 2018).

può sostituire alla Pubblica amministrazione. Con la conseguenza che, in tali casi, se il g.a. emana disposizioni con cui indica all'Amministrazione come deve provvedere, allora si arroga di poteri che non ha, perché, essendo giudice di merito, non può riempire di contenuto il provvedimento dell'Amministrazione, intaccando un potere proprio della P.A. Quindi, avendo il giudice amministrativo esercitato un potere che non gli appartiene, può essere denunciato il vizio alla Suprema Corte che è giudice della giurisdizione. Questa argomentazione è una evidente forzatura che denuncia l'attuale contrasto di poteri tra giudice amministrativo e giudice ordinario. Quando il legislatore costituzionale ha dettato la disposizione dell'art. 111 Cost. aveva considerato il giudice della Cassazione come giudice dei conflitti della giurisdizione. Essere giudice dei conflitti della giurisdizione significa dover decidere se una determinata controversia debba essere decisa da un giudice o da un altro. Il problema sorge quando vi è il dubbio sul giudice a cui appartenga la controversia, se cioè sia, ad esempio, un giudice amministrativo o un giudice ordinario, un giudice amministrativo o un giudice tributario, e quindi la Cassazione, essendo giudice regolatore dei conflitti, viene investita per stabilire quale giudice debba decidere. Nell'ipotesi prima annunciata, cosa deve fare la Cassazione se ritiene che ci sia stato un eccesso di potere giurisdizionale? Sicuramente non può assegnare la causa a un giudice diverso da quello amministrativo, ma deve restituire la causa allo stesso g.a., chiedendogli di decidere nuovamente sulla base dei criteri che va a stabilire; in altri termini non regola la giurisdizione, ma controlla l'operato svolto dal giudice amministrativo. Questo tipo di giurisprudenza sta creando attriti perché la g.a. afferma che la Cassazione non possa imporre soluzioni che riguardano la sfera interna del potere giurisdizionale, laddove la S.C. ritiene che tali questioni rientrino nella sua attività. È possibile proporre ricorso per Cassazione anche avverso la decisione del g.a. o del giudice contabile, laddove si denunci un eccesso di potere giurisdizionale da parte del giudice, per essere stata emanata una pronuncia che non poteva essere resa, non rientrando nella sfera dei loro poteri.¹⁷

6. I termini

In relazione ai termini va esaminato il problema della sospensione dei termini; in alcuni casi non vi è il problema della sospensione, che va stabilito controllando la norma dell'ordinamento giudiziario che individua i casi nei quali non si applica la sospensione. Per la decorrenza dei termini merita di es-

¹⁷ Cass., SU., 5 ottobre 2015, n. 19787, in Foro it., (2015), I, 3440, n. A. Travi.

sere segnalato un certo orientamento giurisprudenziale assai emblematico del modo di ragionare dei giudici. È capitato in passato che il giudice abbia portato la sentenza in cancelleria, apponendo la data della minuta della sentenza e lasciandola al cancelliere per la pubblicazione; è capitato che il lasso di tempo trascorso tra il deposito della minuta della sentenza e la sua pubblicazione sia stato anche ampio. La norma che regola questo caso si rinviene nell'art. 133 c.p.c. che stabilisce che la sentenza è resa pubblica mediante deposito nella cancelleria. La disposizione è imprecisa perché non tiene conto dell'attività che deve compiere il cancelliere dopo che la sentenza è stata depositata dal giudice, in quanto il cancelliere deve redigere un verbale di deposito e provvedere alla pubblicazione della sentenza. Il problema è sorto nei casi in cui la pubblicazione è avvenuta a distanza di tempo dalla consegna della sentenza al cancelliere. In questi casi il *dies a quo*, cioè il termine lungo per impugnare la sentenza da quale momento decorre? Dal momento del deposito della sentenza o dalla sua pubblicazione? Ne è nato il problema di interpretazione della disposizione. La Corte costituzionale ha affermato che la disposizione non va interpretata in senso lesivo del diritto di difesa delle parti e quindi non può decorrere il termine da un momento in cui le parti non hanno conoscenza del deposito della sentenza e, quindi, l'art. 133 c.p.c. è conforme alla Costituzione se viene interpretato in questo senso. La sentenza fu interpretativa di rigetto nel senso che l'unica lettura compatibile con la garanzia costituzionale del diritto di difesa fu quella proposta in tal senso¹⁸.

7. Le parti del giudizio in Cassazione

Per quanto riguarda i soggetti del giudizio in Cassazione, l'individuazione degli stessi coincide con quelli che hanno partecipato ai precedenti gradi di giudizio. Prendendo ad esempio il caso del falso rappresentato, l'art. 327, co. 2, c.p.c., stabilisce che «questa disposizione non si applica quando la parte

¹⁸ La Cassazione ha preso atto della vicenda con ordinanza 25 marzo 2015, n. 6050 di cui si riporta la massima «in tema di ricorso per Cassazione, ai fini della decorrenza del termine lungo, ex art. 327 c.p.c., ove sulla sentenza siano state apposte due date, una di deposito, senza espressa specificazione che il documento contiene soltanto la minuta del provvedimento, e l'altra di pubblicazione, occorre avere riguardo – secondo un'interpretazione costituzionalmente orientata in forza della sentenza della corte costituzionale n. 3 del 2015 – alla seconda annotazione, cui consegue l'effettiva pubblicità della sentenza con il compimento delle operazioni prescritte dall'art. 133 c.p.c., quali misure volte a garantire la conoscibilità della decisione, essenziale per l'esercizio del diritto di difesa».

contumace dimostra di non avere avuto conoscenza del processo per nullità della citazione o della notificazione di essa, e per nullità della notificazione degli atti di cui all'articolo 292»; questa disposizione viene riferita anche al caso del falso rappresentato, se questi viene a conoscenza della sentenza deve proporre l'impugnazione.

Se muore una parte, l'avvocato deve dichiararlo. Se il difensore non dichiara la morte del suo assistito non sorge alcun problema. Il problema sorge se la morte non viene dichiarata dal difensore e viene emanata la sentenza; se si vuole impugnare la sentenza nei confronti di chi si deve impugnare la sentenza. C'è un'ultrattività della procura alle liti oppure non c'è? Se si ritiene che vi sia un'ultrattività della procura il ricorso ben può essere notificato al difensore della parte deceduta durante il precedente grado di giudizio; se si ritiene che non vi sia un'ultrattività della procura allora si dovrebbero individuare i successori e notificare il ricorso a questi ultimi. Il problema è sorto. Sono intervenute le SU della Corte di Cassazione, affermando, con sentenza n. 15295 del 2014¹⁹, un principio di ragionevole civiltà che consiste nell'ultrattività della procura; quindi la parte che vuole proporre l'impugnazione la deve proporre nei confronti del difensore della parte, anche se deceduta, e il ricorso è ammissibile. Peraltro, con la citata pronuncia, la Corte di Cassazione ha anche affermato che colui che non ha dichiarato la morte dell'assistito, se aveva avuto un mandato omnicomprendente che riguardava anche le fasi del giudizio ulteriori rispetto a quello nel cui ambito è stata rilasciata la procura, può costituirsi per il suo cliente, benché sia deceduto, utilizzando il mandato.

Se la parte è una persona giuridica, ad es. una società, gli orientamenti della giurisprudenza sono diversi, perché la vicenda viene pubblicata mediante iscrizione nel registro delle imprese, e quindi il principio adottato per le persone fisiche non può essere adoperato per le persone giuridiche; di conseguenza, prima di eseguire la notifica dell'impugnazione nei confronti di una società si devono eseguire i controlli e, se la società è stata cancellata dal registro delle imprese, l'impugnazione deve essere proposta nei confronti dei soci nella misura in cui questi ultimi abbiano ottenuto utili dalla liquidazione. Se la parte è un fallimento, l'art. 43 della legge fallimentare stabilisce al terzo comma che «L'apertura del fallimento determina l'interruzione del processo». In questi casi si possono considerare tre situazioni: 1) la causa riguarda un problema personale (ad esempio, il fallito si sta separando); di conseguenza, il citato art. 43 non opera; 2) il creditore o colui che vanta un diritto nei confron-

¹⁹ Cass., 4 luglio 2014, n. 15295, in Foro it., (2014), I, 636, n. F. Danovi; in Giur. it., (2015), 346, n. M. Dominici; in Rass. Forense, (2014), 863; in Corr. Giur., (2015), 1289, n. C. Glendi.

ti del fallito ha proposto domanda. In tal caso se interviene il fallimento, la domanda dovrà essere trasferita in sede fallimentare e il creditore si dovrà inserire nel passivo del fallimento. Anche in tal caso l'art. 43 cit. non si applica; 3) l'unica ipotesi in cui il citato art. 43 può trovare applicazione è quella in cui il fallito abbia proposto un'azione per rivendicare qualcosa. In tal caso, si pone il problema se l'interruzione sia automatica oppure se l'interruzione si abbia a seguito della conoscenza dell'evento. Con sentenza n. 10 del 21 gennaio 2010, la Consulta ha affermato che non si può far decorrere il termine se non si sia venuti a conoscenza dell'evento e, quindi, solo la conoscenza o conoscibilità dell'evento può consentire il decorso del termine.

8. L'interesse ad impugnare

Per valutare l'interesse a impugnare si deve esaminare il dispositivo. Però non basta perché si deve articolare un ricorso sulla base di motivi e si devono considerare i motivi per i quali è stata resa una decisione; in altri termini si devono verificare le *rationes decidendi*, cioè i motivi per cui è stata adottata una decisione. Molte volte si trovano sentenze in cui i motivi della decisione sono vari. In questi casi la giurisprudenza afferma che il ricorso per Cassazione non può riguardare uno solo dei motivi (di merito) a meno che quel motivo non sia decisivo ed assorbente. Se non c'è l'individuazione del motivo decisivo ed assorbente, il ricorso per Cassazione si deve proporre nei confronti di tutti i motivi, altrimenti si corre il rischio di incorrere in una pronuncia di inammissibilità.

Invece, quando il motivo è processuale, la Cassazione ritiene che il motivo sia *in re ipsa* e non c'è bisogno di altro. La Cassazione si è irrigidita negli ultimi anni, stabilendo che il vizio processuale denunciato, se accolto, deve essere collegato a un vantaggio processuale. Di conseguenza, se al vizio non è collegato alcun vantaggio processuale, il vizio diventa di secondo ordine e tale da non essere degno di valutazione da parte della Cassazione²⁰. In altri termi-

²⁰ Ormai c'è un orientamento costante della Corte di Cassazione secondo cui «Nell'ipotesi in cui venga proposto ricorso per Cassazione ai sensi dell'art. 360, 1° comma, n. 4, c.p.c., denunciandosi, dalla parte rimasta contumace in secondo grado, l'omissione dell'avvertimento a comparire, di cui all'art. 163, 3° comma, n. 7, c.p.c., nell'atto di citazione di appello notificato al difensore dell'appellato costituito in primo grado, e dunque a soggetto che deve essere a perfetta conoscenza degli obblighi e delle facoltà inerenti la difesa in appello, l'addotto error in procedendo non acquista rilievo idoneo a determinare l'annullamento della sentenza impugnata e la conseguente rinnovazione della citazione d'appello disposta dal giudice di rinvio, ove il ricor-

ni, quando si propone un ricorso per Cassazione per un motivo di carattere processuale si deve spiegare qual è l'utilità che si spera di ottenere, qualora la Cassazione annulli il provvedimento ritenendo fondato il ricorso; se non si dà questa "giustificazione" al ricorso, la Corte di Cassazione può dichiarare inammissibile il ricorso. In molti ricorsi si denuncia il difetto di costituzione del giudice; ad esempio, perché il giudice è stato individuato in violazione delle norme tabellari oppure perché il giudice dinanzi al quale sono state precisate la conclusione è diverso da quello che redige la sentenza oppure si denuncia il dovere di astensione del giudice che ha emesso la sentenza. In questi casi, la Cassazione ha sempre affermato – rigettando il ricorso o, addirittura, dichiarandolo inammissibile – che la mancata individuazione dell'utilità pratica che si potrebbe ricevere dall'accoglimento della sentenza non consente l'annullamento della decisione impugnata. Inoltre, nelle situazioni in cui si è denunciato il dovere di astensione del giudice o l'incompatibilità dello stesso, la Cassazione ha sempre posto un'altra condizione: nel giudizio di merito la parte deve avere denunciato la situazione di incompatibilità o deve avere richiesto espressamente che il giudice si astenesse. In mancanza di ciò, la parte diventa responsabile della situazione patologica denunciata nel ricorso e, quindi, in virtù del principio di autoresponsabilità non se ne può dolere.

La formulazione dei motivi può essere corretta dalla Cassazione, purché sia correttamente specificata la doglianza mossa. Ciò in quanto spetta alla Cassazione la qualificazione corretta del vizio²¹.

9. Autosufficienza

Infine si deve parlare del c.d. principio di autosufficienza. Fino a qualche tempo fa si è assistito alla lettura di diverse pronunce della Corte di Cassazione nelle quali si affermava l'inammissibilità del ricorso perché il quesito di diritto era mal formulato. Tuttora non c'è disposizione nel codice che preveda questo principio che è una creazione della giurisprudenza. Il principio consiste nell'impossibilità della Corte di esaminare gli atti del processo (produzione di parte o fascicolo d'ufficio) se gli stessi non siano espressamente indicati e riportati nel ricorso²². Questo ha comportato in passato che – nel dubbio su qua-

rente non indichi lo specifico e concreto pregiudizio subito per effetto di detta omissione, e perciò non consenta di ricondurre il censurato vizio processuale alla violazione dei principi del giusto processo» (Cass., sez. II, 30-12-2011, n. 30652).

²¹ Cass., SU, 24 luglio 2013, n. 17931, in Riv. dir. proc., (2014), 179, n. A. Poli.

²² Sull'abuso del principio di autosufficienza da parte della Cassazione, si vedano

li atti riportare e se bastasse riportare stralci degli atti ovvero il testo integrale – i ricorsi abbiano assunto proporzioni rilevanti per scongiurare pronunce di inammissibilità. In tale contesto, va segnalato che c'è stata anche qualche pronuncia di inammissibilità per eccessiva lunghezza del ricorso. Allo stato la situazione è migliorata²³.

La situazione è stata portata all'attenzione della Corte europea dei diritti dell'uomo, ed è stato denunciato l'eccessivo formalismo della Corte di Cassazione; la CEDU ha quindi affermato che il rispetto delle forme non può essere elevato a livelli eccessivi perché si traduce in ostacolo alla tutela giudiziaria²⁴.

V. Conforti, *Sul principio di autosufficienza del ricorso per Cassazione, anche alla luce della riforma del 2006*, Corr. Giur., (2008), 700 ss.; S. Rusciano, *Il contenuto del ricorso per Cassazione dopo il d.lgs. 40/06. La formulazione dei motivi: il quesito di diritto*, Corr. Giur., (2007), 282 ss.; F. Santangeli, *Autosufficienza. Ieri, oggi e domani. "...Eppur si muove..."*. *Dal peccato di omissione al peccato di commissione*, www.judicium.it (pubbl. 11 giugno 2015, ult. acc. 5 aprile 2018); B. Sassani, *Il nuovo giudizio di Cassazione*, Riv. dir. proc. civ., (2006), 228.

²³ «Per soddisfare il requisito imposto dall'articolo 366, 1° comma, n. 3), c.p.c. il ricorso per Cassazione deve contenere l'esposizione chiara ed esauriente, sia pure non analitica o particolareggiata, dei fatti di causa, dalla quale devono risultare le reciproche pretese delle parti, con i presupposti di fatto e le ragioni di diritto che le giustificano, le eccezioni, le difese e le deduzioni di ciascuna parte in relazione alla posizione avversaria, lo svolgersi della vicenda processuale nelle sue articolazioni, le argomentazioni essenziali, in fatto e in diritto, su cui si fonda la sentenza impugnata e sulle quali si richiede alla corte di Cassazione, nei limiti del giudizio di legittimità, una valutazione giuridica diversa da quella asseritamente erronea, compiuta dal giudice di merito; il principio di autosufficienza del ricorso impone che esso contenga tutti gli elementi necessari a porre il giudice di legittimità in grado di avere la completa cognizione della controversia e del suo oggetto, di cogliere il significato e la portata delle censure rivolte alle specifiche argomentazioni della sentenza impugnata, senza la necessità di accedere ad altre fonti ed atti del processo, ivi compresa la sentenza stessa» (Cass. [ord.], sez. VI, 03-02-2015, n. 1926).

²⁴ Corte eu. DU 9 gennaio 2014, ricorso n. 71658/10; 24 aprile 2008, ric. N. 17140/08; 21 febbraio 2008, ric. n. 2602/06; 8 giugno 2005, ric. n. 74328/01. Recentemente la Corte europea dei diritti dell'uomo ha affermato che – pur non essendo il diritto di accesso assoluto e permettendo limitazioni interne di ricevibilità del ricorso – “queste restrizioni non possono limitare l'accesso disponibile alla in causa in maniera o a un punto tali che il suo diritto a un Tribunale venga lesa nella sua stessa sostanza; infine, esse si conciliano con l'articolo 6 § 1 soltanto se tendono ad uno scopo legittimo e se esiste un ragionevole rapporto di proporzionalità tra mezzi utilizzati e lo scopo perseguito. In effetti, il diritto di accesso ad un Tribunale viene lesa quando la sua regolamentazione cessa di essere utile agli scopi della certezza del diritto e della buona amministrazione della giustizia e costituisce una sorta di barriera che impedisce

La Corte di Cassazione ha quindi ridotto le pretese al riguardo e si è raggiunto un protocollo di intesa con l'Avvocatura²⁵. Nel protocollo del 17.12.2015 ci sono alcuni punti essenziali che vanno ricordati nella predisposizione del ricorso per Cassazione. «Il rispetto del principio di autosufficienza non comporta un onere di trascrizione integrale nel ricorso e nel controricorso di atti o documenti ai quali negli stessi venga fatto riferimento. Il sunnominato principio deve ritenersi rispettato, anche per i ricorsi di competenza della Sezione tributaria, quando: 1) ciascun motivo articolato nel ricorso risponda ai criteri di specificità imposti dal codice di rito; 2) nel testo di ciascun motivo che lo richieda sia indicato l'atto, il documento, il contratto o l'accordo collettivo su cui si fonda il motivo stesso (art. 366, c.1, n. 6), cod. proc. civ.), con la specifica indicazione del *luogo* (punto) dell'atto, del documento, del contratto o dell'accordo collettivo al quale ci si riferisce; 3) nel testo di ciascun motivo che lo richieda siano indicati il *tempo* (atto di citazione o ricorso originario, costituzione in giudizio, memorie difensive, ecc.) del deposito dell'atto, del documento, del contratto o dell'accordo collettivo e la *fase* (primo grado, secondo grado, ecc.) in cui esso è avvenuto; 4) siano *allegati* al ricorso (in apposito fascicoletto che va pertanto ad aggiungersi all'allegazione del fascicolo di parte relativo ai precedenti gradi del giudizio) ai sensi dell'art. 369, secondo comma, n. 4, cod. proc. civ., gli atti, i documenti, il contratto o l'accordo collettivo ai quali si sia fatto riferimento nel ricorso e nel controricorso». Si deve poi fare una relazione di sintesi del ricorso nella quale si devono esporre i fatti, la sentenza e, in breve, la vicenda e i motivi del ricorso. Va, infine, rilevato che non sono collegate conseguenze al mancato adempimento di questi incumbenti che l'Avvocatura si è impegnata ad osservare. In definitiva, volendo anche considerare gli indubbi vantaggi che apporterà il processo telematico in Cassazione, rendendo possibile la consultazione telematica dell'intero fascicolo d'ufficio, si deve sperare che il principio di autosufficienza del motivo sia stato completamente superato, cedendo il passo al criterio della sinteticità che deve informare la tecnica di redazione degli atti giudiziari²⁶.

alla parte in causa di vedere la sostanza della sua lite esaminata dall'autorità giudiziaria competente (Corte eu. DU 16 giugno 2015, ric. n. 20485/06, punto 39).

²⁵ R. Frasca, *Glosse e commenti sul protocollo per la redazione dei ricorsi civili convenuto fra Corte di Cassazione e Consiglio nazionale forense*, www.judicium.it (pubbl. a novembre 2016, ult. acc. 5 aprile 2018).

²⁶ S. Rusciano, *Ancora autosufficienza del motivo di ricorso per Cassazione. Ma non era iniziata l'era della sinteticità degli atti?*, www.judicium.it (pubbl. 24 maggio 2017, ult. acc. 5 aprile 2018).

Parte quinta
Recensioni

M. P. Singh (ed.), *The Indian Yearbook of Comparative Law 2016* (Oxford University Press: Oxford-New Delhi, 2017), xxi + 521 pp.

The Indian Yearbook of Comparative Law 2016 is a welcome addition to the literature on Comparative Law, and it is conceived to be an annual publication to be brought out every year henceforth. Although, in the maiden volume under review, the weight of balance is more towards public law than private law, but the domain of comparative enquires extends to several regions and directions. The book has a straight-forward lay-out, it has been divided into three parts, i.e. Parts I, II, and III. Part I deal with general themes in Comparative law, such as methodological challenges faced in comparative inquiries, legal cultures, privatization and non-State regulatory powers, and the human value of liberty from a comparative angle. Part II contains two essays concerning issues of Private Law. The third part is the longest one and has been further sub-divided into three sections, i.e. Sections A, B, and C that respectively deal with Constitutional law, Human Rights and Environmental law. A short *Introduction* written by Professor Upendra Baxi adds to the content of the book by pressing upon issues of methodology, case selection, and importance of comparison.

The first chapter co-authored by P. Dann, M. Bönnemann, and T. Herklitz engages with the methodological challenges in Comparative law. In doing so, they propose a new site for comparison, i.e. between India and European Union, by stressing upon the similarities which the two regions share (pp. 3-15). M. Kotzur engages with the idea of legal cultures and stresses upon the need of 'holistic comparisons', but he also views the comparative exercise to be of great aid in universalizing legal standards (p. 23). To substantiate his argument, he refers to three fields of references, i.e. *religious cultures*, *culture of solidarity* and *cosmopolitan citizenship* (pp. 24-39). M. Tundawala and S. Choudhuri discuss Ambedkar's concept of liberty in juxtaposition to the concept of liberty in European political thought. Starting from the premise that Ambedkar developed his concept of liberty in light of the figure of 'untouchables' rather than the figure of 'slave' as in Europe, and thereafter situating the later premise into the debate of *universal* and *particular* in Comparative law, they argue that the latter categories, i.e. *universal* and *particular* in comparative methodology, are not in opposition to each other (p. 74). U. Varottil and M. Naniwadekar discuss the duties of Directors under the Indian Company Law from the perspectives of stakeholders of the company, such as employees, creditors, consumers, and the environment. To do so, they engage in a comparative exercise with the laws of United Kingdom in this regard (pp. 95-113).

On African constitutionalism, Y. Ghai reviews and compares three essays written by Okoth-Ogendo, Issa Shivji, and himself (pp. 148-157); in his con-

clusion, he clearly expresses his doubts about the role of African constitutions in building constitutionalism as has been the case in the West (p. 166). Dealing with Kenya specifically, J. Cottrell engages with the idea of public participation and argues for its constitutionalization so as to further deliberative democracy (pp. 189-164). Q. Zhang's chapter familiarizes the readers about the prospects and impediments in establishing judicial review in China. It does so by focusing on the political and legal context of the existing review mechanism in the country (pp. 176-86). R. Hoque brings in the discourse of inclusive constitutionalism in Bangladesh, using the example of indigenous people in Chittagong Hill Tracts to show that the Bangladeshi constitution is not inclusive enough, despite taking cognizance of the nation's pluralist legal-constitutional order, (p. 235).

The site of comparison suggested in the first chapter is actually explored by J. Luther when he compares social rights in the European and Indian Union. Taking the human rights discourse further, A. Dhanda brings in the disability rights perspective, arguing about the implementation of the newly adopted Convention on the rights of persons with disabilities adopted by the United Nations, which in her view is only possible by 'severing all connection with the old paradigm of paternalism, protection and support' (p. 329). S. Jain adds to the disability rights jurisprudence more strongly by arguing that physical and mental disability be recognized as a new category of public law in India (pp. 353-363). M. von Hauff engages with the concept of sustainable development taking into consideration the example of India and introduces a new method for developing a national sustainable strategy which he calls integrated sustainability triangle (pp. 421-444). The concept of public participation is again invoked by N. Chowdhury and A. Afriansyah, but from the perspective of environmental governance, making an attempt to study public participation in environmental governance in India and Indonesia (pp. 448-472). In the final chapter, U. Tandon presents a comparative analysis of Land and Environmental Courts in Australia and India (pp. 477-492).

Undoubtedly, the maiden volume of the Yearbook has made a crucial and much required beginning in the field of comparative law and aims to provide an excellent platform to academics and researchers not only in South Asia, but in India and abroad, to engage in a fruitful and durable comparative dialogue. Let us hope that the forthcoming volumes remain as enriching in their content.

Akhilendra P. Singh
PhD Student
University of Campania Luigi Vanvitelli

M. P. Singh, N. Kumar, *Indian Legal System: An Enquiry* (Oxford University Press, NLU: Oxford-New Delhi, *in press*), xvii + 169 pp

Indian Legal System: An Enquiry is a report elaborated by the Centre for Comparative law, National Law University, Delhi. This report is part of a larger project undertaken to understand the nature of the Indian legal system, rethinking the classification of India as a common law country. The findings of the report have been represented through three parts namely tracing the History of Legal System in India (pp 20-35), Historical & Contemporary Deviations from the State Legal System in India (pp 36-52) and Examples of Alternate Legal Systems in India (pp 53-70). The conclusion (pp 71-86) tries to formulate a reasonable analysis of the implications that the report would have in academia.

The underlying hypothesis of the project is the difference between the state legal system and practices of the people. Therefore, Part 1 of the Report traces the history of legal systems in India through the ancient, medieval and modern era, with the objective to analyse whether common law system was introduced to the people or developed through them. In the ancient times, legal thought had two facets, first as a philosophical discourse among the elite, and second as a matter of religious prescription to the masses (Vedas, Upanishads and other religious texts are examples of it). It is interesting to point out that the ancient Hindu law was based on the concept of 'Dharma' or 'duty', while the Mughal period acknowledged legal plurality as well as territorial integrity. Regarding the old systems of governance, the Rajputs functioned in an autonomous manner, and the traditional village panchayats were also given operational independence without any significant intervention. The British on the other hand tried to reorganise the Indian legal system and defined the plurality of legal system as chaotic, therefore urging a need for dominant and uniform law. This is how common law became the law of the land and polymorphous legal structure was converted into a clearly organised system, which was essentially comprehensible to the coloniser. From the book a question arises: was the common law system a "fundamental break" from India's ancient legal heritage. Moreover, did the common law system really translate from the people or was a means of a convenience for the coloniser? The second part tells a tale of the relationship between state and traditional legal systems, ascertaining the development from the British Raj to post-colonial India. It also explores the relationship of state legal systems with the tribal population and village panchayats. The report highlights how the British were discriminatory in practise even when their aim was to create a uniform legal system. Instances of discrimination that have been analysed in the report are classifications of communities into criminal tribes, enacting special laws for backward areas

and maintenance of a safe distance from personal law. In the post-colonial period, the relationship of state and non-state law has been analysed through three facets. First, understanding the scope, nature and understanding of what constitutes as law through an understanding of Article 13 of the Constitution of India. Whether law includes customs or personal laws in its ambit or not? Second, a contrast between law and development and how there is an increasing demand of land and natural resources and somewhere the state is dominant in the legal arena. But at the same time the constitution through Schedule 5 and Schedule 6 acknowledges the presence of parallel and self-governing systems in tribal communities. There is still a continual attempt to strike a balance between development and autonomy of the tribal people. Third, engagement of governmental policies like Panchayati Act with the village based autonomous systems. The third part of the report gives evidences of alternate legal systems in India. It looks at instances where there is no formal state legal system such as personal law, tribal law or other community based mechanisms. This part gives specific examples from case laws and survey findings, in an attempt to demonstrate that India is still far away from the conception of a uniform common law system. This section gives an insight to treatment of personal and customary law in the Constitution and examines the Constitutional privileges given to tribal groups in detail. The Conclusion of the report gives a detailed analysis on how law and society are interdependent through jurisprudential analysis. At the same time, it builds on the hypothesis that why there is a gap between the state law and practices of the people. The report concludes with three valid implications. First, is it high time that we re-evaluate the classification of India as a common law system? Second, is the conventional classification of legal structures as common law and civil law valid or should it be classified as a “process” rather than a “structure”? Third, what is the future of the state’s obsession with a uniform and positivist control of people’s life? Overall, it is a significant contribution to the field of academia as it opens a floor of debate not only on the unprecedented acceptance of the common law system in India but also on the classification of legal structures in the world.

Akshaya Chandani
Research Associate
National Law University, Delhi

Gli Autori

Giuseppe Limone, Ordinario di Filosofia della Politica e del Diritto.

Giulio Maria Chiodi, Ordinario di Filosofia Politica.

Oswaldo Sacchi, Ricercatore di Diritto Romano e Diritti dell'Antichità.

Raffaella Limone, Dottoressa in Filosofia.

Giovanni Andreozzi, Dottore in Filosofia.

Carlo Pontorieri, Dottore di Ricerca.

Antonio Camorrino, Ricercatore in Sociologia dei processi culturali e comunicativi.

Mirella Napodano, Esperta di filosofia dialogica, Presidente nazionale "Amica Sofia".

Angelo Zotti, Ricercatore di Sociologia Generale.

Emanuela Spanò, Dottore di Ricerca.

Niraj Kumar, Assistant Professor in Comparative Public Law.

Sanad Obad, Esperto e consulente legale in materia di immigrazione e asilo politico.

Alberto Virgilio, Ricercatore di Diritto Processuale Penale.

Valeria Verde, Ricercatrice di Diritto Processuale Civile.

Akhilendra Pratap Singh, Dottorando di Ricerca in Diritto Comparato e Processi di Integrazione.

Akshaya Chandani, Associate Researcher at the Research Centre for Comparative Law, NLU Delhi.

QUESTO LIBRO TI È PIACIUTO?



CLICCA QUI
per trasmetterci il tuo giudizio



**VUOI RICEVERE GLI AGGIORNAMENTI
SULLE NOSTRE NOVITÀ
NELLE AREE CHE TI INTERESSANO?**



Seguici in rete



Sottoscrivi
i nostri feed RSS



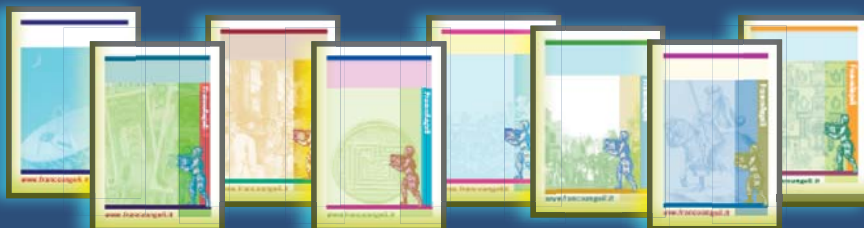
Iscriviti
alle nostre newsletter

www.francoangeli.it

CLICCA QUI

**PER SCARICARE (GRATUITAMENTE)
I CATALOGHI DELLE NOSTRE PUBBLICAZIONI
DIVISI PER ARGOMENTI E CENTINAIA DI VOCI:
PER FACILITARE LE TUE RICERCHE.**

Management & Marketing
Psicologia e psicoterapia
Didattica, scienze della formazione
Architettura, design, territorio
Economia
Filosofia, letteratura, linguistica, storia
Sociologia
Comunicazione e media
Politica, diritto
Antropologia
Politiche e servizi sociali
Medicina
Psicologia, benessere, auto aiuto
Efficacia personale, nuovi lavori



www.francoangeli.it

L'idea del "kalos kai agathos" – del bello e del buono insieme combinati – consente, nell'intero percorso della civiltà occidentale, alcune piste di riflessioni, interrogabili nella loro cifra speculativa.

La prima riguarda una formula che tradizionalmente caratterizza l'antica civiltà greca, tanto cristallizzata nel tempo da costituire quasi una endiadi (un "kalon kai agathon", che arriva fino a identificare una "kalokagathia"); la seconda pista coinvolge il "kalon kai agathon" come cifra confrontabile con quella del "bonum et aequum" della civiltà romana; la terza pista attraversa alcune riflessioni sul significato di questa doppia cifra nel percorso della *civitas christiana*; la quarta pista concerne il progressivo dissaldarsi – nel tempo della modernità – del bello e del buono da un ordine trascendente che, più o meno velatamente, lo qualificava.

Ma le piste precedenti costituiscono solo il necessario presupposto per interrogarsi, nel tempo contemporaneo, su quale significato possa avere oggi, in termini antropologici, una cifra che raccordi le tre tradizionali qualità dell'essere: il bello, il buono e il vero. C'è da domandarsi: hanno ancora senso nel mondo contemporaneo? E in quale modalità? Non può scoprirsi forse, alla fine, che in quelle qualità ontologiche è nascosto proprio ciò che si credeva superato e trasceso, cioè l'ultimo resto dell'umano? Tutto ciò può consentire alcune riflessioni sulla civiltà contemporanea: su ciò che promette, su ciò che minaccia e su ciò che, intanto, nasconde.

Forse lo stadio a cui è pervenuta nel nostro tempo la società secolarizzata e l'ingresso in scena della macchina cosiddetta "intelligente" costituiscono l'avvento di un trauma profondo e durevole che dà a pensare.

Scritti di: Giuseppe Limone, Giulio Maria Chiodi, Osvaldo Sacchi, Raffaella Limone, Giovanni Andreozzi, Carlo Pontorieri, Antonio Camorrino, Mirella Napodano, Angelo Zotti, Emanuela Spanò, Niraj Kumar, Sanad Obad, Alberto Virgilio, Valeria Verde.

Giuseppe Limone (www.giuseppelimone.it) è professore ordinario di Filosofia della Politica e del Diritto presso la Seconda Università degli Studi di Napoli. È stato direttore del Dipartimento di Scienze Giuridiche della stessa Università. Fra i suoi numerosi lavori si ricordano: *Tempo della persona e sapienza del possibile*, tomi 2, Napoli 1988-1991; *Dimensioni del simbolo*, Napoli 1997; *Il sacro come la contraddizione rubata. Prolegomeni a un pensiero metapolitico dei diritti fondamentali*, Napoli 2001; *Il simbolico come cifra di gravitazione nello spazio noetico*, Napoli 2003; *Dal giusnaturalismo al giuspersonalismo. Alla frontiera geoculturale della persona come bene comune*, Napoli 2005; *La catastrofe come orizzonte del valore*, Milano 2014; *Che cosa è il giuspersonalismo? Il diritto di esistere come fondamento dell'esistere del diritto*, Milano 2015; *Persona e memoria. Oltre la maschera: il compito del pensare come diritto alla filosofia*, Soveria Mannelli (CZ) 2017. È fondatore, direttore e curatore de *L'era di Antigone* e della rivista *Persona. Periodico internazionale di studi e dibattito*.



FrancoAngeli

La passione per le conoscenze