

**Diritto moderno
e interpretazione classica**

CUSTODIRE IL FUOCO

Saggi di Filosofia del Diritto

a cura di
Francesca Zanuso

Contributi di
Francesco Cavalla, Stefano Fuselli,
Paolo Moro, Claudio Sarra, Paolo Sommaggio,
Francesca Zanuso



Filosofia del Diritto

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.



Diritto moderno e interpretazione classica

Diritto moderno e interpretazione classica

Collana diretta da Francesco Cavalla e Francesca Zanuso

Il progetto editoriale, significativamente denominato “Diritto moderno e interpretazione classica”, muove dalla convinzione fondamentale secondo la quale ancor oggi – quando l’esperienza giuridica presenta una moltiplicazione, spesso confusa, di norme, dottrine, posizioni – non sia possibile svolgere una critica autentica all’attività del legislatore e dell’interprete senza ricorrere a quei principi risalenti che hanno costituito la formazione del diritto in Occidente. Sono i principi che concernono la coerenza o la contraddittorietà tra i detti, la ragione deduttiva e dialettica, i limiti della conoscenza e del potere; sono i principi che diciamo classici non già, e non tanto, perché prodotti in una determinata epoca, quanto perché capaci di rivelare la loro attuale efficacia in ogni momento storico e segnatamente in quello presente. Continuando dunque un sapere antico, i testi del “progetto” tenteranno di distinguere “il troppo e il vano” di fronte a nuove tesi e nuovi problemi.

In particolare, in alcuni saggi appartenenti alla serie *Principi di filosofia forense*, si cercherà di dare una versione organica, corredata di opportuni riferimenti culturali, della filosofia che gli attori del processo producono implicitamente nello sforzo di addivenire, attraverso il contraddittorio, a una conclusione vera per tutti.

Il secondo volume di questo progetto editoriale è stato pubblicato nella collana di *Filosofia*: 495.191 Daniele Velo Dalbrenta, *Brocardica. Una introduzione allo studio e all’uso dei brocardi*

Comitato scientifico:

Francesco Cavalla (Università di Padova), Amedeo G. Conte (Università di Pavia), Francesco D’Agostino (Università “Tor Vergata” di Roma), Mario Jori (Università degli Studi di Milano), Bruno Montanari (Università di Catania), Paolo Moro (Università di Padova, sede di Treviso), Francesca Zanuso (Università di Verona)

Il comitato assicura attraverso un processo di peer review la validità scientifica dei volumi pubblicati

CUSTODIRE IL FUOCO

Saggi di Filosofia del Diritto

a cura di

Francesca Zanuso

Contributi di

Francesco Cavalla, Stefano Fuselli,
Paolo Moro, Claudio Sarra, Paolo Sommaggio,
Francesca Zanuso

FrancoAngeli

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

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

Indice

Prefazione – Il “custodire il fuoco” di <i>Francesco Cavalla</i>	pag. 7
Autonomia, uguaglianza, utilità. Tre paradossi del razionalismo moderno di <i>Francesca Zanuso</i>	» 15
Sulle radici antropologiche della giustizia. Spunti per un dialo- go fra neuroscienze e filosofia del diritto di <i>Stefano Fuselli</i>	» 83
Libertà indisponibile. Un percorso critico di <i>Paolo Moro</i>	» 121
Tetica I. Riflessioni preliminari di <i>Paolo Sommaggio</i>	» 165
L'imposizione nell'era della positività pluritipica: la giustizia tributaria e la Filosofia del diritto contemporanea di <i>Claudio Sarra</i>	» 223

Prefazione

Il “custodire il fuoco”

“Memento homo quia pulvis es et in pulverem reverteris”. Mercoledì delle Ceneri: uno dei moniti più solenni e toccanti della Liturgia Cattolica: al penitente inginocchiato l’Officiante impone sul capo un poco di cenere. Perché toccante? Perché mette ciascuno di fronte al timore originario al quale ogni uomo, nelle più svariate forme, è tentato di sfuggire: il timore della propria fine. Perché solenne? Perché è proprio nel timore della morte che ci imbattiamo nel modo più immediato, più concreto ed ineludibile in una realtà indiscutibile, irrefragabile, incontestabile. Qualunque cosa si pensi della verità (termine così contestato nella cultura moderna), finché essa designa ciò di cui si ha assoluta certezza e non è mai smentibile, resta vero che tutti ritorniamo alla cenere.

Il pensiero di ciò cui ritorneremo è un atto di ritorno esso stesso; è un moto di “conversione”: che, ben prima di dirigersi verso un plesso di convinzioni proposte all’interno di una confessione religiosa, si esprime in un voltare le spalle ad ogni tipo di dispersiva illusione quotidiana, ad ogni specie di evanescente certezza, ai molti scopi vagheggiati e alla fine inappaganti, per guardare fissi nella direzione opposta, al momento primo dell’esistenza già da subito gravato dal destino della fine.

Ma cosa resta dopo la cenere, solo la cenere? Che ne è della fiamma che ha consumato la nostra esistenza? Vive nascosta in ogni cosa? Ma se è dappertutto e in tutto, sempre identica nella sua natura e funzione, non è essa stessa una cosa. È potenza che anticipa ogni esistenza particolare e tutte sorpassa, mai spenta. Resta dunque il fuoco dopo la cenere?

“Il fuoco sopraggiungendo afferra tutte le cose e le mostra per quello che sono”¹ (ERACLITO B,66, *la traduzione è mia*).

1. Questo e i successivi riferimenti ai frammenti di Eraclito seguono l’enumerazione proposta da H. Diels e W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin, 1951-1952².

Quelle sopra formulate possono sembrare domande ingenuie, tali comunque da rinviare a discorsi privi di rigore e fondamento, buoni tutt'al più per qualche esercizio letterario. Ma se si riflette a ciò di cui il fuoco può essere metafora, allora le questioni si fanno serie. Direttamente richiamano il pensiero a concepire in modo irreprensibile il proprio compito e il proprio destino.

In quel luogo, in quell'epoca in cui l'uomo osò oltrepassare il livello dei discorsi ottativi, consolatori, mitici, e pose a tema la realtà che è sempre, e inconfutabilmente, presente, in quell'epoca, dicevamo, la constatazione della corruttibilità di tutte le cose si accompagnò all'idea che non corruttibile, allora, dovesse essere quella potenza che rinserrava ogni esistenza nei limiti del tempo: sicché tale potenza andava pensata per ottenere un sapere il cui contenuto, finalmente, non fosse meramente opinabile. Questa potenza Eraclito paragonò al fuoco: essa infatti investe ogni cosa e ogni cosa spoglia di tutto quello che può farla sembrare definitiva, imperitura, autosufficiente; ma di tutte le realtà alcunché trattiene in se stessa sicché conserva uniti nel proprio ineshausto operare gli elementi tutti dell'intero.

Eraclito diede un nome augusto a ciò di cui il fuoco è metafora. Lo chiamò "logos": il logos è il principio originario che investe ciascun particolare del tutto rendendolo "dicibile", cioè rappresentabile nel pensiero, e così facendolo disponibile ad essere unito agli altri e conservato oltre il suo apparire nel tempo. Il che accade effettivamente in ogni tipo di discorso dove le parole assumono un senso proprio solo in quanto collegate ad altre: ed è un senso sempre soggetto ad arricchirsi con il sopraggiungere di nuovi discorsi; sicché nessun dire particolare può accampare di essere conclusivo e quindi esclusivo di ogni ulteriore parlare. Non sono parole autentiche invece, non appartengono al logos, quelle che mirano a rappresentare una qualsiasi realtà – un fiume, una psiche, un ordinamento politico (B,91; B,45; B,114) – come avesse contorni definitivi e consistenza autonoma: tali rappresentazioni mostreranno nel tempo la loro vanità; da esse subito il saggio deve prendere distanza attraverso la critica.

Invero qui si pone la domanda: a quali condizioni l'uomo può riconoscere in se stesso, e rendere palese, la dimensione che non perisce?

Restando alla metafora: a condizione che l'uomo "si faccia fuoco", si lasci prendere dalla fiamma, e la alimenti, e la diriga verso tutto ciò che, essendo mortale, si presenta come non lo fosse. Fuor di metafora: l'uomo si riconosce partecipe di una realtà immortale quando si decide ad operare come opera dovunque il "logos". Il destino dell'uomo è racchiuso nel termine "*omologhein*" (B,50), che significa agire come agisce il logos. Per riuscire a

“*omologhein*”, dunque, bisogna innanzitutto riconoscere la presenza di quel Principio originario che dimora perenne costituendo in uno tutte le realtà. Di conseguenza, per “*omologhein*” bisogna attuare nell’esperienza la originaria capacità unificante del logos. Non c’è nulla da copiare, nulla da imitare; c’è invece da esaminare criticamente tutte le forme nell’esperienza, denunciare ogni tentazione di presentarle come oggetti di conoscenze definitive e indeformabili, isolate dal tempo e dallo spazio: a seguito della critica, le forme allora si presenteranno provviste di contorni affatto provvisori, rivedibili e, perciò, sempre connettabili tra loro con nessi a loro volta soggetti ad ulteriori definizioni.

Ebbene, questa forma del sapere che si esercita nella critica inesausta di ogni sapere particolare, nella memoria di un principio universale, fin dall’antichità fu chiamata “filosofia”: amore di un sapere che accampa la propria perenne attualità nel mutare delle situazioni storiche e delle contingenze nelle quali si esercita.

Peraltro la metafora del fuoco non è suggestiva solo per i caratteri che gli abbiamo riconosciuto – il fuoco, come la ricerca filosofica, dissolve e conserva, permane e si propaga – ma anche per altre caratteristiche che vi si collegano: la fiamma riscalda e può anche scottare; ciò che sta bruciando può essere diviso in parti, ma non può essere divisa la fiamma che lo arde. Il calore e l’integrità sono due termini (ancora metaforici) con cui possiamo indicare quello che l’uomo trova nel proprio intimo quando diviene consapevole del punto da cui origina la sua capacità di tutto investigare. Ardore e integrità possono considerarsi caratteristiche della libertà.

Quando l’uomo riflette sul compito che gli compete fin dall’inizio, si accorge che fin dall’inizio la sua esistenza è consegnata ad altro, è afferrata dal logos. Così il momento originario dell’esistenza si caratterizza come un “subire”, un accettare. Ma, a un tempo, l’uomo si accorge che ciò che lo pervade anche lo svincola da qualsiasi altra soggezione: lo affranca dalle illusioni e dai pregiudizi, da ogni falsa credenza che alcunché di terreno possa appagarlo totalmente, possa salvarlo dalla corruzione. L’uomo che si lascia prendere dal logos trova in esso l’origine della propria libertà. La libertà originaria è una “integrità ardente”, nel senso che fuga da sé ogni momento di inerzia e coinvolge ogni capacità dell’uomo. All’origine, all’uomo compete un *patis*: laddove questo verbo latino indica tanto un “ricevere e sopportare” quanto un “essere pervaso da energia”. Il logos, mentre spiega la ricerca filosofica, mostra come e perché tutti gli uomini sono vocati alla libertà.

Quando parliamo di ardore, integrità, subire e gioire non intendiamo riferirci a niente di psicologico. Da secoli siamo alla ricerca dell’origine e della

consistenza della libertà: se pensiamo di ritrovare l'una e l'altra in qualche facoltà psicologica, apprezzabile nell'ambito dei fenomeni, non raggiungeremo mai un esito soddisfacente. Ciò che viene individuato come fenomeno è sempre condizionato da un altro fenomeno e non gli si potrà mai attribuire una piena autonomia. L'essenza della libertà può comprendersi solo nel momento in cui si coglie che la sua origine risiede in una realtà che precede ogni fenomeno, ogni manifestazione psicologica degli uomini: e imprime a ciascun uomo il destino di operare per connettersi con ogni altra esistenza.

L'idealtipo dell'uomo libero non si connota per una attitudine o una facoltà della mente. Non è l'*homo faber* esaltato dal pensiero moderno come colui che realizza la propria natura esercitando fino in fondo le proprie capacità costruttive: di un assetto sociale, di una macchina, di una teoria scientifica. Non è neppure l'uomo del *cogito* cartesiano che circoscrive la razionalità in una catena di simboli e deduzioni trascurando la vita intessuta di emozioni, volizioni e aspirazioni, quasi che del mondo della prassi nulla si possa dire se non che esso è abbandonato al caso o alla forza. Ma non è nemmeno l'*homo sentimental*is – magistralmente descritto da Milan Kundera – che è colui che si gloria, ostentandoli, della forza e nobiltà dei propri ardori per la pace e la fratellanza universale, per il progresso dei popoli, per il riscatto degli oppressi (e chi più ne ha ne metta) credendo di meritare considerazione, onore e titoli soltanto in virtù del suo puro sentire.

L'archetipo dell'uomo libero è sbalzato con tratti scultorei nella tragedia greca. La situazione in essa caratteristica e ricorrente è quella di chi – uomo d'azione o di pensiero, coraggioso o prudente – si trova ad affrontare un problema, generalmente originato da un conflitto con altri uomini, per la soluzione del quale ha a disposizione solo criteri insufficienti e in contrasto tra di loro. Qui l'uomo si trova ad un bivio: se non riesce a liberarsi criticandole dalle proprie più radicate convinzioni, sarà travolto dalla lotta con avversari egualmente radicati nelle loro idee; si destina così alla rovina. Se invece riuscirà a capire che la situazione in cui versa non è una maledizione, ma un'occasione per accettare un dono che gli è stato consegnato dalla nascita, il dono di poter “vivere diversamente da come sono vissuti i padri” (B,74), allora cercherà nuove parole, nuove regole, nuove azioni per collegarsi con chi gli sta di fronte; e così realizza la propria salvezza. La meditazione sugli opposti destini che aspettano l'uomo, la rovina o la salvezza, rappresentò – rappresenta – comunque un profondo atto di culto: verso Dioniso “il liberatore”.

Il tipo dell'uomo in preda alla libertà può dunque definirsi come *homo passus*. È l'uomo che, da un lato, si fa consapevole di aver subito un destino:

quello di trovarsi costantemente sbalzato fuori da ogni tranquillante certezza. Ma, dall'altro lato, è l'uomo che si trova così destinatario di un dono: quello di poter disegnare, con ogni sua forza, e in ogni dove, liberamente, i sentieri del logos.

L'esercizio della filosofia conduce alla scoperta di ciò che lo rende possibile, l'originaria libertà dell'uomo. L'agire con libertà implica uno sguardo filosofico (non importa se condotto professionalmente o meno) sul mondo. Il fuoco della critica si accompagna al calore passionale che è insito in ogni autentico agire.

L'homo passus non ha certo vita facile oggi (e non la ha mai avuta neanche in passato). Nessuno può togliergli il suo destino; ma molti (trascurando la loro stessa libertà) possono ostacolarne il cammino. Vengono subito in mente una serie di poteri autoritari, di organizzazioni politiche tanto forti da esigere dai sudditi comportamenti e manifestazioni di pensiero uniformi. Diversamente oppressivi, però, sono anche coloro che in ogni contesto sociale si arrogano il monopolio del rigore, della corretta interpretazione dei valori e dei diritti propri della persona, pronti a squalificare ogni devianza dalla loro accampata ortodossia.

Nel campo degli studi giuridici, e della cultura giuridica in generale, non mancano gli esempi. Basta appena accennare ad alcuni fenomeni contemporanei assai complessi, eppure di macroscopica evidenza. Pensiamo a tutto ciò che si sottende al termine "globalizzazione"; pensiamo alla sempre maggiore incidenza nella regolazione dei rapporti sociali da parte delle organizzazioni sovranazionali; pensiamo al rilievo sempre più espanso, per la soluzione delle controversie, della interpretazione giudiziale. Sono realtà che ben valgono a mettere in discussione tutto ciò che si pensava un tempo sul diritto quando lo si vedeva primariamente incarnato nei particolari ordinamenti statuali. Ma non valgono, sembra, a mettere in crisi l'arroganza di coloro che pretendono a sé soli "scientificità" perché si rinserrano nell'analisi formale dei caratteri della norma giuridica o nell'analisi dei linguaggi sia delle leggi che dei giuristi; quasi che fosse frutto di una reazione emotiva e non un compito necessario – il cui svolgimento trova un proprio rigore metodologico – quello di rimettere in discussione, di fronte al crollo nell'esperienza di tante consolidate certezze, tutto ciò che da troppo tempo si è detto: sulle ragioni per le quali gli uomini riconoscono qualcosa come diritto, sull'autentica e perenne funzione del medesimo, sul significato che assume aggiungere alla parola diritto il termine "positivo".

Le profonde trasformazioni culturali del nostro tempo legate allo sviluppo di mezzi tecnologici, nel passato impensabili, pongono nuove domande

sui principi e sulle regole convenienti a situazioni e possibilità che non trovano riscontro nei tempi trascorsi, anche recenti. Si pensi al così detto “testamento biologico”, al trattamento di fine vita, alla fecondazione artificiale e via dicendo. Sono problemi che per l'*homo passus* non si possono affrontare appellandosi a quella serie di vieti pregiudizi diffusi che formano ciò che molti chiamano il “politicamente corretto”; che ha i suoi adepti, i suoi professori, molti dei quali, e *pour cause*, aspirerebbero a che la bioetica non fosse considerata un campo eminente della ricerca filosofica. Certo costoro avrebbero ragione se l'unico rigore possibile fosse quello proprio di una sequenza logico-matematica di concetti che, peraltro, non incontrano mai la vita e la sua complessità. È vero invece che, in ordine ai problemi della bioetica, è inevitabile si formino posizioni diverse nessuna della quali, spesso, sa offrire criteri certi per il caso concreto. Ma proprio questa pluralità di prospettive chiama in causa la filosofia nella sua funzione di discutere ogni assunzione cercando in tutte un possibile punto di convergenza. E proprio i temi affrontati nel dibattito bioetico rivestono per il filosofo la massima urgenza: sono temi che riguardano un campo dove pregiudiziali immotivate e provvedimenti affrettati possono risultare massimamente minacciosi di quella libertà che anticipa la vita dell'uomo e la costituisce. Certo, può risultare arduo, concretamente, sciogliere i dubbi che sorgono di fronte alla complessità e novità di molte situazioni: ma il filosofo non teme il dubbio, ne riconosce l'estrema importanza perché si resti nella ricerca del vero; il filosofo teme il dogma.

Peraltro i dogmatici non sono sempre e solo quelli che hanno la forza di formare una posizione in aperta negazione delle vie del logos. Più lontani ancora dal fuoco sono coloro che fanno le viste di avvicinarvisi, perché ne apprezzano il fulgore, ma pensano che questa loro mossa basti a procurar loro vantaggi che nulla hanno a che vedere con la ricerca: pensano che basti parlare della fiamma, senza lasciarsene afferrare, perché tutto ciò che vogliono è una identità personale, una collocazione specifica in un determinato contesto, un titolo per avere autorità e magari potere, ben guardandosi dal mettersi in questione attraverso il più serrato confronto con coloro che non condividono le loro ambizioni. Sono casi dell'*homo faber* per il quale il proprio onore risiede solo nei risultati del suo *facere*.

E neanche colgono il dono della libertà coloro che la invocano per sciogliersi da ogni obbligo, persino da quello di restituire quanto hanno ricevuto; quasi che la libertà nascesse con l'esercizio della volontà e consentisse a qualcuno di dire “vado dove voglio”: quando è vero invece che, ben prima di ogni volere, la libertà si mantiene nell'uomo impegnandolo a “collegarsi”

con tutti quelli che incontra e quindi, in primo luogo, con coloro che egli trova più prossimi nel tempo e nello spazio. I soggetti ai quali qui alludiamo sono casi dell'*homo sentimentalis* (*rectius: puer sentimentalis*) il quale reputa basti ostentare le proprie sensazioni per ritenersi giustificato di fronte a tutti.

L'*homo faber* e l'*homo sentimentalis* sono figure molto lontane da quella dell'*homo passus*.

Questi però, fortunatamente, non è destinato ad incontrare solo nemici o contraffazioni di se stesso.

Può capitare – è capitato a me – di incontrare amici che guardavano tutti, con occhio fermo e consapevole, all'origine di tutti gli uomini e se ne sono assunti la responsabilità. Alcuni di questi (gli Autori dei saggi raccolti in questo volume) mi hanno accompagnato per lunghi tratti della mia lunghissima (54 anni!) attività accademica dividendo con me successi, entusiasmi, fatiche, delusioni, passioni, curiosità. Soprattutto hanno condiviso con me la convinzione che dobbiamo custodire, con le forze che abbiamo, poche o tante che siano, quel “fuoco” che fin dalla nascita ci ha forgiato nella libertà.

A costoro sono molto grato. Perché non hanno mai dubitato che operassi al servizio di una comunità che escludeva solo coloro che non credono nella comunità; perché hanno resistito nelle loro convinzioni anche quando è costato loro di sopportare dileggi, ostilità o imposture; perché nell'inevitabile declino delle energie dovuto all'età, loro mi hanno tributato l'estremo riguardo: mi hanno mantenuto nella ricerca insegnandomi molto. A loro, se avesse un valore adeguato, dedicherei tutto quel poco che ho fatto e scritto nei miei anni in Accademia. Forse è più conveniente, adesso, indirizzare loro una promessa: non cesserò di ascoltarvi.

Francesco Cavalla

Autonomia, uguaglianza, utilità. Tre paradossi del razionalismo moderno

di *Francesca Zanuso*

SOMMARIO: 1. Una dichiarazione di intenti. - 2. Il razionalismo dell'*homo faber*. - 3. Hobbes: *stat pro ratione voluntas*. L'autonomia automatica e l'eteronomia leviatantica. - 3.1. L'autonomo automa. - 3.2. La socialità come radicale rinuncia all'autonomia. - 4. J.-J. Rousseau: il divisibile individuo e l'indifferente differenza. - 4.1. Unicità vs. diversità: la necessaria "mutazione genetica". - 4.2. Conformità vs. comunanza: la costrizione alla libertà degli eguali. - 5. Jeremy Bentham: l'utile sicurezza della rinuncia. - 5.1. L'assoluto relativo. - 5.2. Il guscio sicuro della "macchina felice". - 6. Concludendo: cenni alla ricaduta di questi paradossi nell'attuale dibattito biogiuridico. - 6.1. L'ossimoro hobbesiano, ossia dell'automatica autonomia. - 6.2. L'ossimoro roussoviano, ossia della indifferente differenza. - 6.3. L'ossimoro benthamiano.

ABSTRACT: *L'A. si propone di "custodire il fuoco" mostrando la presenza nelle tesi di alcuni importanti autori della modernità di una sorta di "malattia morale" causata dal razionalismo. Intende così evidenziare l'infondatezza della pretesa di organizzare in modo esaustivo e pervasivo la società in base ad un progetto sistematico, imperniato su di un valore cardine, reputato in grado di produrre una sorta di "ordo more geometrico demonstratus". In particolare, vengono analizzati i concetti di autonomia, di uguaglianza e di utilità proposti da Hobbes, da Rousseau e da Bentham per mostrarne l'insufficienza e le aporie. Le soluzioni che i tre pensatori offrono al lettore al fine di fondare il progetto politico-giuridico razionalista sono, infatti, ricostruite ideando paradossali ossimori.*

L'autonomia hobbesiana appare tipica di un "autonomo automa" costretto a consegnarsi all'eteronomia leviatantica. L'uguaglianza roussoviana è pertinente ad un "divisibile individuo" che nella "costrizione alla libertà" può trovare, grazie ad una sorta di mutazione genetica, la sua realizzazione in una "comunità di conformi" che ignora o espelle le differenze. Infine, l'utilità benthamiana, illusoriamente ideata come un "assoluto relativo", si tramuta nell'accettazione della sicurezza da parte di un soggetto che, pur di fuggire un incontenibile conflitto, accetta di divenire una "macchina felice".

Questi paradossi, espressi negli ossimori, sono da denunciarsi accuratamente poiché, sotto mentite spoglie, spesso compaiono nell'attuale dibattito bio-giuridico, pregiudicando una corretta impostazione degli hard cases di inizio e di fine vita. L'A., nell'ultima parte del saggio, mostra quali siano le pericolose conseguenze di una concezione che pretenda di offrire risposte alle sfide bioetiche muovendo da un concetto razionalistico di autonomia, di uguaglianza e di utilità.

1. Una dichiarazione di intenti

Il mio saggio sarà dedicato al tema del razionalismo, qualificato da Francesco Cavalla come una radicale “malattia morale” dell’Occidente, “per la quale l’uomo si arroga di avere a disposizione premesse prime evidenti (in realtà non dimostrate) da cui sarebbe in grado di derivare verità certe e norme certamente valide”¹. Tale “patologia” mostra i suoi sintomi più acuti nella modernità, generando una “condizione morbosa” che accompagna gli ammirevoli sviluppi della scienza e della tecnica e che condanna gli ambiziosi progetti politici e giuridici degli ultimi secoli.

Nulla vi è di nuovo sotto il sole: razionalista è sicuramente Anassagora, laddove afferma che “l’uomo è intelligente perché ha le mani”² concretizzando il sogno prometeico del dominio umano sulla natura; razionalista è altresì la pretesa sistematica di matrice tomistica che caratterizza l’età di mezzo³.

Tuttavia, è con l’avvento della c.d. età moderna e con il trionfo dell’*homo faber* che il razionalismo manifesta tutta la sua virulenza in varie espressioni, di cui due interessano in modo peculiare l’ambito sociale e giuridico.

Intendo in questo saggio denunciare la pretesa di organizzare in modo esaustivo e pervasivo la società in base ad un progetto sistematico, imperniato su di un valore cardine, che è reputato in grado di produrre una sorta di *ordo more geometrico demonstratus*.

Non va tuttavia dimenticato un altro esito del razionalismo moderno: quello che si concretizza nell’illusione che tale organizzazione sia realizzabile all’interno di una pregiudiziale normativistica, in base alla quale si presume che il dettato normativo sia in grado di organizzare in modo esaustivo e inequivocabile ogni rapporto intersoggettivo⁴.

I due temi sono, in verità, strettamente connessi ma in questo scritto accentrerò l’attenzione sul sogno progettuale della modernità che cerca di tradursi in un ordine sociale organizzato in base a suggestivi valori, declinati però in modo razionalistico.

1. F. Cavalla, *La pena come riparazione. Oltre la concezione liberale dello stato: per una teoria radicale della pena*, in F. Zanuso – S. Fuselli (a cura di), *Ripensare la pena*, Cedam, Padova 2004, p. 30.

2. La definizione di Anassagora è riportata in Aristotele, *De partibus animalium*, 687 a7.

3. Cfr. F. Cavalla, *La verità dimenticata. Attualità dei presocratici dopo la secolarizzazione*, Cedam, Padova 1996, pp. 8-15.

4. Sul tema cfr. F. Zanuso, *La fragile zattera di Ulisse. Alcune riflessioni sul ruolo della norma positiva nella composizione del conflitto intersoggettivo*, in P. Moro – C. Sarra (a cura di), *Positività e giurisprudenza. Teoria e prassi nella formazione giudiziale del diritto*, FrancoAngeli, Milano 2012, pp. 49-83.

I tre concetti-chiave della progettualità sistematica politico-giuridica moderna sono la libertà, l'uguaglianza e l'utilità; tuttavia, il razionalismo fa sì che la libertà venga intesa come autonomia individualistica, l'uguaglianza come conformità e non come relazione fra diversi e, infine, l'utilità, indebitamente assolutizzata, come unico criterio di ideazione e metro di valutazione dell'agire umano.

Il fine del saggio è quello di mostrare come questi valori, comprensibilmente pensati come cardinali nella nostra cultura, laddove siano erroneamente intesi, generino conseguenze paradossali, non volute ma estremamente pericolose. Verificherò questo assunto esaminando le tesi di tre autori-simbolo della modernità: Hobbes, Rousseau, Bentham.

In verità, i tre valori nella loro versione razionalistica sono tutti presenti nelle costruzioni progettuali dei tre autori ma, a fine argomentativo, sottolineerò in ognuna di esse quello che pare il più incisivo, tenendo sullo sfondo il riferimento agli altri due. Pertanto, una ricostruzione "a tema" del pensiero hobbesiano servirà a "lumeggiare" la libertà ridotta ad autonomia razionalistica; una lettura delle tesi roussoviane mostrerà le peculiarità del concetto di uguaglianza inteso come annullamento delle differenze; infine, l'esposizione del pensiero di Bentham rivelerà quali sono le conseguenze di una indebita assolutizzazione del concetto di utilità, palesando come questa porti al privilegio della sicurezza, pretesa come intangibilità dello *status quo*.

I tre autori e le conclusioni, che da una lettura così orientata del loro pensiero possono essere tratte, guideranno infine una disamina di alcune problematiche bio-giuridiche, particolarmente incisive nell'attuale dibattito. Mi propongo, infatti, sulla scia degli insegnamenti magistrali di mostrare come le nostre radici culturali reggano, orientino e indirizzino le nostre scelte e come, di conseguenza, proprio da un loro spregiudicato ripensamento dobbiamo ripartire concettualmente per evitare esiti inquietanti e paradossali.

Custodire il fuoco mi pare, quindi, attuabile facendo ardere il pensiero a difesa della soggettività dell'uomo in dialogo che nella attuale congerie biotecnologica rischia di essere consumato in nome della tirannia dei desideri e del misconoscimento del significato del limite⁵.

2. Il razionalismo dell'*homo faber*

Prima di intraprendere questa disamina è necessario esporre, seppur bre-

5. Cfr. F. Zanuso (a cura di), *Il filo delle Parche. Opinioni comuni e valori condivisi*, FrancoAngeli, Milano 2009.

vemente, alcuni concetti fondamentali per comprendere l'*humus* culturale nel quale i suddetti progetti si affermano.

Iniziamo con una definizione d'uso di modernità. Con questo termine mi riferisco ad un atteggiamento mentale, dominante nel periodo che va dal secolo XV alla seconda metà del XX, per il quale l'uomo, razionalista ed individualista, elabora in ogni campo del sapere un sistema ordinato di concetti in base al quale perseguire un progetto di trasformazione della natura e dell'ambito dei rapporti intersoggettivi. Tale progetto è finalizzato ad ottenere ed ampliare il proprio benessere materiale e psicologico poiché la dimensione poetica dell'uomo è preferita e, quindi, prevale in modo progressivamente sempre più invasivo a scapito di quella più ampiamente pratica⁶.

Assistiamo, quindi, alla implacabile quanto incalzante affermazione del modello antropologico dell'*homo faber fortunae suae*, che pensa il mondo come un campo sterminato in cui esercitare la sua progettualità poiché lo concepisce come un fascio di fenomeni, un *phantasmata sensus et imaginationis*⁷, da indagarsi grazie al metodo analitico-deduttivo.

In effetti, il progressivo affermarsi del modello antropologico dell'*homo faber* è dovuto a due elementi che agiscono in modo concomitante e interattivo: il privilegio assegnato al metodo analitico-deduttivo e la progressiva rimozione del trascendente.

Anche al riguardo, non vi è nulla di nuovo sotto il sole! L'uomo moderno semplicemente accentra la sua attenzione su quella che era stata una delle conquiste della sapienza antica; quest'ultima aveva conosciuto e tipizzato il metodo in base al quale si elabora una ipotesi a fini operativi e da essa, dopo aver ottenuto il consenso convenzionale da parte della comunità di riferimento, si deduce in modo coerente una serie di corollari che consentono, mantenendo ferme le premesse iniziali, di rappresentare in modo ordinato il mondo circostante.

Tuttavia, caratteristico dell'*homo faber* non è il semplice utilizzo di questo metodo ma, piuttosto, l'assolutizzazione dello stesso e il conseguente oblio di un diverso modo di pensare che non si traduca nel mero dimostrare ma ambisca altresì a provare, rispettando così la complessità della *recta ratio*.

6. Sul tema cfr. F. Cavalla, *Praeter legem agere. Appunti in tema di struttura e fenomenologia dell'atto libero*, in F. D'Agostino (a cura di), *L'indirizzo fenomenologico e strutturale nella filosofia del diritto più recente*, Giuffrè, Milano 1988, pp. 53-73.

7. Cfr. al proposito la nota tesi c.d. dell'*annihilatio mundi* esposta in T. Hobbes, *Elementi di legge naturale e politica*, I, I, trad. it. a cura di A. Pacchi, La Nuova Italia, Firenze 1972, pp. 10-11. Per una ricaduta di questo concetto sul problema attuale della c.d. "crisi delle fonti" cfr. C. Sarra, *Diritto e ordine. Riflessioni sul sistema delle fonti del diritto e sulla sua crisi*, Cleup, Padova 2012, pp. 85-86.

Immediatamente questo riduzionismo sembra dare i suoi frutti: l'*homo faber* può illudersi di dominare il mondo circostante poiché i successi ottenuti grazie all'applicazione del modello analitico-deduttivo nell'ambito delle c.d. scienze naturali sono eclatanti. Tuttavia, l'illusione induce l'uomo moderno nell'errore antico che lo porta a "scadere" dalla scientificità allo scientismo, e specificamente a ritenere che ogni settore dell'esperienza possa essere tradotto in "caratteri matematici". Dominante diviene così un pensiero che trova espressione nel matematismo, inteso come modalità di comprensione e di dominio del mondo circostante; soprattutto, sorge una mentalità in base alla quale solo ciò che è argomentabile secondo i canoni della scienza è controllabile razionalmente e, quindi, fondabile⁸.

Tuttavia, laddove si presuma che il ragionamento analitico deduttivo sia l'unico in grado di mostrare e dimostrare, facilmente si è indotti a ritenere che tutto ciò che non può essere mostrato e dimostrato sia semplicemente irrilevante. L'uomo moderno riconosce l'esistenza, per lo più, di una realtà che sfugge al controllo della ragione matematizzante ma, proprio per questo, suppone che essa non possa essere pensata; progressivamente ma inesorabilmente, quest'ultima perde di interesse: è quella che è stata magistralmente definita una "verità dimenticata"⁹.

Nasce, quindi, la dottrina della c.d. "doppia verità" ma, soprattutto, l'indifferenza per ciò che non è assoggettabile al dominio razionale, per ciò che non è calcolabile, prevedibile, regolabile dalle leggi scientifiche. Esempio è la matura posizione di Cartesio laddove egli afferma che la verità umana è capace di ravvisare idee chiare e distinte, se ragiona correttamente. Tuttavia il Francese non si limita a questa asserzione ma spinge oltre il suo razionalismo moderno giungendo ad affermare che quando l'uomo ragiona correttamente, ossia in modo matematico, è pari a Dio¹⁰. Ma allora, a questo dio mortale, assistito dal metodo analitico-deduttivo, Dio non serve o, almeno, non serve per impostare e risolvere i problemi della prassi. E, infatti, paral-

8. A mero titolo d'esempio posso ricordare quanto Hobbes scrive nel cap. IV del *Leviatano*, celebrando in un sol brano il matematismo, il convenzionalismo, e il riduzionismo nominalistico della verità: "Poiché la verità consiste nell'ordinare correttamente i nomi nelle nostre affermazioni, chi cerca l'esattezza della verità, deve necessariamente ricordare a cosa si riferisce ogni nome di cui si serve collocandolo coerentemente... Perciò nella geometria (la sola scienza che fino a questo momento Dio si sia compiaciuto di conceder agli uomini) si comincia con lo stabilire i significati delle parole, chiamando questa operazione definizioni e ponendole all'inizio del calcolo" (T. Hobbes, *Leviatano*, I. IV, trad. it. a cura di A. Pacchi, Laterza, Roma-Bari 1989, cit., p. 29).

9. Il richiamo è a F. Cavalla, *La verità dimenticata*, cit., passim

10. Cfr R. Descartes, *Meditationes de prima philosophia*, IV Ob., in *Oeuvres de Descartes*, ed. C. Adam – P. Tannery, Paris, Cerf 1987-1909, vol. VII, p. 214.

lelamente Grozio fonda il laicismo giuridico, sostenendo che “anche se Dio non fosse...”¹¹.

Al proposito, una ulteriore riflessione deve essere per lo meno accennata, ricordando come l'*homo faber*, questo dio mortale, non sempre usi la sua pretesa potenza nel modo più proficuo. Immediatamente si potrebbe pensare che egli presuma di plasmare il mondo circostante, ridotto ad oggetto del suo dominio e che, in questo suo progettare, modifichi e migliori quanto lo circonda. Ma l'uomo che si fa dio scivola nell'empietà e quest'ultima non è senza conseguenze pratiche. L'uomo che crede di creare il mondo poiché dà i nomi alle cose e si illude che le cose siano tali poiché lui le nomina e vuole continuare a nominarle è inesorabilmente indotto a trasformare la sua volontà di dominio in una forza distruttrice, di carattere nichilistico. L'uomo dimentica, infatti, che l'atto del creare nominando ha senso all'interno di una concezione del *Logos*, come manifestazione del principio di ogni realtà, che anticipa l'esistenza umana e le dà significato ma altresì limite¹².

L'*homo faber* cade invece nel nominalismo, non a caso accompagnato dalla già richiamata ipotesi anichilitoria hobbesiana; in questo modo, si impegna in una attività di trasformazione del mondo circostante, che viene piegato ad una volontà che, immemore, si assolutizza. Ne consegue, paradossalmente, il nichilismo¹³, ossia l'annientamento di quegli oggetti che sono pensati a piena disposizione per l'attività di trasformazione e, che pertanto, possono essere o non essere, essere ente o essere niente, a secondo di quanto piaccia all'apparente signore¹⁴.

L'appellativo non è casuale poiché ci troviamo al cospetto di un apparente signore che si illude di dominare senza comprendere la profonda dipendenza che proprio la sua attitudine al dominio crea. Infatti, la fabbrilità dell'uomo moderno è certamente aporetica e si è dimostrata sotto un certo profilo, in-operativa¹⁵; ma soprattutto condanna l'uomo alla alienazione e quindi all'infelicità, come estraneazione da sé¹⁶.

11. A mero titolo d'esempio cfr. sul tema F. Todescan, *Le radici teologiche del giusnaturalismo laico. Il problema della secolarizzazione nel pensiero di Ugo Grozio*, Giuffrè, Milano 1983.

12. Sul tema cfr. F. Cavalla, *All'origine del diritto, al tramonto della legge*, Jovine, Napoli 2011, pp. 49 e ss.

13. Cfr. *op. ult. cit.*, p. 9 e ss.

14. Non può essere taciuto che fra i presunti oggetti sono inclusi anche gli uomini e i progetti di uomo. Sul tema cfr. P. Sommaggio, *La consulenza (gen)etica. Nuovi miti. Nuovi oracoli. Libertà della persona*, FrancoAngeli, Milano 2010, pp. 19-81.

15. Il destino di morte che sembra caratterizzarla difficilmente può essere pensato come un incidente di percorso; pare piuttosto necessario esito della stessa logica del percorrere.

16. Confido che illuminanti al riguardo saranno le riflessioni roussoviane.

Riflettiamo brevemente: se il mondo è pensato come un oggetto di dominio e se l'uomo tanto più vale quanto più trasforma ne consegue che l'uomo manifesta se stesso solo quando trasforma. Quindi, l'uomo deve dominare il mondo non solo per migliorarlo o per possederlo ma per essere se stesso, per affermarsi come soggetto. Tuttavia, così facendo l'uomo è indotto a dimenticare di esser parte di quella stessa natura che pretende di poter plasmare come oggetto inerte in base alla sua volontà: le conseguenze dell'incuranza, dello spregio dei ritmi e delle condizioni naturali a cui l'odierna società è pervenuta sono tali da rendere superfluo ogni commento.

Non basta! *L'homo faber* è altresì condannato all'alienazione perché il suo essere per la trasformazione e per il possesso in base ad un atto di volontà rende la dimensione della privazione una costante nella sua esistenza: progetta perché non ha o perché qualcosa non è. Ma quando i suoi progetti si concretizzano (e ammesso che ciò accada) il suo essere-per-trasformare gli impone una nuova meta, un nuovo atto di dominio sul mondo. In più, la sua attività ha valore solo se ottiene il riconoscimento degli altri che devono, in qualche modo, "celebrare" i suoi risultati; come ben illustra la hegeliana dialettica servo padrone, puntualmente anticipata nelle pagine di Rousseau, l'uomo dominatore ha bisogno del riconoscimento degli altri che sono necessari per testimoniare il suo successo. In questo modo, la logica dell'asservimento del mondo circostante condanna tutti i partecipanti alla servitù; sia il servo sia il padrone sono assoggettati nella pretesa al dominio del mondo e così il sogno protagoreo dell'uomo misura di tutte le cose si trasforma nell'incubo della reificazione, poiché è l'uomo stesso che viene in qual modo misurato dalle cose che pretende di possedere.

Il razionalismo non è, appunto, privo di crudeli conseguenze.

Comunque sia, Prometeo è ingenuamente convinto di aver completato la sua "cassetta degli attrezzi" e può ora cercare di realizzare il suo progetto di trasformazione del mondo circostante¹⁷. Si afferma, così, un modello antropologico non solo razionalistico ma, altresì, individualistico.

Razionalistico poiché in base a quanto seppur rapidamente ripercorso, nella c.d. modernità la ragione è chiamata ad attuare la propria autonomia non più rispecchiando un supposto ordine dell'intero, ma piegando tutto al proprio volere progettuale. Essa si scopre quindi potenzialmente autosufficiente: non più legata a principi di autorità, di tradizione, od altro trova in sé,

17. Prometeo ha donato agli uomini, sfidando le ire di Zeus, il fuoco in grado di modificare lo stato degli elementi e l'oblio dell'ora della morte, offrendo così le matrici culturali del privilegio della dimensione poetica su quella pratica; sul tema cfr. F. Zanuso, *Neminem laedere. Verità e persuasione nel dibattito bio-giuridico*, Cedam, Padova 2005, pp. 5-6.