

N.

Collana di Sociologia del diritto diretta da Morris L. Ghezzi

COMITATO DI DIREZIONE

Morris L. Ghezzi (Presidente)
Marco A. Quiroz Vitale
Nicoletta Ladavac

COMITATO SCIENTIFICO INTERDISCIPLINARE

Luisella Battaglia (Università di Genova), Paolo Becchi (Università di Genova), Claudio Bonvecchio (Università dell'Insubria), Gabriele Caiati (Università di Milano), Agostino Carrino (Università di Napoli, Federico II), Luigi Domenico Cerqua †(Magistrato), Dennis Chavéz de Paz (Universidad Nacional Major San Marcos – Perù), Dino Cofrancesco (Università di Genova), Arturo Colombo (Università di Pavia), Pierre Dalla Vigna (Università dell'Insubria), Enrico Damiani di Vergada Franzetti (Università di Milano), Paolo Virginio Gastaldi (Università di Pavia), Morris L. Ghezzi (Università di Milano), Giulio Giorello (Università di Milano), Gustavo Ghidini (Università di Milano), Paolo Grasso (Avvocato), Marc Hertogh (Università di Groningen), Nicoletta Ladavac (Thémis, Ginevra), Realino Marra (Università di Genova), Antonello Martinez (Avvocato), Isabella Merzagora (Università di Milano), Antonio Panaino, (Università di Bologna, sede di Ravenna), Luigi Pannarale (Università di Bari), Carola Parano (O.P.C.O.), Carlo Pennisi (Università di Catania), Nicola Piepoli (Istituto Piepoli), Giovanni Puglisi (I.U.L.M.), Marco Quiroz Vitale (Università di Milano), Frederik Schauer (Virginia University) Michela Sciannelli (A.I.G.I. – A. B. I.), Vinicio Serino (Università di Siena), Francesco Sidoti (Università di L'Aquila), Massimo Teodori (Storico americanista), Antonio Toffoletto (Avvocato).



MORRIS L. GHEZZI

IL DIRITTO COME ESTETICA

Epistemologia della conoscenza
e della volontà: il nichilismo/nihilismo
del dubbio

prefazione di
Emanuele Severino

postfazioni di
Agostino Carrino e di don Paolo Renner

 MIMESIS

MIMESIS EDIZIONI (Milano – Udine)
www.mimesisedizioni.it
mimesis@mimesisedizioni.it

Collana: *Law without law*, n.
Isbn:

© 2016 – MIM EDIZIONI SRL
Via Monfalcone, 17/19 – 20099
Sesto San Giovanni (MI)
Phone: +39 02 24861657 / 24416383
Fax: +39 02 89403935

In copertina, Carla Tolomeo, *Baldauders*, 1985, acquaforte e acquatinta.

INDICE

PREFAZIONE <i>di Emanuele Severino</i>	9
PREMESSA	15
1. La mela, il serpente ed il buon Dio	21
2. Monismo e dualismo del Mondo	35
3. <i>De libero o de servo arbitrio?</i>	53
4. Diritto artificiale	69
5. Nichilismo e nihilismo	81
6. Il diritto come estetica	93
POSTFAZIONI	
CONSIDERAZIONI SCETTICHE SU UN NICHILISMO POSTMODERNO <i>di Agostino Carrino</i>	113
IN DIALOGO CON L'AMICO MORRIS <i>di don Paolo Renner</i>	131
P. S.	
TRAPPOLA SENZA USCITA: RIFLESSIONI INTORNO ALLE CRITICHE RICEVUTE <i>di Morris L. Ghezzi</i>	135
INDICE DEI NOMI	141



Alla mia innocenza,
giacché non condannai
mai nessuno a nascere,
non perpetuando in tale modo
l'orrore della vita/morte.



EMANUELE SEVERINO

PREFAZIONE

Per sopravvivere l'uomo deve esser capace di vedere il mondo in cui vive – e di prevederlo. La posta in gioco è la più alta: la vita stessa, la lotta contro la morte. Indispensabile, quindi, evitare l'inganno che può avvolgere il vedere e il prevedere. Ben prima di Nietzsche i Greci sanno che la scienza nasce dalla paura. Indicano la scienza con la parola *episteme*, che propriamente significa lo stare (*steme*, dalla radice indoeuropea *sta*) sopra (*epi*), ossia il dominare. L'espressione *episteme tes aletheias* significa quindi il dominio che la 'verità' (*aletheia*) è capace di esercitare sull'inganno. Tale dominio è il sapere assolutamente incontrovertibile. Stando sopra, in posizione dominante, esso è anche capace di prevedere ciò che è ancora lontano; e non solo il presente, ma anche ciò che è il più lontano nel tempo, nello spazio e in ogni senso possono sottrarsi a quel dominio. Meno esagerata di quel che può sembrare è l'affermazione che sull'idea di questa forma di sapere, che volta le spalle ai millenni si fonda l'intera tradizione dell'Occidente.

Ma, appunto, si tratta di un'idea. In che consiste il suo contenuto?

Dai Greci al secolo XIX la storia di tale tradizione si dispiega soprattutto per rispondere a questa domanda. Una vicenda grandiosa. Dalla quale, tuttavia, negli ultimi due secoli le opere e i pensieri dell'Occidente vanno allontanandosi. Ogni tentativo di indicare in che consista il dominio dell'*episteme tes aletheias* sull'inganno e quindi sulla morte sembra fallito. Sebbene la tradizione non si rassegni ancora al proprio declino, si fa sempre più largo la convinzione che la lotta contro il dolore e la morte debba essere guidata dalla tecnica. Che però non può essere *episteme tes aletheias* – e pertanto non può garantire la definitività dei propri successi.

Agli occhi del nostro tempo, il pur grandioso tentativo della tradizione, si diceva, sembra fallito. Ma la gran questione riguarda il senso e la potenza di questo sembrare. Vado mostrando da tempo che tale sembrare è una complessa stratificazione. Dallo strato di superficie, dove ci si limita a vivere in modo diverso da quello del passato, senza alcuna consapevolezza-

za di ciò che esso è stato, giù giù, attraverso altri strati, sino a quello più profondo – ma più disabitato e in sostanza mai visitato dagli abitanti degli strati più alti –, che però è capace di mostrare la necessità del tramonto della tradizione e il senso di tale necessità.

Non so se Morris Ghezzi lasci che la propria ricerca venga inserita in questa stratificazione – come ritengo. È comunque una ricerca di grande rilievo e interesse. I lettori di questo libro possono accorgersene sin dalle prime pagine.

Per Ghezzi, la “metafisica” e l’“empiria” sono le due ineliminabili “colonne” della conoscenza umana. L’“empiria” è il mostrarsi di questo nostro mondo dove si nasce e si muore; la “metafisica” è il dirigersi verso le Realtà immutabili ed eterne. Ma le due colonne sono anche “vie ostruite”, sentieri via via sempre interrotti. “L’unica conoscenza umana possibile” è pertanto il socratico “so di non sapere”, che però non può smettere di camminare lungo quei sentieri.

In queste pagine Ghezzi li ripercorre in modo suggestivo a partire dalla narrazione biblica del peccato originale, lungo l’opposizione tra libero e servo arbitrio e il rispecchiamento di essa in ambito scientifico; e lungo l’opposizione tra giudizi di fatto e giudizi di valore, e quella tra le diverse forme di nichilismo.

Questo viaggio è compiuto con una particolare attenzione all’ambito giuridico, che sfocia nella proposta teoretica del “diritto come estetica”. Mi sembra che nella contrapposizione tra diritto naturale e diritto positivo la proposta di Ghezzi inclini verso questa seconda forma di diritto – confermando una certa propensione all’“empiria”. Il diritto è “estetica” nel senso che il fondamento ultimo della sua normatività è il “mi piace/non mi piace”. D’altra parte – osservo – il criterio del “piacere” può essere adottato solo da chi ha più potenza degli altri (altrimenti il ‘piacere’ è un vagheggiare il piacere): il “diritto come estetica” è la volontà del più forte.

I problemi si addensano peraltro sul ‘sapere’ del “so di non sapere”. È un’affermazione impegnativa. Innanzitutto, nel “so” il sapere è espresso in prima persona. Non a caso, perché per Ghezzi il “non sapere” è il non sapiente, il soggetto, il mio esistere.

Ma già questo sapere che esisto è una ben consistente sapienza. Perché non è possibile negarla? E, in generale, perché non è possibile negare l’“empiria” che – se ho capito – contiene la mia esistenza?

Se si risponde a queste domande, la risposta è un sapere incontrovertibile? È *episteme tes aletheias*? e se vuol esserlo, perché lo è? Ma se si sa

rispondere, non si è andati oltre l'“*empiria*”? non si è entrati nell'ambito di ciò che Ghezzi chiama “*metafisica*” e “*logica*”?

E se non si sa rispondere, il “*so di non sapere*” non dovrebbe diventare, per lo meno, un “*Forse so di non sapere*”, ossia il dubbio di essere un non sapiente? Però nemmeno questa è cosa da poco. Già Cartesio presuppone l'esistenza del dubbio; ma perché non si può negare l'esistenza del dubbio e, anzi, l'esistenza di ogni essere, empirico o non empirico?

Il libro di Ghezzi è interessante, oltre che per la ricchezza dei suoi contenuti, anche per il modo in cui tenta di mantenersi al di fuori di questi grovigli “*logici*”. Che tuttavia rimangono. Si riferisce inoltre frequentemente ai miei scritti. Vorrei quindi concludere con alcuni cenni in proposito.

Innanzitutto un chiarimento sulla parola “*essere*”. Quando, in certi contesti ben determinati, la uso (ma quasi sempre o sempre con l'iniziale minuscola), intendo gli essenti, qualsiasi essente, empirico o no, ossia tutto ciò che non è un nulla. In questo senso, anche l'Uno neoplatonico o l'“*Essere*” di Heidegger sono degli essenti.

Mostrando che l'esser sé degli essenti implica l'eternità di ogni essente, nei miei scritti si mostra che anche la dimensione non empirica degli essenti è necessario che esista. A proposito dell'esser sé, non credo che Ghezzi ritenga che “*so di non sapere*” significhi “*non so di non sapere*”, o che “*empiria*” significhi “*non empiria*”. Appunto nell'impossibilità di questo significare consiste l'esser sé di ogni essente e pertanto l'esser sé di quegli essenti che sono il “*so di non sapere*” e l'“*empiria*”).

Ghezzi scrive invece: “*La natura non empirica dell'Essere di Severino appare evidente*”, p. 86. E invece, ripeto, “*essere*” è anche e innanzitutto ogni essente “*empirico*”.

L'esser sé rimane però un semplice presupposto sino a che non si scorre che e in che senso esso è ciò la cui negazione è autonegazione, ossia è inscritto in ciò che chiamo “*struttura originaria del destino della verità*”. È appunto tale struttura che può chiedere in base a che cosa si afferma l'esistenza del “*soggetto*”, dell'“*empiria*” e del ricco panorama culturale considerato in questo saggio. Richieste analoghe, si intende, sono rivolte a tutta la cultura filosofica e scientifica.

L'eternità di ogni essente, a cui si rivolgono i miei scritti, non è un presupposto, ma è necessariamente implicata dall'esser sé di ogni essente, in quanto esso si mostra nella struttura originaria del destino della verità. Questo la critica a tale eternità dovrebbe discutere: che se si nega quell'eternità è necessario negare l'esser sé di ogni essente. Questa necessità si tratta cioè di discutere prima di assegnare il contenuto del mio discorso alla categoria della “*metafisica*” e della “*logica*” (come accade nelle pagine di questo

libro). E, innanzitutto, si tratta di discutere il senso dell'incontrovertibilità della struttura originaria. Dire che nei miei scritti si afferma che "l'Essere è immutabile quindi non diviene" (p. 86) è dimenticare ciò che più conta; ed è anche rovesciarlo, perché non è che gli essenti non divengono perché sono immutabili, ma non divengono perché affermando che divengono si nega quell'esser sé la cui negazione è autonegazione (e nei miei scritti si mostra perché quell'affermazione implichi questa negazione).

D'altra parte l'intento di questo libro è di presentare un quadro di grande ampiezza, in cui l'assunto teoretico di fondo abbia a trovare una serie di conferme. Appunto per questo le considerazioni qui sopra accennate non tolgono alcunché all'importanza di questa ricerca, che sono lieto di presentare.

Emanuele Severino

Professore ordinario di filosofia teoretica

IL DIRITTO COME ESTETICA
Epistemologia della conoscenza e della volontà:
il nichilismo/nihilismo del dubbio



PREMESSA

Come può essere giustificato il diritto di uno scienziato a parlare di concetti teorici senza che nel contempo venga giustificato il diritto di un filosofo a usare termini metafisici?

Rudolf Carnap, *I fondamenti filosofici della fisica*

L'arco del cielo è sorretto da due colonne. Dal lato destro, la metafisica fornisce abissale profondità a stelle, galassie e mondi; dal lato sinistro, l'empiria avvicina l'abisso, presupponendone il fondo anche senza poterlo raggiungere. L'empiria ci accompagna quotidianamente, nella vita di tutti i giorni, fornendoci informazioni intorno all'ambiente, nel quale viviamo, ed a noi stessi, alla nostra nascita, vita e morte. Informazioni che, quasi sempre, non soddisfano per la loro oscurità ed incompletezza. L'essere umano possiede un corpo, di cui manca il libretto d'istruzioni per l'uso. I problemi del dolore e del senso dell'esistenza non trovano risposta certa e, forse, non possono neppure trovarla in quanto argomenti sottratti alla ricerca empirica. Non è possibile verificare/falsificare il valore di un biologico, che si decompone progressivamente e diviene nutrimento di altro biologico. Il proprio e l'altrui si fronteggiano fieramente come anelli di una catena, che li tiene separati, ma strettamente legati; come componenti, appunto, di una catena, di cui non si conosce né l'origine, né il fine e neppure il senso del suo esistere. Di fronte al mistero l'empiria si arrende e si asserraglia nelle sue deboli certezze pratiche, tecniche e strumentali, ma l'essere umano non demorde e cerca risposte con o senza verificabilità/falsificabilità empirica. Si apre a questo punto il *mundus imaginalis*¹, ma anche l'Universo dell'ideazione, della creatività, della fantasia umana, la cui immaterialità è un suo elemento costitutivo, proprio per sfuggire ai dubbi dell'empiria, non

1 L'espressione è usata da Henry Corbin per indicare una realtà intermedia tra fisica e metafisica, tra materia e spirito, una sorta di sintesi tra i due termini, che non relega il trascendente nell'ambito dell'inesistenza.

un inconveniente. Purtroppo anche questa via si trova ostruita per l'essere umano, in quanto diretta o verso una conoscenza superiore ed incompatibile con quella umana o verso una conoscenza individuale, soggettiva e, quindi, incerta, relativa e prospettica. In sintesi, sia l'empiria, sia la metafisica svelano l'unica conoscenza umana possibile, quella propria di Socrate e narrata da Platone nell'*Apologia: so di non sapere*².

Può la psicologia umana accettare un verdetto tanto duro sul senso della propria vita? Evidentemente no ed, infatti, le elaborazioni metafisiche si sono moltiplicate, articolate e complicate nel tempo, mentre gli studi empirici hanno continuato il loro corso senza aspirazione di completezza e di assolutezza. Il fondamento di qualsiasi discorso continua a sfuggire e le affermazioni fisiche e metafisiche restano come appese nel vuoto e da nulla sorrette. Forse è proprio questa loro collocazione priva di alto e di basso, che ne impedisce la definitiva caduta o, forse addirittura, che rende priva di senso la domanda stessa sul fondamento. Un dato empirico tuttavia è certo: la psicologia umana tende verso la certezza anche a costo di rinunciare al mondo dei cinque sensi. Dunque, il metafisico è, in qualche misura, conaturato con l'essere umano come il fisico; è una componente, per così dire, strutturale dell'antropologia.

Nel mondo dell'etica, cui il diritto sino ad ora è appartenuto, queste medesime problematiche hanno dato corpo all'ideologia ed all'utopia, alla norma morale ed a quella giuridica, al diritto naturale ed al diritto positivo, alla giustizia ed alla legalità, alla validità ed all'efficacia del diritto, al dover essere ed al mi piace/non mi piace. Tutte queste alternative esprimono la tensione tra il vissuto reale e le aspirazioni, i desideri del soggetto. In particolare, l'ultima alternativa ricordata apre la strada, che conduce dal diritto come obbligo al diritto come estetica. Lo smascheramento del dover essere avviene con la constatazione empirica, che le scelte umane sono

2 “Infatti, operando con una logica (quella apofatica) che nega ogni proposizione assertiva (ed esaustiva) in merito alla verità di qualsiasi ente – ma invece proponendovi l'inclusione di ogni possibilità – si giunge a questo risultato che auspicava Nicolò Cusano con il suo *De docta ignorantia*. Si giunge a un *non-sapere* che include ogni sapere e viceversa: allo stesso modo in cui l'*Essere-Uno* – che non è un essere specifico – include in sé tutti gli esseri a cui conferisce l'esistenza. Ma questo *sapere* non è, gerarchicamente, estraneo e al di sopra dell'uomo – che ne verrebbe in qualche modo dominato e esautorato – ma assolutamente intrinseco all'uomo stesso che ne è, pienamente, partecipe, pur essendone abissalmente lontano. Così come il molteplice è l'espressione ontologica dell'Uno di cui è la manifestazione teofanica”. C. Bonvecchio, *Le meditazioni abissali di Henry Corbin*, in H. Corbin, *Il paradosso del monoteismo*, Mimesis, Milano-Udine 2011, pp. 14-15.

guidate dal piacere e non dal dovere, anche se talvolta i due termini coincidono. *Dover essere e piacere* divengono i due poli reali del disagio esistenziale umano e, contemporaneamente, anche il tentativo di risolverlo. Solo di un tentativo purtroppo si tratta.

Il diritto come estetica non esclude, e non può escludere, la dimensione metafisica, ma rafforza la descrittività empirica del comportamento umano, consiglia maggiore consapevolezza psicologica dei limiti conoscitivi umani ed apre nuove prospettive di regolamentazione sociale.

Ogni demistificazione è un atto di liberazione della conoscenza, ma non è possibile illudersi di poter superare gli ostacoli ultimi, che oscurano una visione sia assoluta, sia relativa del mondo, cui apparteniamo. La dea *Ananke* (*Ἀνάγκη*), la dea *Tyche* (*Τύχη*), le Parche, il Fato, il Destino, la Divina Provvidenza intanto sorridono, interrogandosi intorno al determinismo ed all'indeterminismo.

Ringraziamenti

Al termine di questo mio lavoro voglio rivolgere un particolare ringraziamento ad Emanuele Severino per la sua grande cortesia e disponibilità ad ascoltare le mie riflessioni; ad Agostino Carrino per il fraterno impegno con il quale ha setacciato i concetti del mio scritto, evidenziando problematiche a me sfuggite, ed a Don Paolo Renner, che, tra i moltissimi suoi impegni di misericordia, ha voluto aggiungere, con antica amicizia, anche quello verso il mio scritto.

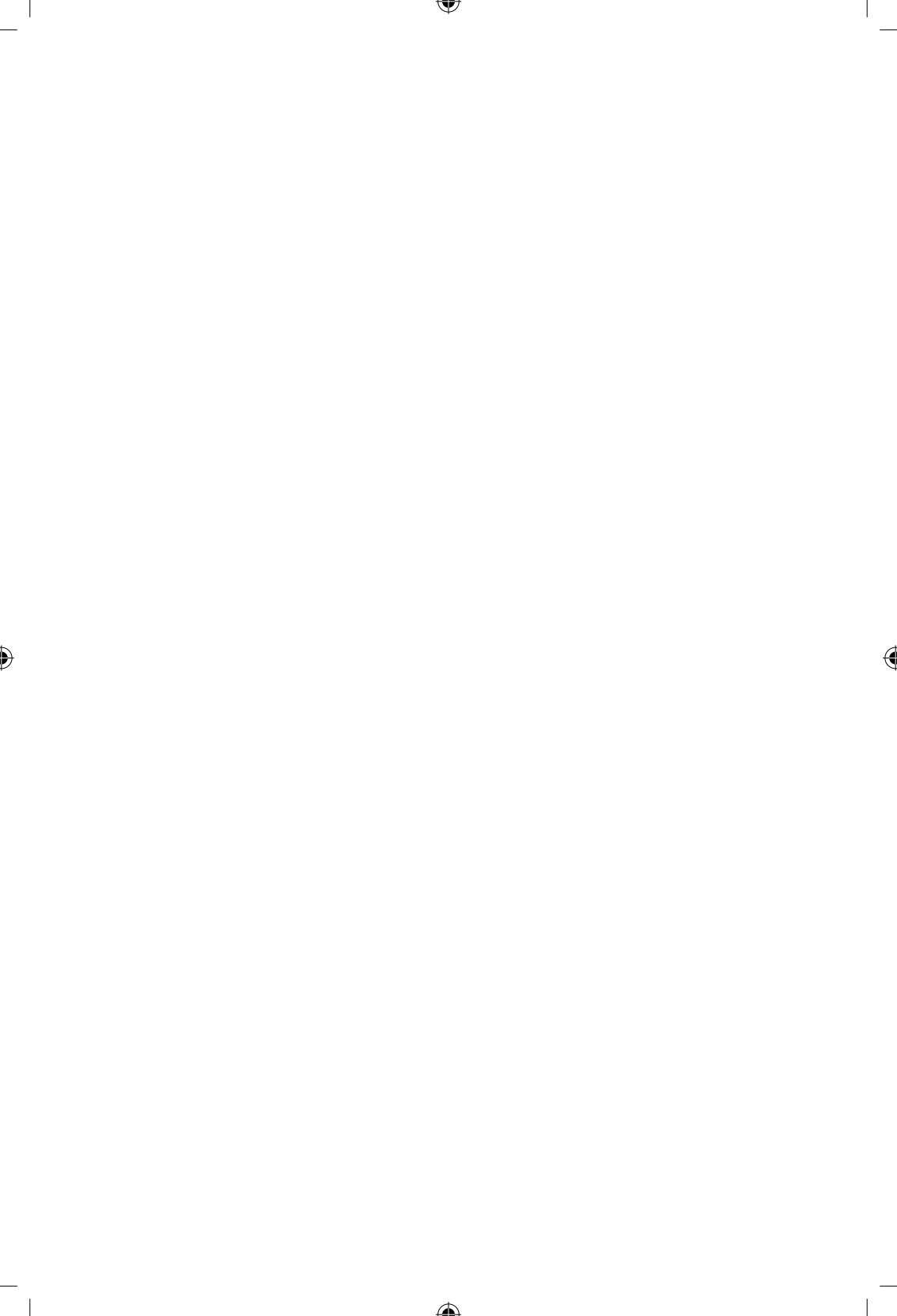
Capo di Ponte, 11 novembre 2015

Morris L. Ghezzi



Ora la verificabilità non è proprio
la stessa cosa della verità, ma è qualcosa
molto più soggettiva e psicologica.
Perché un'asserzione sia verificabile
non è abbastanza che sia vera,
ma deve essere anche tale che noi
possiamo *scoprire* che sia vera.
Questa verificabilità dipende dalla nostra
capacità di acquisire la conoscenza e
non solamente dalla verità oggettiva.

Bertrand Russell, *La conoscenza del mondo esterno*



1. LA MELA, IL SERPENTE ED IL BUON DIO

Il Signore Dio adunque prese
l'uomo, e lo collocò nel paradiso
di delizia, acciò lo lavorasse e lo
custodisse, e gli fece un comando,
dicendo: "Mangia [del frutto]
di qualunque albero del paradiso.
Ma dell'albero della scienza del
bene e del male, non mangiare;
perché in qualsiasi giorno tu ne
avrà mangiato, di morte morrai."¹.

La frase, come risulta dalla lettera, riguarda esclusivamente l'Albero della scienza, della conoscenza del bene e del male, non anche l'Albero della vita, che pure era presente nel Giardino dell'Eden². Di quest'ultimo, dunque, Adamo ed Eva erano legittimati a mangiarne i frutti. Per ora la notazione può apparire irrilevante, ma in seguito risulterà determinante, poiché evidenzia che nel Paradiso terrestre i nostri progenitori erano immortali ed, infatti, partecipavano della conoscenza divina.

La prima evidenza che colpisce il giurista nella narrazione biblica della cacciata di Adamo ed Eva dal Paradiso terrestre, dall'Eden è il concetto di *colpa*, la quale, per necessità logica, presuppone ed è indissolubilmente legata ai concetti di *conoscenza* e di *responsabilità*. Se l'albero, del quale mangiano il frutto, è l'albero della conoscenza del bene e del male, ossia della consapevolezza morale del proprio comportamento, non si comprende come sia possibile emettere da parte di una divinità come da parte di un essere umano un verdetto, una sentenza di condanna per azioni commesse

1 *Genesi*, 2, 15-17.

2 "Ora il Signore Dio sin da principio aveva piantato un paradiso di delizia; ivi pose l'uomo da lui formato. Produse il Signore Dio dalla terra ogni albero bello a vedersi e buono a mangiarsi; inoltre, l'albero della vita nel mezzo del paradiso, e l'albero della scienza del bene e del male". *Genesi*, 2, 8-9.

da esseri inconsapevoli, per così dire, innocenti dal punto di vista sia della volontà, sia della conoscenza, in quanto, appunto, ignari dell'esistenza stessa del contenuto dei concetti di *bene* e di *male*: disobbedire poteva essere sia bene, sia male.

Se la ragione, da cui la teoria giusnaturalistica ritiene di dedurre le norme giuste, è la ragione divina nell'uomo e non la ragione empirica, questa dottrina non può essere definita come razionalistica. [...]. Se è la ragione conoscitiva a statuire norme, su cui si fonda il valore del bene e quindi il disvalore del male, allora la distinzione fra bene e male è una funzione della conoscenza che statuisce norme, cioè della ragion pratica. [...]. In questa versione, il concetto risale fino al mito dell'albero della conoscenza: è infatti la conoscenza del bene e del male data a chi gusta i frutti di quell'albero. [...]. L'essenza di Dio è nel fatto di sapere ciò che è bene e ciò che è male; sapendolo, egli vuole anche che si faccia il bene e di ometta il male. Il suo sapere coincide con il suo volere e la sua ragione è una ragion pratica: è questa la ragione divina di cui l'uomo si appropria col peccato originale³.

Ma è proprio questa la ragione di cui si appropria, mangiando la mela, l'essere umano o, piuttosto, esistono due diverse ragioni, quella divina, universale, e quella umana, particolare, ed è della conquista di quest'ultima, che il mito dell'Albero della conoscenza del bene e del male parla?

Probabilmente l'interpretazione della simbologia biblica deve spingersi oltre, più in profondità, del concetto di acquisizione della responsabilità (conoscenza del bene e del male) attraverso la colpa: un colpa che non presuppone apparentemente l'esistenza di alcuna responsabilità e scaturisce da una disobbedienza ad un comando. Forse, è proprio la nostra cultura, ormai atavicamente assuefatta ad una eteronomia incentrata su divieti e sanzioni, a condurci sulla strada di una interpretazione colpevolizzante del mito della mela. Forse, il peccato originale altro non è che il nostro stesso esistere come esseri umani e non divini e la metafora della mela, intesa come nutrimento, atto tipico e specifico dell'essere vivente, sembra richiamare simbolicamente questa interpretazione.

Probabilmente il senso esoterico del brano biblico nasconde significati, che non sono meramente giuridici, ma sconfinano nella riflessione filosofica e nella materia teologica.

Ogni condanna prevede una responsabilità, che scaturisce direttamente dalla consapevolezza e dalla conoscenza sia dell'azione che si compie, sia della norma, che la vieta: so ciò che faccio e conosco ciò che si può fare e

3 H. Kelsen, *Il problema della giustizia*, Einaudi, Torino 1975, pp. 90-91.

ciò che non si può fare; ciò che si può fare è bene, ciò che non si può fare è male. Ma bene e male possiedono almeno due diverse dimensioni: quella assoluta del bene e del male universale e quella relativa del bene e del male propria di colui che agisce, del suo modo di sentire, di vedere, di giudicare gli eventi ed i comportamenti.

Dio disse di non mangiare: sembra un comando eteronomo e, quindi, in quanto tale, pare contrapporre un divieto divino ad un giudizio e comportamento umano. Questa interpretazione, per altro condivisa anche da Alf Ross (1899-1979)⁴, viene rafforzata dalla presunta sanzione comminata: se ne mangerai morirai. Ma si tratta effettivamente di una norma giuridica o morale dotata di sanzione oppure si tratta di un mero avvertimento, della descrizione di una sorta di legge naturale, come quelle che derivano da teorie scientifiche e che prevedono, ad esempio, il moto degli astri? In altre parole si tratta di un comando o di una descrizione? Per rispondere alla domanda è necessario risalire alla situazione di Adamo ed Eva rispetto a Dio nell'Eden. Non era una situazione di separazione, ma di unione; non vi era individualità, ma comunione; conseguentemente, l'unica conoscenza esistente era quella divina, che permeava, proveniente da Dio, anche Adamo ed Eva. Conoscere e volere, dunque, erano la stessa cosa non solo per Dio, ma anche per Adamo ed Eva ed in una tale situazione un comando eteronomo è del tutto privo di senso; in primo luogo, perché non può essere eteronomo, in quanto vi è comunione, ed, in secondo luogo, perché un comando comporta volontà diverse, mentre, in questo caso, come vi era una sola conoscenza così vi era anche una sola volontà.

Desiderando il frutto dell'albero, torniamo alla realtà del sospetto, cioè allo svincolare la conoscenza dall'amore e ad impiegarla ai fini dell'autoaffermazione dell'individualità. Una conoscenza contemplativa è una conoscenza del buono, del bello e del vero. La conoscenza contemplativa è una conoscenza della pace, perché è la conoscenza del riconoscimento dell'altro, dunque non può essere a fin di male. La conoscenza contemplativa che Dio propone all'uomo, sua immagine, è una conoscenza sapienziale, che ha in sé una dimensione assiologia, cioè di valutazione del bene e del male. Ma l'uomo ha questa conoscenza già in quanto amico di Dio, sua immagine, e può sempre contem-

4 "Il peccato nacque quando l'uomo violò il divieto, assolutamente arbitrario e irragionevole, di Dio di mangiare il frutto di un certo albero che gli avrebbe dato una conoscenza che era di Dio stesso. Peccato significa dunque disobbedienza, pura e semplice volontà propria, autodecisione e per questo peccato Adamo ed Eva e la loro discendenza venivano puniti in eterno nel modo più crudele. Tutti dovevano subire l'ira di Dio ed essere affetti dal peccato originale". A. Ross, *Colpa, responsabilità e pena*, Giuffrè, Milano 1972, p. 19.

parla nell'albero della conoscenza del bene e del male. Il bene e il male sono conosciuti dall'uomo insieme a Dio, suo Creatore, e in lui. Anzi, l'unica giusta conoscenza del bene e del male è quella che l'uomo contempla in Dio. È con gli occhi di Dio che l'uomo vede il bene ed il male. Ma guardare con gli occhi di un altro e gioire di questa intimità è proprio delle persone che si amano. Nell'amore è la tendenza a conoscere attraverso l'amore dell'altro e con il suo amore.

Proprio nel fatto che l'uomo può guardare l'albero della conoscenza del bene e del male, perché proprio lì in qualche maniera si incrociano gli sguardi tra Dio e l'uomo, c'è la *possibilità* dell'idolatria, quindi di una tentazione. Guardare può diventare desiderare, e desiderare prendere⁵.

Il rapporto tra Dio e l'essere umano in quella dimensione di equilibrio creazionistico, tutto racchiuso nello spazio/tempo divino dell'Eden, era di completa compartecipazione, e non proprio di identità (a sua immagine e somiglianza). L'identità dell'immagine non appartiene ad un semplice fenomeno visivo, ma si estende anche alla dimensione cognitiva, sebbene non in modo completo (somiglianza). Il derivato non partecipa a pieno titolo di tutti i caratteri del derivante, ma certo ne *incarna* una rilevante porzione. Conseguentemente Adamo ed Eva non erano privi di conoscenza e, quindi, anche di responsabilità, ma partecipavano della medesima conoscenza divina, della conoscenza propria dell'Uno e del Tutto.

L'uomo abbandonerà Dio e la proposta della tentazione acquisterà sempre più un aspetto di verità [...]. Poiché l'uomo non è più nella contemplazione dell'albero della conoscenza, ma è ormai scivolato nella logica della possessione, gli rimane solo il male, ossia la necessità di possedere. Sganciandosi dall'amore, da quella intimità con Dio nella quale ha potuto conoscere che cosa è bene e che cosa è male per lui, finisce essenzialmente posseduto dalla necessità di possedere per salvarsi⁶.

La conoscenza divina, della quale erano compartecipi nell'Eden Adamo ed Eva, era universale, assoluta, non prospettica, ma posseduta a tutto tondo nella dimensione della totalità degli eventi di un Essere, che racchiude in sé ogni evento⁷. Il comando, dunque, di non mangiare la mela, la proibizione non si presenta come un atto di volontà eteronoma rispetto ad Adamo

5 M.I. Rupnik, *Dire l'uomo. Persona, cultura della Pasqua*, Lipa, Roma 2011, vol. I, pp. 227-228.

6 M.I. Rupnik, *op cit.*, p. 230.

7 "Il Dio degli Dei, lo Spirito assoluto, permane in eterno, al di là della conoscenza che può averne la religione in questo mondo. La storia non è il luogo del divenire della coscienza divina suprema". H. Corbin, *Il paradosso del monoteismo*, cit., p. 74.

ed Eva, ma come una informazione, un avvertimento, una descrizione di ciò che avviene quando dall'unità si passa alla molteplicità, quando l'assoluto cede il passo al relativo. Né vi è sanzione nel monito di Dio; ciò che appare come condanna altro non è se non descrizione di ciò che accade nel relativo, di ciò che produce, di ciò che è il relativo, ossia l'umano.

La mela è un frutto commestibile, che allietta e nutre il palato umano, quindi potrebbe simboleggiare quella conoscenza tutta umana e relativa, richiamata anche dalla leggendaria mela di Isaac Newton (1642-1727), in contrapposizione ad una conoscenza divina ed assoluta. Adamo ed Eva, mangiando la mela, decidono di abbandonare l'unione con il divino, per vivere una propria vita separata, individuale ed autonoma, dotata, quindi, di una propria conoscenza soggettiva e prospettica, non più oggettiva e completa.

Nel racconto del peccato originale, la tentazione spinge l'uomo a spostare l'attenzione da Dio all'albero – cioè dalla persona all'oggetto – e a fissarsi sull'oggetto. Prima l'uomo parlava *con* Dio e *a* Dio, poi comincia a contrattare con la tentazione, per finire col ritrovarsi a desiderare l'oggetto – l'albero – come se fosse la sua salvezza. L'interlocutore ontologico dell'uomo non è più un principio agapico assoluto, ma una realtà oggettuale. L'uomo diventa ciò che contempla. Come è il suo interlocutore fondamentale, così è l'uomo. Poiché l'uomo è una realtà dialogica, non può fare a meno del dialogo, ma tutto dipende da chi è l'interlocutore di questo dialogo. Se è un oggetto, l'uomo diventerà sempre più *un oggetto*. Percepirà se stesso come un oggetto e si relazionerà agli altri come ad oggetti. Anzi, li considererà come *suoi* oggetti. Ogni peccato commesso dopo il peccato originale sarà un passo ulteriore in questa reificazione personalizzante dell'uomo⁸.

La ribellione al comando divino (meglio, l'aver ignorato la descrizione divina) non consiste nell'infrangere un divieto, ma nel desiderare una propria personalità individuale, separata dal Tutto, soggettiva, ma questa soggettività si trasforma in oggetto del Tutto; abbandonata la soggettività del Tutto ciò che resta, come parte, è una soggettività relativa, ossia una reificazione rispetto al Tutto: il peccato originale, infatti, si presenta come separazione, rottura del Tutto nelle sue molteplici parti, come oggetti della soggettività universale.

Una prima rottura nel creato (diversa la rottura dell'Uno prodotta dalla creazione, poiché essa fu anche rottura, salto qualitativo, di sostanze: somiglianza con Dio, non identità) era già avvenuta con la comparsa di Eva:

8 M.I. Rupnik, *Dire l'uomo. Persona, cultura della Pasqua*, cit., pp. 233-234.

Mandò dunque il Signore Dio ad Adamo un sonno profondo; ed essendosi egli addormentato, gli tolse una delle coste, e ne riempì il luogo con della carne. E con la costa che aveva tolta ad Adamo, formò il Signore Dio una donna, e gliela presentò. E disse Adamo: “Ecco, questo è un osso delle mie ossa, e carne della mia carne; questa sarà chiamata virago, perché è stata tratta dall’uomo. Perciò l’uomo lascerà il padre e la madre, e si stringerà alla sua moglie, e saranno due in un corpo solo”⁹.

Tale rottura, tuttavia, non si manifesta come irrimediabile, poiché frutto di una medesima sostanza, la costola di Adamo appunto, che riconduce ad unità ciò che appare altro, diverso, separato (*saranno due in un corpo solo; rebis* di alchemica ispirazione). Ed, infatti, è proprio questo diverso, separato in apparenza, ma pur sempre composto della medesima sostanza, a patrocinare ed ad attivare la rottura: è il due che rompe l’unità e la rompe per attrattiva verso l’individualità, una individualità nuova, il due, appunto. Il serpente sembra rappresentare questa attrazione verso il particolare, verso la separazione (diavolo da *diabolos*, *διάβαλος*, colui che divide). La massa della materia (il serpente) si separa nelle sue parti, forme e qualità dall’energia omogenea e priva di forme (la Divinità) o, se si preferisce, i corpi si separano dallo spirito universale. Pare di vivere nel mito l’equazione di Albert Einstein (1879-1955) della conversione, dell’oscillazione, della compresenza (tra?) di energia e massa in un sistema fisico, che ha superato la visione propria di un materialismo legato solo al visibile, all’oggettivato: $E=mc^2$.

Henry Corbin (1903-1978) ben sintetizza il tema dell’individualizzazione, dell’oggettivazione nel paradosso (ossimoro?) dell’unità molteplice:

È la *visione della molteplicità nell’unità*. [...] È la *visione dell’unità nella molteplicità*. Le due interpretazioni si completano l’un l’altra necessariamente: l’ontologia integrale presuppone nel perfetto Saggio la visione simultanea dell’unità nella pluralità e della pluralità nell’unità. È attraverso questa simultaneità che si effettua la *differenziazione seconda*, quella stessa in forza della

9 *Genesi*, 2, 21-24.

quale il pluralismo metafisico si trova fondato a partire dall'Uno – senza di esso non vi sarebbero i *molti*, ma caos e indifferenziazione¹⁰.

I nostri simbolici progenitori, Adamo ed Eva, nell'abbandonare la conoscenza divina, assumono, come loro conoscenza specifica, quella umana e, dunque, divengono prigionieri di tale conoscenza limitata, che comporta anche la comparsa di fatiche, dolori e morte. La separazione è un divenire altro dal Tutto, conseguentemente, all'immutabilità dell'Essere subentra il divenire con le sue opposizioni, polarizzazioni: essere e non essere, fatica e riposo, dolore e piacere, morte e vita, etc.. Il divenire non può esistere senza l'alternarsi di manifestazioni diverse, ossia, soprattutto, non può esistere senza la morte, intesa come termine di una manifestazione ed inizio di una nuova manifestazione. La morte, dunque, come nell'ammonimento di Dio, è indissolubilmente legata alla conoscenza umana, simbolicamente rappresentata dal cibarsi della mela. A questo punto risulta ormai evidente che Adamo ed Eva non potranno più cibarsi dei frutti dell'altro albero presente nell'Eden, dell'Albero della vita, dei quali sino a quel momento potevano godere. I frutti dell'Albero della vita donano la vita eterna, ma la conoscenza ed il divenire umani impediscono l'eternità, ciò che è eterno non conosce solo la parte, ma conosce direttamente il Tutto, e non diviene, ma permane sempre immutato uguale a se stesso. La parte, in quanto limitata non può sfuggire alla morte. Particolarmente penetrante si presenta la puntualizzazione di Friedrich W. Nietzsche (1844-1900):

L'albero della conoscenza. – Verosimiglianza, ma non verità: parvenza di libertà – è per questi due frutti che l'albero della conoscenza non può venir scambiato per l'albero della vita¹¹.

Alle considerazioni mitologico-religiose sino a questo punto svolte possono ora essere aggiunte altre ed ulteriori considerazioni di natura più strettamente filosofica. Se il divenire condanna, prima, la parte a distinguersi da un'altra parte e, successivamente, la stessa parte ad essere se stessa e, poi, a trasformarsi in altro, allora il divenire appare come un alternarsi di essere e di non essere. Il tema è antico e vide già contrapposti il pensiero di Eraclito (535 a.C.-476 a.C.), con il suo tutto scorre, *panta rei (πάντα ρει)*, a quello di Parmenide (544 a.C.-459 a.C.), sostenitore di un Essere che non può non essere. Effettivamente anche nella realtà empiricamente rilevabile il non

10 H. Corbin, *Il paradosso del monoteismo*, cit., p. 39.

11 F. Nietzsche, *Umano, troppo umano II*, in *Opere 1870/1881*, Newton, Roma 1993, p. 797.

essere è di problematica individuazione. Rilevabile, invece, con estrema facilità è l'essere e l'essere altro come espressione del divenire. Ma a livello logico, secondo il principio di identità, l'*essere* è solo se stesso e l'*essere altro* non è continuità dell'essere iniziale, ma un diverso essere a sua volta uguale solo a se stesso. La logica parmenidea, ampiamente sviluppata ai nostri giorni da Emanuele Severino¹², nega nella sostanza il divenire e costruisce una logica di identità degli eterni, che si separa e distingue dalla logica dialettica del divenire. La logica degli eterni si addice ad un mondo metafisico, proprio del divino; mentre la logica dialettica, empiricamente verificabile/falsificabile, pare tipica degli esseri umani.

Commentando Corbin, Claudio Bonvecchio in proposito ricorda:

[...] oltre che teologica – la modalità catafatica [affermativa n.d.r.] di rapportarsi al divino ha costruito una vera e propria logica (di ascendenza aristotelico-scientifica). Anzi, si può affermare che si è affermata come la base stessa della logica occidentale in quanto sostiene (apoditticamente oltre che dogmaticamente) – nella costruzione del discorso – la possibilità di affermare in maniera indiscutibile le caratteristiche di un ente. Caratteristiche che ne esprimono la verità che si ritiene assoluta, se si ottemperano determinate condizioni logico-razionali (principio di non contraddizione, principio del terzo escluso, etc.).

Tuttavia, questa verità [...] non consente mai un rapporto partecipativo con l'*Essere*. Infatti, esclude dal discorso [...] la dimensione dell'*Essere* che è l'unica che fa di un ente un ente esistente¹³.

Ciò che conta tuttavia, ai fini delle presenti riflessioni non è tanto l'affermarsi nella storia umana dell'una o dell'altra logica, quanto piuttosto la constatazione che anche a livello filosofico emerge la possibilità di un dualismo logico non dissimile da quello evidenziato nell'episodio biblico del Giardino dell'Eden.

Sul piano filosofico il legame tra l'Albero della conoscenza del bene e del male e quello della vita appare ancora più indissolubile che nel testo biblico. Infatti, è la stessa logica conoscitiva umana del divenire, che trascina con sé, come compagna inseparabile, la morte. Ciò che diviene possiede un inizio ed una fine, prima non esiste, poi esiste, quindi torna nel nulla. Non è questa la logica conoscitiva del divino, nella quale ciò che è, lo è per sempre, dall'eternità e nell'eternità.

Scriva Massimo Donà:

12 Cfr. E. Severino, *Immortalità e destino*, Rizzoli, Milano 2006. Ed anche del medesimo Autore: *L'identità del destino*, Rizzoli, Milano 2009.

13 C. Bonvecchio, *Le meditazioni abissali di Henry Corbin*, in H. Corbin, *Il paradosso del monoteismo*, cit., p. 12.

[...], nel testo biblico l'Albero della Vita o *delle vite*, al plurale, come dice in verità l'Antico Testamento – a indicare, molto probabilmente, l'infinito distinguersi del principio – allude ad una verità che solo l'*Albero della Conoscenza* avrebbe potuto spingerci a ridire. Facendoci innanzitutto tradire quel senso di infinita apertura verso un *futuro sempre ancora possibile* che caratterizza appunto l'*Albero della Vita*. Ossia, la *speranza* in una rigenerazione in grado di *negare* la definitività connessa ad ogni supposto improbabile compimento; *in primis* quello costituito dalla morte.

Ecco perché l'Albero della Conoscenza avrebbe reso *mortale* il soggetto che avesse voluto cibarsi dei suoi frutti. Perché il *logos* umano, troppo umano, da quest'ultimo (dall'Albero della Conoscenza) rappresentato, è costitutivamente portato a credere nell'intrascendibilità delle distinzioni e dunque a fare dello stesso distinguersi in quanto tale il principio incontrovertibile dell'esistere.

Per questo, proprio dicendo tale intrascendibilità, il *logos* avrebbe dovuto comunque riconoscere il *limite* costitutivamente caratterizzante il suo stesso *orizzonte*, concependo anche quest'ultimo come essenzialmente *limitato* – ossia, *distinto*. Finendo così per *negare* finanche la sua stessa *intrascendibilità*. Ed istituendo l'*impossibile* per eccellenza: ossia un *nulla* posto di là dalla positività di tutto quel che è – un *nulla* concepito, esso medesimo, dunque come *positivo*. E perciò valevole come perfetta metafora del *male assoluto*¹⁴.

Dunque, non solo la riflessione religiosa, si potrebbe dire teologica, riveva la presenza, almeno potenziale, nell'essere umano di ben due diverse logiche, ma anche l'analisi filosofica giunge alla medesima conclusione. Alla logica dell'Essere Assoluto si giustappone la logica del divenire, dell'essere altro. La prima si presenta meramente razionale, priva di possibilità empiriche di verifica/falsificazione, tutta dispiegata intorno a principi considerati indiscutibilmente veri ed evidenti senza ulteriori necessità dimostrative; principi che nella terminologia kantiana possono essere definiti *a priori*. La seconda, invece, completamente costruita *a posteriori*, grazie alla percezione empirica del divenire, alla rilevazione, si potrebbe dire, sempre in terminologia kantiana, categoriale degli eventi. Quest'ultima logica si limita a descrivere una realtà fenomenologica umana e, come tale, relativa, quindi, senza pretese di accesso conoscitivo ad ipotetiche realtà assolute e metafisiche.

L'indissolubile legame, sostenuto dalla logica dell'Assoluto, tra l'Albero della Conoscenza e la realtà di separazione sembra ribadito dalla Bibbia anche nell'episodio simbolico della costruzione e del crollo della Torre di Babele. L'unione tra terra e cielo, già simboleggiata dall'albero, qualsiasi albero (*Yggdrasil*, l'albero di Natale, etc.), viene ricercata, in questo caso,

14 M. Donà (a cura di), *Parmenide. Dell'essere e del nulla*, Albo Versorio, Milano 2012, pp. 94-95.

attraverso un'opera di architettura, che sfida altezza e forza di gravità, ma nel crollo di questo asse umano-divino si dissolve l'universalità della parola, intesa anche nella sua accezione più estesa di *logos*, la sua capacità creatrice e comunicatrice universale.

La terra era tutta d'una sola
lingua e d'una sola parlata. [...].
Ma il Signore discese per vedere
la città e la torre che i figli di
Adamo stavano edificando, e disse:
“Ecco, è un popolo solo, ed ha
una lingua sola per tutti; hanno
cominciato a far questo lavoro, né
desisteranno dal loro pensiero sinché
non l'abbiano condotto a termine.
Andiamo dunque, discendiamo,
e confondiamo ivi le loro
lingue, così che nessuno più comprenda
la parola del prossimo suo”¹⁵.

Il Tutto diviso in parti si differenzia e perde di unitarietà. Ciascuno diviene consapevole di sé, ma solo di se stesso; gli altri mutano in esseri ignoti, estranei. La metafora della confusione delle lingue, ancora una volta, non suona come condanna divina, ma come descrizione delle conseguenze derivate dalla separazione delle parti dal Tutto¹⁶.

L'essere umano, in quanto parte del Tutto, non ha né colpe, né meriti, ma solo caratteri suoi propri, che si separano e divergono da quelli divini:

15 *Genesi*, 11, 1 e 5-7.

16 “Diventare *un solo popolo*, sotto una istituzione – *la lingua sola* – è qui, chiaramente, l'espressione della *hýbris* degli uomini, del loro istinto auto-idolatrato: così chiaramente che non viene nemmeno detto, ma sottinteso. Ma la questione più interessante, sulla quale ha richiamato l'attenzione Stefano Levi della Torre nel suo splendido e illuminante *Zone di turbolenza*, è se la *misura* presa da Dio – la dispersione su tutta la terra e la confusione delle lingue – sia la punizione per un grande male (come nel caso di Caino reso *ramingo e fuggiasco*) o la garanzia di un grande bene. L'interpretazione di Stefano Levi, in breve, è che la distruzione della città dell'onnipotenza, la moltiplicazione delle lingue, rese incomprensibili l'una all'altra, e la dispersione dei popoli in lungo e in largo sulla terra, tutto ciò è una moltiplicazione delle culture e delle istituzioni, un antidoto all'idolatria del pensiero e del potere unico, una garanzia di pluralità delle visioni del mondo e del modo di vivere nel mondo. Secondo questa profonda interpretazione, la *civitas maxima* non è altro che idolatria”. G. Zagrebelsky, *La virtù del dubbio*, Editori Laterza, Roma-Bari 2007, pp. 134-135.

è relativo e non assoluto; è finito e non infinito; possiede una conoscenza limitata e non universale. In conseguenza di queste considerazioni risulta chiaro che gli avvenimenti drammatici, che videro come scenario il Paradiso terrestre, non possono essere incasellati nella concatenazione di eventi, che accomuna il diritto e la morale: alla colpa consegue la responsabilità del soggetto agente, al quale, proprio in quanto responsabile, viene applicata la pena. Questi concetti vengono chiaramente espressi a livello sia morale che giuridico da Alf Ross (1899-1979):

L'idea che esista una responsabilità morale, è identica all'idea della responsabilità giuridica, è l'espressione di una prescrizione normativa per cui la colpa viene collegata con le conseguenze della colpa, cioè con la *pena* che qui si chiama riprovazione¹⁷.

Ed ancora in modo più esplicito:

Quando si fa valere una responsabilità, ciò avviene sempre con la motivazione che qualcosa fu commessa che, secondo un determinato ordinamento normativo, non sarebbe dovuta accadere, qualcosa di riprovevole o proibito che, di conseguenza, dà motivo a quella reazione che consiste nel far valere la responsabilità¹⁸.

Nel caso dell'Eden, come si è detto, non pare che ci si trovi in questa situazione, non solo perché viene meno l'uso tecnico della terminologia giuridica (colpa, responsabilità), ma anche, e soprattutto, perché manca la norma vincolante, il divieto. Infatti, l'interdetto pronunciato da Dio, proprio per il suo carattere che unisce conoscenza e volontà, non può essere considerato un comando, ossia una norma, ma più semplicemente una informazione, un avvertimento, al massimo, un consiglio. Si tratta cioè di una frase ipotetica (se mangi la mela divieni mortale) tesa a descrivere gli avvenimenti conseguenti all'azione segnalata come pericolosa. Del resto, come avrebbe potuto Dio formulare un comando a dei soggetti che, prima dello strappo, della rottura, partecipavano della sua stessa conoscenza e volontà? Dunque, se non vi fu comando, norma, non vi fu neppure colpa, in quanto mancò la violazione, la disobbedienza. Vi fu, invece, responsabilità per l'azione compiuta, ma la natura umana di Adamo ed Eva avrebbe potuto consentire loro di compiere una scelta diversa? La risposta deve essere rinviata, in quanto strettamente dipen-

17 A. Ross, *Colpa, responsabilità e pena*, cit., p. 49.

18 A. Ross, *op. cit.*, p. 29.

dente dalle convinzioni intorno all'esistenza o meno del libero arbitrio. Ovviamente, se non vi fu colpa non è neppure possibile reputare la triste condizione umana come una pena inflitta dal Creatore alle proprie creature. Piuttosto si tratta di considerare la stessa natura umana come caratterizzata, nei propri intrinseci limiti, in quanto parte di un Tutto molteplice e differenziato, appunto, anche in qualità diverse. Per fornire un paragone pur imperfetto: rispetto alla media statistica degli esseri umani il fenomeno dell'albinismo è minoritario ed, in quanto tale, appare come uno svantaggio genetico, ma può veramente essere considerato semplicemente uno svantaggio esistenziale o potrebbe anche essere visto come una articolazione qualitativa del genere umano, dotata a propria volta di taluni vantaggi soggettivi, sui quali tendiamo a non soffermarci per pigrizia culturale? L'interpretazione di comando (norma), di colpa e di, conseguente, punizione (pena) divina pare prodotta da una cultura umana troppo governata da una autoflagellazione di natura, prima, etica e, poi, giuridica; del resto, questa interpretazione prevalente punitiva della cacciata di Adamo ed Eva dal Paradiso terrestre ed anche della distruzione della Torre di Babele e relativa confusione delle lingue non può stupire in un mondo sempre più giuridicizzato, quale è il mondo attuale.

Che la parte ed il tutto siano distinguibili sia teoreticamente, sia empiricamente è nozione inconfutabile anche, ad esempio, a livello geometrico; così come è inconfutabile che la parte, almeno quella umana, possieda una consapevolezza, più o meno veritiera, del proprio esistere (*cogito ergo sum*) e non certo solo per l'autorità di René Descartes (1596-1650); altra e ben diversa questione è comprendere se esista e che caratteri manifesti la consapevolezza di se stesso propria del Tutto. Certo la parte partecipa del Tutto e, quindi, pare arduo pensare che ad una limitata consapevolezza della parte non corrisponda una illimitata consapevolezza del Tutto, pur tuttavia nulla può essere escluso senza l'evidenza di prove comprensibili alla mente umana ed, inoltre, resta comunque impregiudicato il tema della qualità, delle caratteristiche di questa eventuale consapevolezza.

Lo Spirito, Dio, l'Energia sicuramente non possiedono un carattere di autocoscienza, di consapevolezza uguale a quello proprio dell'essere umano, ma neppure la massa (materia individualizzata) possiede livelli omogenei di autocoscienza, di consapevolezza, almeno per quanto si conosce attualmente, nelle sue molteplici articolazioni, nelle sue diverse parti. I minerali, i vegetali, gli animali e l'animale umano percepiscono se stessi ed il mondo a loro presupposto esterno in modi molto diversi ed in modi altrettanto diversi reagiscono, interagiscono con l'ambiente circostante. Il Tutto, come somma di tutte le singole parti o come entità ulteriore, può, e

secondo quali modalità, percepire se stesso? Una possibile risposta passa attraverso il concetto di Spirito o di Energia che, permeando ogni cosa, ogni fenomeno, pur in quantità e, forse, anche in qualità diversa, consente questa generale, universale consapevolezza eterna di sé; una sorta di anima individuale, ma universale (sembra un ossimoro, ma è solo prospettiva diversa), di *anima mundi*.

Bene e male rappresentano una dualità, che acquista significato solo in un mondo scisso, a sua volta, in un bipolarismo oscillante tra un polo, espressione di assoluto, ed un secondo polo, espressione di relativo, il quale subisce il giudizio del primo: buono o cattivo, appunto, rispettivamente nelle sue singole e molteplici manifestazioni comportamentali. Quest'ultimo bipolarismo non riguarda solo la distinzione tra dover essere ed essere, ma si articola ulteriormente in quel dualismo del dover essere perennemente in tensione tra valori assoluti e valori relativi: i primi frutto della dimensione assoluta del Tutto ed i secondi propri della dimensione relativa delle parti del Tutto. La dimensione relativa della bipolarità etica consente solo l'espressione di formule valoriali a contenuto soggettivo, cioè proprie del soggetto, della parte che le esprime; del resto anche la dimensione assoluta non riesce a fornire un contenuto etico certo, ma si limita a proporre formule o dogmatiche oppure vuote di contenuto, prive di precise indicazioni comportamentali, come, ad esempio, il noto broccardo del diritto romano intorno alla giustizia: *unicuique suum tribuere*. Il problema irrisolto riguarda il significato, cosa si intenda per *suum*, oltre, ovviamente alla discutibilità del principio generale, che potrebbe anche consistere nell'attribuire a ciascuno l'altrui e non il proprio o, addirittura non riconoscere l'esistenza di un proprio. Il problema può essere superato solo distinguendo la conoscenza umana, cui si riferiscono queste aporie, dalla conoscenza divina, che, in quanto assoluta, non può incorrere in esse. Certo tale conoscenza non può competere all'essere umano se non per fede o per rivelazione, ma qui il tema si complica, poiché nella storia della cultura umana spesso l'esistenza stessa dell'Assoluto, del metafisico, in quanto non empiricamente percepibile e, quindi, problematico per la conoscenza umana, è stata messa in discussione. Pertanto questo argomento si è sviluppato secondo due diversi percorsi culturali, l'uno monista e l'altro dualista; il primo sostenitore di una realtà unitaria, nella quale fisica e metafisica si sintetizzano o si escludono a vicenda, ed il secondo portatore di una visione separata dei due piani del reale, anche se in qualche modo comunicanti tra loro; ma di ciò si tratterà tra poco.

Oltre alla possibilità alternativa dell'esistenza di una logica divina e di una umana si presenta anche l'ipotesi di una vera e propria assenza di lo-

gica, come risultato dell'inconoscibilità dell'Assoluto; un Assoluto che è solo silenzio, oscuramento della conoscenza umana, come suggerisce Nicolò Cusano (1401-1464) con l'ipotesi del Dio nascosto (*absconditus*):

Né ha nome, né non ha nome, né ha nome e non nome. Ma quanto può dirsi disgiuntamente e copulativamente, per accordo o disaccordo, non gli conviene, per incommensurabilità di sua infinità, perché è principio uno, anteriore ad ogni concetto su esso formulabile¹⁹.

Abbandonato il Paradiso terrestre da parte di Adamo ed Eva, non solo subentra la logica umana, il divenire e la morte al posto dell'unione con il divino, l'eternità statica e la vita eterna, ma la rottura porta con se stessa anche l'estraneazione dall'Assoluto, che assume una dimensione impenetrabile, misteriosa. L'Assoluto creatore si pone prima di ogni creato e di ogni creatura e, quindi, anche prima di qualsiasi logica e razionalità. L'Increato non appartiene al mondo empirico, ma neppure al metafisico pensato od al metafisico alienato nella creazione. Esso appartiene solo a se stesso ed all'insondabile abisso, che separa l'Assoluto dal relativo, il Tutto dalle sue parti.

19 N. Cusano, *Il Dio nascosto*, Mimesis, Milano-Udine 2010, p. 37.

MONISMO E DUALISMO DEL MONDO

Carcharias Taurus è il nome scientifico del meglio conosciuto *squalo toro*, il quale possiede una caratteristica, che può farlo assurgere ad icona, ad emblema della natura biologica. Lo squalo toro, infatti, è noto per praticare il cannibalismo intrauterino; ossia l'embrione dominante si nutre delle uova e degli altri embrioni presenti nell'utero materno. Tale pratica non può stupire nel mondo biologico, giacché il biologico si nutre solo di altro biologico (salvo la fotosintesi clorofilliana). La vita è, dunque, indissolubilmente legata alla morte in un perenne *solve et coagula*, nel quale vige la locuzione latina *mors tua vita mea*. La fine di un essere vivente costituisce la possibilità di sopravvivenza per un altro essere vivente. Talvolta, poi, il ciclo vitale si esaurisce direttamente con la procreazione, evidenziando in tale modo l'irrelevanza della vita del singolo individuo e la sua funzionalità esclusivamente orientata alla continuazione della specie. Lo scenario di morte, nel quale viene ambientata la vita biologica, si completa anche con la lotta per la vita, che pervade, permea ogni entità vivente. La lotta si dispiega all'esterno dei corpi per l'approvvigionamento di cibo, che si concretizza in una forma di dominio del più forte sul più debole, ma anche al loro interno, poiché miliardi di microorganismi (batteri, virus, funghi e parassiti vari) combattono continuamente, senza sosta contro le difese immunitarie dei corpi, che li contengono, per la propria sopravvivenza. Talvolta, pur nelle loro ridottissime dimensioni, riescono ad avere il sopravvento, dimostrandosi più forti del loro ospite, ma, più frequentemente, soccombono, eppure non si estinguono, se non raramente, grazie alla loro facilità riproduttiva e sovrabbondanza numerica.

Cannibalismo e lotta si presentano, dunque, come la *struttura* (si potrebbe usare anche il termine *ontologia* se non fosse troppo compromesso con visioni metafisiche) profonda della natura del biologico. Non si creda, poi, di sfuggire a questa struttura con facili moralismi legati a forme, più o meno radicali, di alimentazione vegetariana o vegana, poiché anche il mondo vegetale, come quello animale è vivente e, come non si comprende la discriminazione etica tra animali sacrificabili e non sacrificabili, così

non si comprende la sacrificabilità a fini eduli della vita vegetale, ma non di quella animale. Potrebbe esservi una spiegazione solo in una ipotetica gerarchia delle esistenze biologiche, che ponga l'essere umano al vertice e il vegetale alla base, ma allora non si giustifica perché tale gerarchia debba saltare un gradino, quello animale, appunto, nella scala delle sacrificabilità gerarchiche.

Lo stato permanente di guerra, che caratterizza il mondo biologico, è aggravato dalla precarietà programmata della sua esistenza, la quale si deteriora e consuma progressivamente lungo tutto il corso dello sviluppo della vita. L'adagio latino, che indica l'inesorabile trascorrere delle ore, *vulnerant omnes, ultima nequit*, ben descrive l'itinerario tra la nascita e la morte, funestato non solo dalla ricerca cannibalesca del cibo e dalle insidie date da malattie ed infortuni vari, ma, soprattutto, dal decorso del tempo e dal disgregarsi dei corpi, che accompagnano l'essere biologico verso la sua estinzione, la sua fine. Per sintetizzare l'orizzonte esistenziale del biologico basti ricordare la locuzione latina attribuita ad Agostino d'Ippona (354-430), ma molto più probabilmente di Bernardo da Chiaravalle (1090-1153), con la quale si descrive la nascita dell'essere umano: *inter faeces et urinam nascimur*. La nascita, dalla cellula all'essere umano, è una cruenta rottura dell'individualità, una separazione di materiale organico, una fuoriuscita di un ente da un altro ente, il numero uno che produce un altro uno, dando il via con il numero due alla catena dei molti. Quanto, poi, alla morte basta visitare ospedali, case di riposo per anziani e cimiteri per chiarirsi le idee intorno al dolore, al decadimento psico-fisico ed... all'approvvigionamento alimentare di microorganismi, vermi ed insetti vari, messi in fuga solo dal fuoco liberatore della cremazione.

Il tragico disvelamento della triste condizione del biologico, in generale, ed umana, in particolare, è presente in quasi tutte le religioni, le quali, infatti, tendono a costruire speranze in un mondo non più biologico ed a porre al centro dei vari culti il concetto di sacrificio: sacrificio, in epoche arcaiche, non solo animale e vegetale, ma anche umano, a favore del divino. Il Cristianesimo, con ulteriore lucidità intorno alla condizione umana, poi, ha addirittura capovolto i termini del mistero sacrificale, rovesciando ed integrando il sacrificio umano nei confronti della divinità con il sacrificio divino in favore dell'essere umano. Nell'Eucarestia rivive svelata l'ontologia del biologico umano e la sua speranza di redenzione, liberazione attraverso il sacrificio del Cristo¹. Il fedele cristiano, infatti, beve il sangue

1 "Ma se Cristo ha ripristinato il sacrificio umano e il cibarsi della vittima, questo è accaduto a lui e non a un fratello, perché Cristo ha instaurato la suprema legge

e mangia il corpo del Redentore; si nutre del divino per sfuggire all'orrore del biologico, per aspirare ad una vita priva di dolore ed eterna in Dio². Il Cristo dovrebbe risanare la frattura tra divino ed umano, ricostruire il ponte crollato, riportare la riconciliazione e l'unione tra le parti ed il Tutto.

La struttura del nostro mondo è stata descritta con estremo realismo da Baruch Spinoza (1632-1677):

Per diritto e istituto naturale, non intendo altro che le regole della natura di ciascun individuo, in ordine alle quali concepiamo che ciascuno è naturalmente determinato a esistere e a operare in un certo modo. Così, per esempio, i pesci sono dalla natura determinati a nuotare e i grandi mangiano i più piccoli, onde diciamo che di pieno diritto naturale i pesci sono padroni dell'acqua e i grandi mangiano i più piccoli. È infatti certo che la natura, assolutamente considerata, ha pieno diritto a tutto ciò che è in suo potere, e cioè che il diritto della natura si estende fin là dove si estende la sua potenza, essendo la potenza della natura la potenza di Dio, il quale ha pieno diritto ad ogni cosa: ma, poiché la potenza universale dell'intera natura non è se non la potenza complessiva di tutti gli individui, ne segue che ciascun individuo ha pieno diritto a tutto ciò che è in suo potere, ossia che il diritto di ciascuno si estende fin là dove si estende la sua determinata potenza. E, poiché è legge suprema di natura che ciascuna cosa si sforzi di persistere per quanto può nel proprio stato, e ciò non in ragione di altra cosa, ma soltanto di se stessa, ne segue che ciascun individuo ha a pieno diritto, e cioè, come ho detto, ad esistere e a operare così come è naturalmente determinato. E qui noi non riconosciamo alcuna differenza tra gli uomini e tutti gli altri individui della natura, né tra gli uomini dotati di ragione e gli altri che ignorano la vera ragione, né tra i deficienti, i pazzi e i sani. Tutto ciò, infatti, che ciascuna cosa fa secondo le leggi della sua natura, questo fa di pieno diritto,

dell'amore, per cui nessuno dei fratelli ne ha riportato danno, ma tutti hanno potuto gioire di questa restituzione. Succedevano le stesse cose dei tempi antichi, ma sotto la legge dell'amore. Per cui, se non hai un profondo rispetto di ciò che è stato compiuto, distruggerai la legge dell'amore. Che cosa quindi accadrà di te? Sarai costretto a ripristinare ciò che c'era prima, ossia atti di violenza, assassini, azioni illecite e disprezzo per il fratello". C.G. Jung, *Il libro rosso. Liber novus*, Bollati Boringhieri, Torino 2013, p. 225.

- 2 Il sangue, la carne, il vino, il pane, l'acqua, il cielo sono simboli magici sino dai tempi più antichi: "Se avviene che io sia sopraffatto, quando bevi acqua o mangi pane, l'acqua assumerà il colore del sangue davanti a te, e il pane prenderà davanti a te il colore della carne, e il cielo prenderà davanti a te il colore del sangue. Horo figlio dell'Etiopie stabilì dunque questi segni tra sé e la madre; poi si recò in Egitto, essendo pieno di magie". E. Bresciani (a cura di), *Testi religiosi dell'antico Egitto*, Arnoldo Mondadori Editore, Milano 2001, p. 397. Il testo è ambientato ai tempi del faraone Ramesse II, XIX dinastia, 1293-1190 a. C.. Cfr. anche J.G. Frazer, *La crocifissione del Cristo*, Quodlibet, Macerata 2007; S. Peverada, *Il sacrificio del Dio Bambino. Edipo e l'essenza del tragico*, Mimesis, Milano 2004.

in quanto agisce nel modo a cui è determinata dalla natura, né può comportarsi altrimenti³.

Non sempre la potenza coincide con la grandezza, come dimostrano i microorganismi, tuttavia il senso di Spinoza è chiaro: ciascuno è per natura se stesso e si comporta secondo la propria natura; la gazzella è gazzella ed il leone è leone (preda e predatore), ma anche l'essere umano è tale ed il pazzo od il criminale altro non sono che una particolare espressione di essere umano. La struttura della natura assegna a ciascuno caratteri ben precisi, tutti equivalenti nell'articolazione molteplice della natura, ma taluni dotati di una potenza maggiore di altri ed i più potenti prevalgono sui meno nel breve periodo della conquista del nutrimento, per, poi, comunque soccombere anch'essi sotto i colpi dell'invecchiamento, dell'indebolimento, delle malattie e della morte. Ovviamente dietro questa visione si agita un fiero determinismo, di cui ci occuperemo in seguito, per ora interessa notare che la natura non si presenta benigna ai nostri occhi, ma la sua struttura ci appare profondamente malevola, matrigna. Questa però è la mera visione propria della prospettiva umana, alla quale manca, come si è detto in precedenza, la prospettiva globale, quella divina, e, soprattutto, è viziata da un ragionare antropocentrico di fronte al Tutto, all'universale. Sarebbe facile ironia sbeffeggiare, dal punto di vista etico, il diritto naturale alla luce dell'empiria del nostro mondo biologico, ma, forse, è proprio la visione etica, che dovrà essere messa in discussione nel rapporto tra visione monista e dualista del reale. In questo senso appaiono particolarmente illuminanti le parole di Giacomo Leopardi (1798-1837) nel *Dialogo della natura e di un islandese*:

Natura. Tu mostri non aver posto mente che la vita di quest'universo è un perpetuo circuito di produzione e distruzione, collegate ambedue tra se di maniera, che ciascheduna serve continuamente all'altra, ed alla conservazione del mondo; il quale sempre che cessasse o l'una o l'altra di loro, verrebbe parimenti in dissoluzione. Per tanto risulterebbe in suo danno se fosse in lui cosa alcuna libera di patimento.

Islandese. Cotesto medesimo odo ragionare a tutti i filosofi. Ma poiché quel che è distrutto, patisce; e quel che distrugge, non gode, e a poco andare è distrutto medesimamente; dimmi quello che nessun filosofo mi sa dire: a chi piace o a chi giova cotesta vita infelicissima dell'universo, conservata con danno e morte di tutte le cose che lo compongono?⁴.

3 B. Spinoza, *Trattato teologico-politico*, Einaudi, Torino 1980, pp. 377-378.

4 G. Leopardi, *Operette morali*, Rizzoli, Milano 2008, p. 288.

La visione del mondo di Spinoza e le domande di Leopardi hanno il grande pregio di rappresentare un limpido, inequivocabile e coerente esempio di monismo immanentista del reale (*Deus sive Natura*). Nel pensiero monista non si tratta, per lo più, di eliminare uno dei due termini dell'alternativa, ma di ridurli entrambe ad unità, di sintetizzarli entro un unico termine. Tale unico termine può relegare il mondo empirico all'ambito della pura illusione (Velo di Maya, espressione con la quale Arthur Schopenhauer – 1788-1860 – si richiama alla religione induista), all'ambito di un sogno che potrebbe appartenere anche solo al soggetto che lo percepisce; il mondo esterno potrebbe esistere solo nell'esperienza di chi lo vive (soggettivismo filosofico: *esse est percipi*). Spinoza esprime l'indiscutibile merito di unificare il mondo senza sacrificare la sua dimensione empirica, ma ampliandolo ad un Tutto, che tutto comprende, seppure nell'incertezza di non riuscirne a descrivere ogni specificità, ogni particolarità, ogni individualità.

Infatti, poiché la virtù e la potenza di Dio, e le leggi e regole della natura sono i decreti stessi di Dio, si deve senz'altro credere che la potenza della natura è infinita e che le sue leggi sono tanto ampie da estendersi a tutte le cose concepite dallo stesso intelletto divino⁵.

L'intelletto umano, ma soprattutto il suo sentimento, di fronte ad uno scenario tanto deludente e tragico della vita si è posto la domanda del senso, del significato di tanto dolore. Poiché nel mondo del percepibile attraverso i sensi non fu, e non lo è tuttora, possibile trovare risposte soddisfacenti, la ricerca si è avviata verso l'immateriale, verso un reale immaginato solo nella mente, ma non soggetto a verifica/falsificazione empirica. L'operazione si è fondata su un modello dualista di negazione del sensibile e di contemporanea affermazione del suo esatto contrario: soffro la morte ed allora affermo l'esistenza della vita eterna, a mero titolo d'esempio. Una approfondita descrizione ed analisi di tale operazione, applicata alla religione ed, in particolare, al Cristianesimo, la si può trovare nell'opera di Ludwig Feuerbach (1804-1872)⁶.

Ragione e fede⁷ si sono contese questo mondo astratto dell'immaginario, che ha duplicato l'universo, spiegando il senso del percepibile sensorialmente attraverso il non percepibile sensorialmente.

5 B. Spinoza, *Trattato teologico-politico*, cit., p. 153.

6 Cfr. L. Feuerbach, *L'essenza della religione*, Einaudi, Torino 1972; del medesimo Autore, *L'essenza del Cristianesimo*, Feltrinelli, Milano 1971.

7 Cfr. J. Habermas, *Tra scienza e fede*, Laterza, Roma-Bari 2006.

Sul piano razionale sono stati elaborati assiomi, principi primi immediatamente evidenti, ma non dimostrabili, concetti *a priori*, ossia ancora non dimostrabili, ed operazioni logiche, teorie e teoremi, ossia descrizioni di una qualche realtà esistente, validi solo se vengono accolti i presupposti non empirici, dai quali prendono le mosse. Del resto, è ormai noto dai teoremi di incompletezza di Kurt Gödel (1906-1978), che è possibile definire formule logiche, che negano la propria dimostrabilità, cioè siano autoreferenziate. Si tratta di teoremi di logica, che hanno prodotto notevoli conseguenze in ambito matematico e geometrico, ma che possono essere estesi a qualsiasi sistema formale. Particolarmente significativo ai fini delle riflessioni qui svolte sembra essere il secondo teorema di Gödel, quello relativo alla indimostrabilità di un sistema coerente attraverso la sua stessa coerenza, ossia la coerenza si presenta come una sorta di *petitio principii* (le premesse già contengono ciò che si deve dimostrare) e/o di tautologia (affermazione vera per definizione) indimostrabile, appunto. Sull'argomento sono interessanti anche le parole di Bertrand Russell (1872-1970):

I grandi scandali della filosofia della scienza sono sempre stati, dopo Hume, la causalità e l'induzione. Ad ambedue tutti ci crediamo, ma Hume mostrò che la nostra credenza è una fede cieca che non poggia su alcuna prova razionale. [...]. Se noi sottolineiamo il fatto che la nostra credenza nella causalità e nell'induzione è irrazionale, dobbiamo inferire che non sappiamo se la scienza sia vera, e che da un momento all'altro essa potrebbe anche cessare di darci quel controllo sul nostro ambiente per amor del quale essa ci piace⁸.

La ragione, dunque, duplica il mondo secondo il modello proprio di René Descartes tra *res extensa* e *res cogitans*: la prima riferibile ai corpi fisici e la seconda al pensiero dell'essere umano. La distinzione pare speculare a quella tra materia e spirito, ma ne diverge perché, mentre la distinzione cartesiana potrebbe sussistere anche all'interno di un sistema immanentista monistico, tutto incentrato sull'essere umano come modello di unificazione, nel quale i due termini tendano rispettivamente ad identificarsi con l'alternativa concreto/astratto, la separazione tra materia e spirito, invece, è per necessità dualista, in quanto le due realtà si escludono vicendevolmente come espressione di mondi diversi: fisico e metafisico. Martin Heidegger (1899-1976) va oltre nella critica e sottolinea come Descartes dualizzi il mondo, presupponendo, ma non dimostrando, il trascendente:

8 B. Russell, *Saggi scettici*, Longanesi &C, Milano 1975, pp. 37-38.

Cartesio non si fa offrire il modo d'essere dell'ente intramondano da questo ente, bensì, in base a un'idea di essere non disoccultata nella sua origine e non dimostrata nel suo diritto (essere = esser-stabilmente-sottomano), prescrive per così dire al mondo il suo essere *autentico*. Non è dunque primariamente il ricorso a una scienza, guarda caso particolarmente apprezzata, come la matematica, a determinare l'ontologia del mondo, bensì l'orientazione fondamentale ontologica verso l'essere inteso come esser-stabilmente-sottomano, alla quale la conoscenza matematica soddisfa in modo eccezionale. Cartesio opera così filosoficamente in modo esplicito la commutazione degli esiti dell'ontologia tradizionale sulla fisica matematica moderna e sui suoi fondamenti trascendentali⁹.

Del resto anche Werner Heisenberg (1901-1976) rileva la problematicità euristica della divisione cartesiana soprattutto alla luce del principio di indeterminazione.

In realtà non erano in gioco soltanto degli esperimenti fisici, ma autentiche posizioni filosofiche. Qui la vecchia concezione, radicata fin da Cartesio, della divisione tra un mondo oggettivo, svolgentesi nello spazio e nel tempo, e un'anima da esso separata, in cui esso si rispecchia, entrava in conflitto con le nuove vedute, alla cui luce non era più possibile compiere quella divisione nel rudimentale modo precedente¹⁰.

Oltre la ragione, meglio, prescindendo dalla ragione, però, si è presentata all'essere umano, come via d'uscita dalla sua *malasorte* e dalle incertezze del quotidiano vivere anche un altro strumento mentale: la *fede*, spesso interpretata più come un dono divino che come una conquista personale¹¹. Nell'ambito della fede il campo sembra apparentemente occupato in modo completo dalle religioni, ma non è possibile tacere che anche talune convinzioni filosofiche (paradosso di Zenone, negazione del divenire di Emanuele Severino) od anche scientifiche (teoria delle stringhe, delle brane,

9 M. Heidegger, *Essere e tempo*, Mondadori, Milano 2011, p. 143.

10 W. Heisenberg, *Lo sfondo filosofico della fisica moderna*, Sellerio Editore, Palermo 1999, p. 95.

11 "La fede essenzialmente una *negazione* implicita o violenta di una realtà o della realtà. La realtà è per tutti una prigione: ma, fortunatamente, una prigione male custodita. Ora, la fede insegna a negare queste muraglie, insegna il modo di fuggirle, ecc. La scienza è invece una affermazione di questa realtà; il modo che essa ci insegna di liberarci della realtà è appunto quello di affermare la realtà. La fede invece vuole insegnarci a fuggire la realtà, insegnando a negarla. La scienza appare come superiore alla fede, appunto perché essa è una liberazione dalla negazione". A. Emo, *Il Dio negativo. Scritti teorici 1925 -1981*, Marsilio, Venezia 1989, p. 5.

degli universi paralleli e multidimensionali) sono sorrette più da dogmi, da assiomi logici, da teorie indimostrabili e da convinzioni personali che da prove empiriche.

Esempio tipico di dualismo è rappresentato dal sistema filosofico di Platone (428 a.C.-348 a.C.). Il mondo empirico si presenta come l'ombra di una realtà metafisica ideale, nella quale la perfezione dei modelli informa di sé le copie degradate della realtà in cui vive l'essere umano. Gli archetipi, le idee delle qualità e degli Enti emanano perfezione, immutabilità ed eternità e sono questi a presentarsi come la vera ontologia del mondo, che nelle forme terrene manifesta tutta la propria imperfezione e provvisorietà. Il mondo fisico, come brutta copia del mondo *iperuranico*, metafisico, spirituale, privo di spazio e di tempo, posto oltre la volta celeste e sede delle idee, produce una duplicazione consolatoria, sottraendo il concetto di verità alla percezione dei sensi ed attribuendolo all'elaborazione razionale.

Questo sopraceleste sito nessuno dei poeti di quaggiù ha cantato, né mai canterà degnamente. Ma questo ne è il modo, perché bisogna pure avere il coraggio di dire la verità soprattutto quando il discorso riguarda la verità stessa. In questo sito dimora quella essenza incolore, informe ed intangibile, contemplabile solo dall'intelletto, pilota dell'anima, quella essenza che è scaturigine della vera scienza. Ora il pensiero divino è nutrito d'intelligenza e di pura scienza, così anche il pensiero di ogni altra anima cui preme di attingere ciò che le è proprio; per cui, quando finalmente esso mira l'essere, ne gode, e contemplando la verità si nutre e sta bene, fino a che la rivoluzione circolare non riconduca l'anima al medesimo punto. Durante questo periplo essa contempla la giustizia in sé, vede la temperanza, e contempla la scienza, ma non quella che è legata al divenire, né quella che varia nei diversi enti che noi chiamiamo esseri, ma quella scienza che è nell'essere che veramente è¹².

Il mito della caverna e delle sue ombre, proiettate sulla roccia, descrive una conoscenza limitata, tutta ed esclusivamente umana, che può presentarsi completa solo nel momento in cui riesce ad uscire all'aperto e conquistare la luce delle idee pure: una conoscenza, dunque, non empirica è quella sostenuta da Platone, poiché quest'ultima altro non sarebbe che una falsa conoscenza.

Dentro una dimora sotterranea a forma di caverna, con l'entrata aperta alla luce [...], pensa di vedere degli uomini che vi stiano dentro fin da fanciulli, incatenati gambe e collo, [...]. Alta e lontana brilli alle loro spalle la luce d'un fuoco e tra il fuoco e i prigionieri corra rialzata una strada. Lungo questa

12 Platone, *Fedro*, in *Tutto Platone*, Laterza, Bari 1967, vol. I, p. 755.

pensa di vedere costruito un murrucio, come quegli schermi che i burattinai pongono davanti alle persone per mostrare al di sopra di essi i burattini. [...]. Immagina di vedere uomini che portano lungo il murrucio oggetti di ogni sorta sporgenti dal margine, [...]. Strana immagine è la tua, disse, e strani sono questi prigionieri. – Somigliano a noi, risposi; credi che tali persone possano vedere, anzitutto di sé e dei compagni, altro se non le ombre proiettate dal fuoco sulla parete della caverna che sta loro di fronte?¹³.

Come si è già fatto cenno, il pensiero religioso presuppone già di per se stesso un dualismo del reale: la realtà divina crea la realtà umana ed esse vivono separate nella costante tensione di quest'ultima verso la prima: il ritorno alla casa del Padre. Esempio particolarmente significativo in questo senso è il pensiero gnostico. Sono molteplici le correnti gnostiche, alcune risalgono al mondo antico ed altre fioriscono nell'alveo del Cristianesimo, ma comunque tutte hanno in comune alcuni caratteri identificativi. In primo luogo, il mondo umano rappresenta un degrado rispetto a quello divino. In secondo luogo, lo spirito, la scintilla divina che alberga in ciascun essere umano è racchiusa, come in una prigione, dal corpo fisico, ossia nella materia. In terzo luogo, è aspirazione comune di tutte le scintille racchiuse nei corpi umani di risalire al cielo per ricongiungersi con la perfezione eterna del divino. La dottrina di Simon Mago (I secolo d.C.), descritta con spirito critico cristiano da Ireneo (130 d.C.-202 d.C.) sembra particolarmente utile per rilevare gli elementi gnostici più caratterizzanti di questo pensiero:

Se infatti alcuni caratteri presentano chiara impronta gnostica (ostilità degli angeli [= arconti] verso Dio e verso l'uomo, imprigionamento dell'elemento divino nel corpo umano), altri sembrano estranei a questa esperienza: divinizzazione di Simone, cioè del capostipite della setta, e di Elena, e la loro pretesa immortalità; mancanza di una specifica colpa che spieghi l'imprigionamento dell'elemento divino nel corpo; redenzione del credente solo grazie alla conoscenza della natura divina di Simone, mentre nell'esperienza gnostica è fondamentale il riconoscimento dell'elemento divino che ogni gnostico reca in sé; assenza del Demiurgo, creatore del mondo, e della componente giudaica in genere: il personaggio femminile non è Sophia ma ha nomi greci, Ennoia ed Elena. Anche tenuto conto che la notizia di Ireneo presenta una dottrina che appare influenzata da tratti tipicamente cristiani e perciò non è di facile apprezzamento, si ha l'impressione che con Simone siamo sulla via che porta allo gnosticismo vero e proprio, senza esserci ancora giunti¹⁴.

13 Platone, *Repubblica*, in *Tutto Platone*, cit., vol. II, p. 339.

14 M. Simonetti (a cura di), *Testi Gnostici in lingua greca e latina*, Arnoldo Mondadori Editore, Milano 2001, pp. 6-7.

Ovviamente anche il Cristianesimo dualizza il mondo nell'attesa di una sua riunificazione alla fine dei tempi. Il non senso del mondo empirico cerca, dunque, spiegazione in un dualismo astratto, ma non per questo meno probabile del monismo empirico o soggettivistico. Comunque se i dualismi concreto/astratto e fisico/metafisico rappresentano probabilmente l'origine del concetto stesso di *dualismo del reale*, molti altri dualismi percorrono sia le visioni dualiste che moniste del mondo.

Si pensi alle coppie luce/tenebre, finito/infinito, eternità/tempo, perfetto/imperfetto, che per il loro stesso carattere simbolico aprono le porte alla via metafisica, poiché in esse è già insito, sottointeso un mondo migliore che si contrappone ad uno peggiore, ma anche la coppia vita/morte prepara a problematiche di rottura o di continuità dell'essere umano, ossia ancora a problematiche filosofiche e religiose. Del resto, è la stessa razionalità numerica, che indica il nascere del dualismo con la presenza del numero due dopo il numero uno; tale presenza consente l'emergere di tutti gli altri numeri ed, in effetti, rotta l'unicità dell'Essere, il dualismo muta rapidamente in pluralismo e nel mondo empirico prende il via il divenire e lo scorrere del tempo; lo si è già visto in precedenza nella vicenda gnoseologica del Giardino dell'Eden.

Tra i molti dualismi esistenti, alcuni appena ricordati, ne emerge uno particolarmente significativo, poiché favorisce la dualizzazione del reale, sebbene venga generalmente considerato di natura metodologica e non ontologica, quello tra giudizi di fatto e giudizi di valore¹⁵. Si tratta della nota Grande Divisione di David Hume (1771-1776), nella quale si distingue ciò che può essere predicato di falsità o di verità attraverso la verifica empirica, sono i soli giudizi di fatto, e ciò che può essere predicato di buono o di cattivo, di giusto o di ingiusto, di bello o di brutto, in quanto non sottoponibile a verifica empirica, sono i giudizi di valore. Il dualismo immediatamente evidente tra oggettività empirica e soggettività umana, nasconde un altro dualismo ben più rilevante per la visione dualistica del reale, quello tra valori relativi e valori assoluti; infatti questi ultimi non possono che presupporre per avere senso nella loro indiscutibile veridicità una dimensione a sua volta assoluta, alla quale essi appartengono. Tale dimensione può essere anche meramente razionale, ma più frequentemente ha natura trascendente e religiosa. Immanuel Kant (1724-1804), infatti, accanto ad una ragion pura e pratica pone anche una dimensione noumenica.

15 M.L. Ghezzi, *La distinción entre hechos y valores en el pensamiento de Norberto Bobbio*, Universidad Externado de Colombia, Bogotá 2007.

Nell'antinomia della ragion pura speculativa si trova un contrasto simile [impossibilità del sommo bene secondo regole pratiche e, quindi fantasiosità ed inutilità della legge morale, n.d.r.] fra necessità naturale, e libertà nella causalità degli eventi del mondo. Esso fu tolto col dimostrare che non c'è un vero contrasto se gli eventi, ed anche il mondo in cui essi avvengono, si considerano (come appunto si deve fare) soltanto quali fenomeni; perché un solo e medesimo essere, agente come fenomeno (anche davanti al proprio senso interno), ha una causalità nel mondo sensibile, che è sempre conforme al meccanismo naturale; ma rispetto allo stesso evento, in quanto la persona agente si consideri nello stesso tempo come noumeno (come intelligenza pura, nella sua esistenza non determinabile secondo il tempo), può contenere un motivo determinante di quella causalità secondo leggi naturali, libero esso stesso da ogni legge naturale¹⁶.

I valori assoluti conducono direttamente nel mondo divino dell'ignoto, del noumenico, appunto¹⁷, mentre quelli relativi si situano nel giudizio morale dell'individuo umano, che tuttavia, può essere a sua volta considerato come una entità noumenica. Questi ultimi, dunque, rivelano immediatamente la propria natura soggettiva, ossia legata al pensiero del singolo essere umano, che solo una ottimistica visione illuminista può reputare espressione di una razionalità universale e, quindi, omogenea. Il soggettivismo valoriale apre la strada al nichilismo, ma di ciò si dirà più oltre, per ora bisogna meglio comprendere la distinzione posta alla base della separazione tra giudizi di fatto e giudizi di valore.

Per quanto riguarda i giudizi di fatto il problema si presenta di semplice soluzione, giacché possono definirsi tali quei giudizi sostenuti da percezione empirica. Ovviamente esistono delle difficoltà anche sulla strada dell'empiria, poiché sempre di *giudizi* trattasi, ossia di percezioni soggettive filtrate attraverso la struttura categoriale propria della conoscenza umana, che possiede almeno due caratteri limitanti la presunta oggettività esterna al soggetto: quello biologico, anatomico, e quello culturale. Potrebbe sussistere anche un terzo limite, quello psicologico, se si attribuisce una propria autonomia individuale o collettiva alla mente come entità separata dal cervello. Si pensi alla distinzione tra conscio, inconscio ed inconscio

16 I. Kant, *Critica della ragion pratica*, Laterza, Bari 1972, pp. 139-140.

17 “[...] la realtà oggettiva della legge morale non può esser dimostrata mediante nessuna deduzione, nonostante ogni sforzo della ragion teoretica, speculativa o sostenuta empiricamente; e quindi, se anche si volesse rinunciare alla conoscenza apodittica, quella realtà non potrebbe venire confermata mediante l’esperienza e così dimostrata *a posteriori*; e tuttavia essa è stabile per se stessa”. I. Kant, *op. cit.*, p. 59.

collettivo¹⁸. Una ulteriore difficoltà è data dai limiti assoluti, non categoriali, della percezione umana: le unità di misura di Max Planck (1858-1947) ed, in particolare, il tempo (tp), la lunghezza (lp) e la massa (mp) di Planck costituiscono l'attuale, e, forse, definitivo limite di rilevazione empirica, al di sotto del quale è impossibile o, ancora forse, anche privo di significato procedere¹⁹.

Riguardo ai giudizi di valore si presenta qualche ulteriore difficoltà. Tralasciando i valori assoluti, in quanto appartenenti ad un mondo separato da quello umano, ad un mondo umano assolutizzato o all'individuo sempre assolutizzato, pare opportuno soffermarsi sulla natura dei giudizi di valore relativi, soggettivi. Questi ultimi generalmente vengono identificati come un dover essere, ma cosa significa dover essere a livello del singolo soggetto? Parrebbe un impegno inderogabile, morale, non motivato da particolari interessi personali. Eppure la scelta di un qualche sistema etico e dei suoi

18 “[...] l’incosciente razionalmente comprensibile [...] consiste per così dire di materiali artificialmente incoscienti, è solo uno strato superficiale, e [...] sotto di questo vi è ancora un incosciente assoluto, che non ha nulla a che fare colla nostra personale esperienza, che dunque sarebbe un’attività psichica autonoma, opposta all’anima cosciente e perfino agli strati superiori dell’incosciente, non tocca – e forse non toccabile – dall’esperienza personale, una specie di attività psichica superindividuale, un *incosciente collettivo*, come io l’ho chiamato, in contrapposto con un incosciente superficiale, relativo o *personale*”. Cfr. C.G. Jung, *Il problema dell’inconscio nella psicologia moderna*, Einaudi, Torino 1971, p. 111.

19 “[...] la gravità quantistica è proprio la scoperta che non esistono punti infinitamente piccoli. Esiste un limite inferiore alla divisibilità dello spazio. L’Universo non può essere più piccolo della scala di Planck, perché non esiste nulla che sia più piccolo della scala di Planck”. C. Rovelli, *La realtà non è come ci appare. La struttura elementare della cosa*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2014, p. 201. “Analogamente a come, secondo la teoria della relatività, non si può parlare in modo sensato di velocità il cui valore superi quello della velocità della luce, così non si può nemmeno parlare sensatamente di una indicazione di posizione la cui imprecisione sia inferiore al valore di $0,5 \cdot 10^{13}$ cm”. W. Heisenberg, *Lo sfondo filosofico della fisica moderna*, cit., p. 103. Ed ancora: “Se partiamo dall’idea che le leggi della natura contengono *realmente* una terza costante universale nella dimensione della lunghezza, e dell’ordine di 10^{13} cm, allora dovremmo aspettarci di poter applicare i nostri concetti usuali soltanto a regioni dello spazio e del tempo che siano grandi rispetto alla costante universale. E dovremmo attenderci fenomeni di un carattere qualitativamente diverso quando nei nostri esperimenti ci avviciniamo a regioni nello spazio e nel tempo più piccole dei raggi nucleari. Il fenomeno dell’inversione temporale, di cui si è discusso e che, fin qui, è risultato soltanto da considerazioni teoriche come una possibilità matematica, potrebbe perciò appartenere a queste minimissime regioni”. W. Heisenberg, *Fisica e filosofia*, il Saggiatore, Milano 2015, p. 165.

valori scaturisce da preferenze personali, legate all'ambiente in cui il soggetto è stato educato e/o vive (consuetudinarie del comportamento, etc.) e dalle proprie individuali attitudini (propensioni caratteriali, gusti, etc.), non certo da timore di ricevere punizioni o dal desiderio di ottenere utilità di qualche tipo per se stesso o per qualcun altro, poiché, in tale caso, non si sarebbe in presenza di un dover essere morale. Dunque, in concreto il dover essere consiste in una scelta comportamentale, che appaga il soggetto agente almeno da un punto di vista morale. Potrebbe, infatti, in esso sussistere un conflitto tra un appagamento contrario al dover essere morale e l'appagamento dell'ottemperanza al medesimo. Ovviamente il conflitto interiore si risolverà in favore dell'appagamento più forte, della tensione emotiva più potente. Ma se di appagamento si tratta, il concetto di *dover essere* non presenta alcuna propria autonomia di significato, poiché si identifica semplicemente con il concetto più immediatamente verificabile in via empirica di *mi piace*. Del resto, è lo stesso Kant a fornire indicazioni in questa direzione:

Invero, ogni inclinazione e ogni impulso sensibile sono fondati sul sentimento, e l'effetto negativo sul sentimento (mediante il danno che avviene alle inclinazioni) è anche sentimento. Quindi possiamo vedere *a priori* che la legge morale, come motivo determinante della volontà, perché reca danno a tutte le nostre inclinazioni, deve produrre un sentimento che può esser chiamato dolore; e qui ora abbiamo il primo, e forse anche l'ultimo caso nel quale, con i concetti *a priori*, possiamo determinare la relazione di una conoscenza (qui è conoscenza di una ragion pura pratica) col sentimento del piacere o del dispiacere²⁰.

Il dover essere altro, dunque, non è che un *mi piace*, nobilitato dall'essere riferito ad una forza od ad una entità esterna al soggetto. Si riferisce la propria scelta ad un obbligo inderogabile esterno, radicato nella trascendenza della ragione, del metafisico o del divino. Si sdoppia il mondo per dare oggettività anche alle scelte soggettive ed, in tale modo, tranquillizzare se stessi della bontà della propria opzione e presentare agli altri tale opzione non come un arbitrio, un capriccio personale, ma come una oggettiva necessità etica, come un comando eteronomo irresistibile, in quanto doveroso, a pena di riprovazione, disonore, colpa, peccato, rimorso, etc.. Esempio tipico di questo processo è il concetto di *obiezione di coscienza*, proprio di taluni ordinamenti giuridici, che con tale motivazione esentano alcune persone dal tenere, in una data situazione, il comportamento

20 I. Kant, *Critica della ragion pratica*, cit., p. 90.

prescritto per legge, ma contrario ai convincimenti etici delle medesime. Ciò spiega anche il tentativo di taluni autori²¹, che comunemente dai divisionisti viene definito con l'espressione *fallacia naturalistica*, di superare la Grande Divisione di Hume, unificando i due termini, fatti e valori, in un'unica entità di natura oggettiva. In questo modo tutti i valori divengono assoluti, gli uni perché trascendenti e gli altri perché immanenti ed empiricamente verificabili; l'essere soppianta il dover essere, ma quest'ultimo, sotto le sembianze dell'essere, mantiene la propria funzione di guida delle azioni umane e di giudizio morale. Un tale passaggio diviene impossibile se si prende atto che il concetto di *devo* coincide, semplicemente si identifica, con quello di *mi piace*. Del resto, è Hume steso ad indicare questa come la vera e profonda natura del dover essere:

Ora, niente accomuna il bello naturale e morale (entrambi causa di orgoglio), se non questo potere di produrre piacere²².

Il piacere, quindi, è all'origine del dover essere, ma, se questa è l'origine, pare opportuno riportare un po' di ordine nel vocabolario e chiamare i concetti col proprio nome senza tentativi di mistificazione. L'etica, la morale, ma anche il diritto altro non sono che articolazioni specialistiche dell'estetica; talune diversità le distinguono, ma, in ultima analisi, sono semplicemente espressioni estetiche del soggetto agente. Inoltre questa demistificazione non solo opera favorevolmente sul piano pratico, in quanto, svelando la natura estetica, ossia soggettiva e relativa delle scelte umane, ne mina anche l'arroganza integralista ed intollerante, ma consente anche una migliore utilizzazione metodologica della Grande Divisione. Infatti, sostituire ai dualismi buono/cattivo, giusto/ingiusto il dualismo bello/brutto significa conservare l'elemento soggettivo del giudizio, anzi rafforzarlo, ed inoltre radicarlo anche in una realtà umana individuale o sociale empiricamente analizzabile. Si apre in questo modo la strada allo studio delle strutture motivazionali dei soggetti, alle psicologie individuali, all'educazione, alla cultura ed alle tradizioni. Tolti i valori dall'empireo della razionalità astratta, della religione, della metafisica e ricollocati, come entità estetiche, all'interno del soggetto agente e della società cui appartiene, divengono fondamentali gli studi psicologici, antropologici e sociologici per spiegare le scelte comportamentali. Il dualismo della Grande Divisione permane, ma non necessita più di giustificazioni non empiriche (almeno in

21 Cfr. G. Carcaterra, *Il problema della fallacia naturalistica. La derivazione del dover essere dall'essere*, Giuffrè, Milano 1969.

22 D. Hume, *Trattato sulla natura umana*, Bompiani, Milano 2001, p. 599.

uno dei suoi due termini) e non produce più neppure quello sdoppiamento del mondo, che faceva sospettare una sua natura ontologica, e non meramente metodologica, proprio per l'ambiguità oggettiva/soggettiva del dover essere, dei giudizi di valore. La Grande Divisione, nella versione *essere – mi piace/non mi piace l'essere, giudizi di fatto e giudizi di estetica*, riesce a separare, a distinguere con chiarezza il primo termine come oggettivo ed il secondo come soggettivo; ossia, il primo, come empiricamente sussistente all'esterno del soggetto giudicante ed, il secondo, empiricamente sussistente all'interno del medesimo soggetto; ovviamente la prova empirica dell'esistenza e della qualità di quest'ultimo giudizio consisterà, sarà data proprio dalla espressione, dalla manifestazione di piacere o di dolore esternata del soggetto.

Alla luce di quanto detto sino a questo punto pare chiaro che non esistano dimostrazioni affidabili per propendere decisamente a favore della tesi di una realtà monista o di una realtà dualista; d'altronde non è logico pretendere una dimostrazione empirica dell'esistenza di un mondo che, per definizione, non è empirico, né l'affermazione che il mondo empirico sia l'unica realtà esistente, in quanto verificabile empiricamente, può essere considerata qualche cosa di diverso da una tautologia. Forse, l'ontologia del mondo è e non è monista; è e non è dualista, ma oscillano e coesistono contemporaneamente entrambe le realtà, come sembra suggerire la fisica subatomica con la coppia particella/onda ed ancor più con l'equazione, già ricordata, di Albert Einstein $E=mc^2$, nella quale energia e massa sembrano essere due aspetti della medesima realtà, come potrebbero essere anche spirito e materia.

Anche in questo contesto appare significativo il fatto che, secondo la meccanica quantistica, la conservazione dell'energia da un lato, che esprime la sua esistenza atemporale, e il manifestarsi dell'energia nello spazio e nel tempo dall'altro sono *due aspetti opposti (complementari) della realtà*. In verità, essi sono sempre compresenti, ma in concreto ora l'uno ora l'altro esplicano la loro azione in modo predominante²³.

La riflessione di Wolfgang Pauli (1900-1958), sopra riportata, apre la strada ad una visione non più oggettivizzata in modo statico del reale, ma, bensì, oscillante in modo instabile, con frequenze diverse, sia in se stessa, sia tra soggetto ed oggetto²⁴. Se il mondo non fosse un fatto, ma una mera

23 W. Pauli, *Psiche e natura*, Adelphi, Milano 2006, pp. 36-37.

24 "Laddove il vecchio tipo di spiegazione della natura, partendo dal presupposto di un osservatore indipendente, assumeva un decorso totalmente determinato dei

possibilità oscillante continuamente a pendolo tra dualismi indissolubili tra loro, quali soggetto/oggetto, determinato/indeterminato, assoluto/relativo, visibile/invisibile, finito/infinito, etc., allora neppure una logica dialettica potrebbe rendere ragione degli eventi, poiché mancherebbe comunque il momento di sintesi. Si aprirebbe, invece, una finestra su una visione del mondo instabile, in pendolare mutazione perenne. Una sorta di metamorfosi continua, come nell'opera poetica di Publio Ovidio Nasone (43 a.C. – 18 d.C.):

Vi sono creature, o grandissimo eroe, il cui aspetto fu trasformato una sola volta e per sempre rimase in questa trasformazione; ve ne sono altre, a cui è data facoltà di mutarsi in più aspetti, come a te, o Proteo, abitatore del mare che circonda la terra. Ti videro, infatti, ora quale giovane, ora quale leone; adesso eri irruente cinghiale, adesso un serpente, al cui contatto si provava paura; alcune volte le corna ti fecero toro, spesso riuscivi ad apparire pietra e spesso anche albero; talvolta, assumendo l'aspetto di acque fluenti, eri fiume; talvolta, l'opposto delle acque, fuoco²⁵.

Ovviamente ad una tale visione si accompagnerebbero inevitabilmente le domande intorno alla illimitata variazione delle metamorfosi o alla loro natura evolutiva o non evolutiva oppure, ancora, alla loro ripetitività ciclica secondo il principio dell'eterno ritorno di nietzschiana memoria.

Forse, il futuro ci riserva la necessità di una profonda revisione dei nostri processi logici, ad iniziare dal principio stesso di identità. Per ora basti prendere atto almeno di quanto la conoscenza scientifica ha ormai empiricamente appurato:

Con l'aiuto di queste particelle [particelle α] Rutherford riuscì nel 1919, a trasmutare nuclei di elementi leggeri; poté, per esempio, trasformare un nucleo di azoto in un nucleo di ossigeno aggiungendo la particella α al nucleo d'azoto ed espellendone nello stesso tempo un protone. Fu questo il primo esempio di processi su scala nucleare che ricordassero quelli dei processi chimici ma condussero alla trasmutazione artificiale degli elementi. Il successivo sostanziale

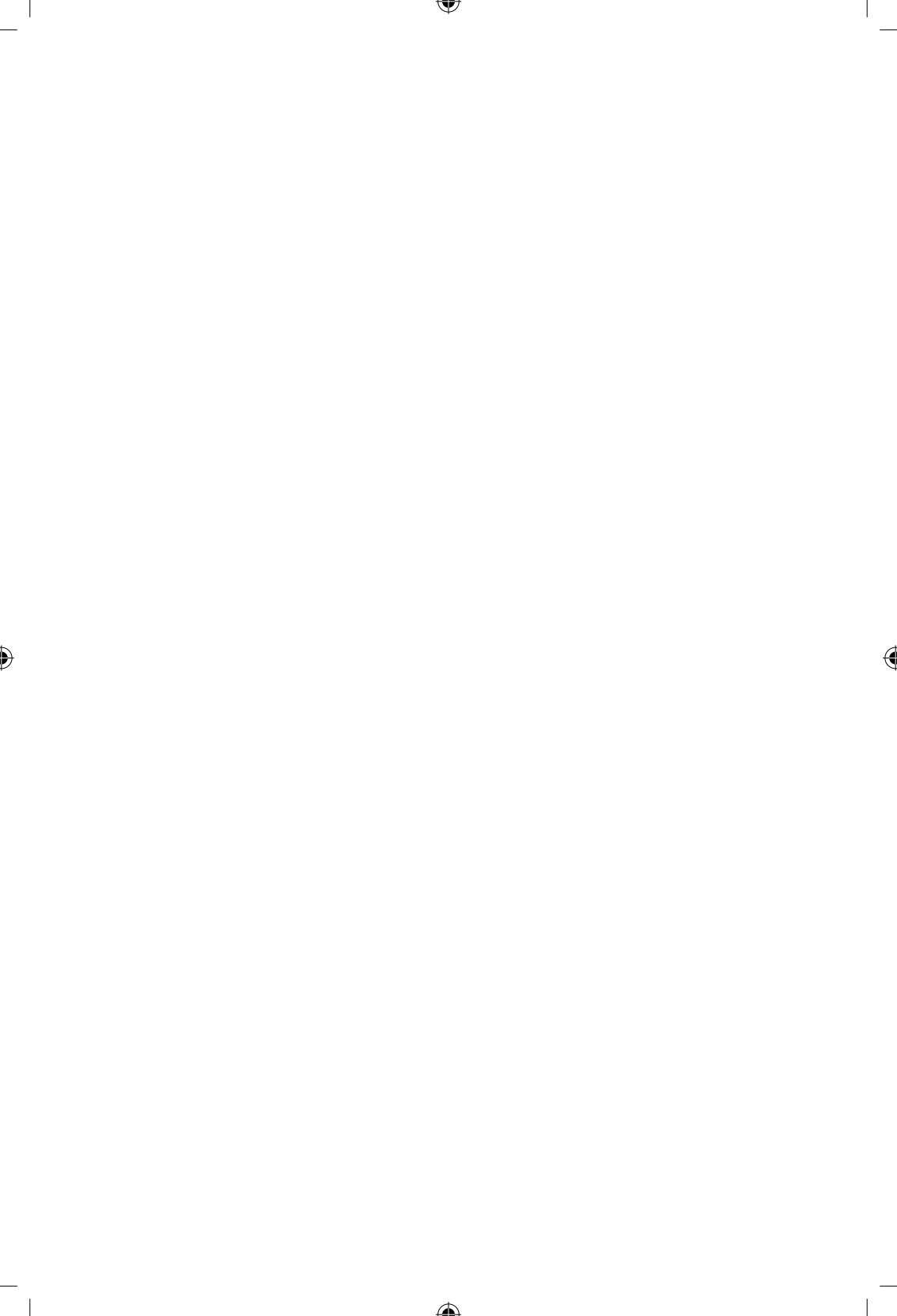
fenomeni naturali, la fisica odierna è giunta a un nuovo tipo di spiegazione della natura: è il caso *cieco*, privo di finalità, la probabilità primaria che non può essere ricondotta a leggi deterministiche. Secondo questa concezione la probabilità primaria appare legata in modo essenziale al fatto che l'osservatore influenza i fenomeni attraverso la scelta del dispositivo sperimentale, dal momento che la misurazione comporta per legge di natura interazioni incontrollabili con l'oggetto da misurare. Questa concezione sottolinea quindi con forza l'elemento della libertà nei processi naturali". W. Pauli, *op. cit.*, p. 163.

25 Ovidio, *Le metamorfosi*, Bompiani, Milano 1992, vol. I, p. 453.

progresso fu, come è ben noto, l'accelerazione artificiale dei protoni per mezzo di congegni ad alta tensione ad energie sufficienti a produrre la trasmutazione nucleare. Erano necessari a questo scopo voltaggi di circa un milione di volt, e Cockcroft e Walton riuscirono nel loro esperimento decisivo a trasmutare nuclei dell'elemento litio in quelli dell'elemento elio²⁶.

Il sogno antico degli alchimisti diviene sempre più reale, contemporaneamente, le forme si presentano oscillanti non solo a livello di particella e di onda, appaiono sempre meno stabili e l'energia sembra giuocare contro il principio d'identità.

26 W. Heisenberg, *Fisica e filosofia*, cit., pp. 156-157.



DE LIBERO O DE SERVO ARBITRIO?

Il tema del libero arbitrio e del suo corrispondente opposto, il servo arbitrio, tormenta da sempre, con un dubbio sino ad ora irrisolto, i pensieri dell'essere umano e percorre tutta la storia della filosofia¹. Senza presunzione di poter risolvere tale dubbio, conviene tuttavia, per affrontare l'argomento con sufficiente chiarezza, tentare qualche definizione e qualche precisazione intorno ai concetti in discussione. In via preliminare, dunque, pare opportuno prendere le mosse dal noto confronto storico tra Erasmo da Rotterdam (1466-1536) e Martin Lutero (1483-1546), rispettivamente sostenitori, il primo, dell'esistenza del libero arbitrio ed, il secondo, della sua negazione.

Erasmo formula una precisa definizione di libero arbitrio:

[...] noi qui definiremo il libero arbitrio come un potere della volontà umana in virtù del quale l'uomo può sia applicarsi a tutto ciò che lo conduce all'eterna salvezza, sia, al contrario, allontanarsene².

La contestazione di Lutero non si fa attendere ed è completamente incentrata sulla salvezza operata esclusivamente dalla Grazia di Dio e non conquistata attraverso le opere umane:

Innanzitutto Dio è onnipotente non solo per il suo potere ma anche per la sua azione, altrimenti sarebbe un Dio ridicolo. In secondo luogo sa tutto e prevede tutto, perciò non può né errare né fallire. Se il nostro cuore e la nostra intelligenza approvano pienamente questi due punti, siamo obbligati ad ammettere, per una conseguenza ineluttabile, che non siamo stati creati per nostra volontà, ma per necessità; e perciò non facciamo ciò che ci piace in virtù del nostro

1 Cfr. M. De Caro, M. Mori, E. Spinelli (a cura di), *Libero arbitrio. Storia di una controversia filosofica*, Carocci Editore, Roma 2014.

2 E. da Rotterdam, *Saggio o discussione sul libero arbitrio*, in F. De Michelis Pintacuda (a cura di), *Libero arbitrio. Servo arbitrio*, cit., p. 57.

libero arbitrio, ma ciò che Dio ha previsto da ogni eternità e che fa accadere secondo il suo proponimento e il suo potere infallibili ed immutabili³.

Sia Erasmo che Lutero incentrano la questione intorno alla salvezza spirituale ed alla Grazia di Dio, ossia si muovono in ambito religioso, teologico, tuttavia, mutando i nomi e sostituendo al nome *Dio* quello di *Natura*, di *scienza*, di *necessità causale*, di *assenza del divenire* o di *inesistenza del tempo*, i termini del problema non variano e continuano a contrapporsi, anche se mascherate in Erasmo da formule religiose di stile, proprie dell'epoca, per evitare conseguenze repressive, le due medesime posizioni: il monismo umano ed il dualismo divino. Mentre per Erasmo l'essere umano può conoscere e decidere il proprio agire, per Lutero, invece, la conoscenza non implica anche la volontà, la scelta.

Una definizione estesa di libero arbitrio potrebbe essere la seguente: essere soggetto autoreferenziale, cioè giustificato nella propria esistenza da se stesso; autonomo, ossia legislatore in proprio delle proprie regole di vita, e detentore di una possibilità di volere e di agire incondizionata da fattori esterni al soggetto medesimo. L'autoreferenzialità risponde all'esigenza di fornire un'origine ed un senso in proprio della vita del soggetto. L'autonomia esprime il rifiuto di regole non condivise, provenienti da altri soggetti (eteronomia). La libertà di volere e di agire intende descrivere l'inesistenza di condizionamenti sia psichici, mentali, sia fisici. La definizione deve per necessità presentarsi radicale ed estrema, poiché nell'alternativa libero o sevo arbitrio sembra impossibile prendere in considerazione posizioni intermedie, per così dire, moderate, in quanto o la libertà c'è o non c'è, una libertà limitata corrisponde ad una non libertà, sicuramente almeno rispetto ai limiti posti, ma anche in generale, poiché lede un principio, la libertà, che, per la salvaguardia della dignità umana, non può che essere assoluto, come è assoluto il soggetto individuale, unico ed irripetibile. Del resto, l'assolutezza empirica del soggetto individuale è chiaramente palesata dal fatto che è solo su di esso che si fonda ogni conoscenza del mondo ed è da esso che si manifesta qualsiasi forma di azione, ogni agire. Naturalmente per soggetto individuale non si intende esclusivamente l'essere umano, ma qualsiasi entità esistente, capace in qualche modo di conoscere ed agire (minerali, piante, animali, entità non visibili,...?).

La definizione sopra illustrata parrebbe far propendere, alla luce della percezione empirica del nostro esistere, per l'inesistenza del libero arbi-

3 M. Lutero, *Commento di Martin Lutero al saggio di Erasmo*, in F. De Michelis Pintacuda (a cura di), *op. cit.*, p. 158.

trio. Infatti, l'essere umano è condizionato dal suo stesso vivere entro una forma, una realtà corporea da lui non scelta, ad esempio non possiede ali per volare, può non apprezzare il proprio aspetto fisico, rendersi conto di non possedere talune abilità intellettive (difficoltà di apprendimento, scarsa fantasia, etc.) o funzionali (carenza di arti, difficoltà respiratorie, allergie, etc.), etc., e l'elenco, è bene ricordarlo, si presenta come meramente esemplificativo. Ma un colpo ancora maggiore alla libertà umana è dato dall'impossibilità di scelta di quando, dove, da chi e se nascere, con il conseguente condizionamento dato dall'ereditarietà del patrimonio genetico e dalla casualità della condizione sociale dei genitori, inoltre neppure il momento della propria morte è frutto di libera scelta (salvo il suicidio, forse). Naturalmente tutto ciò alla sola luce della conoscenza umana, che non può escludere qualsiasi cosa si possa immaginare nella duplicazione metafisica del mondo, anche la libera scelta di nascere, si pensi alla dottrina della reincarnazione e della metempsicosi, operanti nel pitagorismo, nel mito platonico di Er, in talune sette gnostiche, nell'Induismo, nel Buddismo, etc.⁴. Comunque, empiricamente parlando, le uniche certezze che si presentano riguardano la nostra forma, il nostro inizio e la nostra fine⁵. Sia

4 "Secondo costoro, che appartengono alla setta cui la ragione è più amica [aristotelici], le anime beate, liberate da ogni contaminazione materiale possiedono il cielo. Ma quelle che, sotto l'effetto di un segreto desiderio, da quella dimora vertiginosa e da quella luce perpetua hanno gettato uno sguardo in basso verso i corpi e verso ciò che chiamano quaggiù la vita si sono a poco a poco trascinate verso le regioni inferiori, per il solo peso di questo pensiero terreno. Quando abbandona lo stato di perfetta immaterialità, questa vestizione del corpo fangoso non è tuttavia, per l'anima, improvvisa, ma graduale, ed essa si impoverisce impercettibilmente e con lento degrado dalla sua purezza uniforme e assoluta, mentre s'ingrossa con certi accrescimenti di sostanza siderale. Infatti, in ciascuna delle sfere situate al di sotto del cielo, l'anima si riveste di un involucro etereo, di modo che attraverso tali involucri si adatta, progressivamente, ad unirsi a questo nostro rivestimento di sostanza terrena e pertanto, per un numero di morti pari a quello delle sfere che attraversa, l'anima perviene a quello stato che quaggiù in terra è chiamato vita". A.T. Macrobio, *Commento al sogno di Scipione*, Bompiani., Milano 2007, pp. 331-333.

5 "I mortali sono gli uomini. Essi si chiamano *i mortali* perché possono morire. Morire significa essere capaci di morte in quanto morte. Soltanto l'uomo muore. L'animale cessa di vivere (*verendet*). Esso non ha la morte in quanto morte né davanti a sé né dietro di sé. La morte è lo scrigno del nulla, vale a dire di ciò che sotto tutti gli aspetti non è mai qualcosa di meramente essente, ma che, nondimeno, è essenzialmente in quanto l'essere stesso. In quanto scrigno del nulla, la morte è il riparo nascosto (*Gebirg*) dell'essere. Chiamiamo ora *i mortali* i mortali, non perché la loro vita terrena cessi, bensì perché sono capaci di morte, essendo essenzialmente nel riparo nascosto dell'essere. Essi sono il rapporto

lecito il paragone, siamo come una entità di forma predeterminata, che, nel percorso della sua caduta dall'ultimo piano di un grattacielo al marciapiede sottostante, pensa di essere libera di poter fare ciò che vuole. Ma esiste veramente questa libertà lungo il tragitto della caduta (vita)? Per poter rispondere a questa domanda converrà ora approfondire anche il concetto di *servo arbitrio*.

Il determinismo comportamentale o della volontà può presentarsi sotto diverse sembianze. Quando si afferma di *poter fare* una certa cosa, di *poter compiere* una data azione si possono intendere referenti empirici diversi, come bene illustra Ross, individuando tre condizioni necessarie per la sussistenza dell'agire:

L'agire attuale richiede quindi il verificarsi di tre gruppi di condizioni: quelle costituzionali, quelle occasionali, e quelle motivazionali. Possiamo anche dire che esso presuppone che l'agente abbia sia la *capacità*, sia l'*occasione*, sia la *volontà* o il *motivo* per compiere l'atto⁶.

Ad esempio, per poter nuotare è necessario *saper* nuotare (capacità), *disporre* di uno specchio d'acqua (occasione) e, finalmente anche, *volere*, *decidere* di nuotare (volontà, motivo). A rigore solo quest'ultimo requisito riguarda direttamente il tema del libero arbitrio; il tema deterministico, invece, coinvolge tutti e tre i gruppi di condizioni. Infatti, il determinismo non riguarda solo la volontà, ma anche le condizioni soggettive (capacità) ed oggettive (occasioni) dell'individuo. Comunque, per semplificare un tema sin troppo arduo, conviene tralasciare queste ulteriori condizioni e soffermarsi solo sulla volontà. La volontà può presentare almeno tre forme di ipotesi di condizionamento: 1) la scelta non è riconducibile al soggetto agente (volontà divina); 2) la scelta è condizionata da fattori immateriali (cultura, educazione, morale, inconscio individuale o collettivo, psicologia, etc.); 3) la scelta dipende dalla struttura biologica, biochimica dell'essere umano (si pensi all'uomo macchina di Julien Offray de La Mettrie (1709-1751) ed agli studi medici intorno alla causalità chimica nella struttura organica umana). È possibile ipotizzare anche altri fattori di condizionamento, ma, data la loro particolarità concettuale, sarà più opportuno trattarli in seguito; ora è bene tornare al fattore di condizionamento metafisico.

L'esistenza di una volontà divina prevalente su quella umana presuppone l'accettazione di una visione dualista del mondo (fisica e metafisica),

essenzialmente essente con l'essere in quanto essere". M. Heidegger, *La cosa*, in A. Pinotti (a cura di), *La questione della brocca*, Mimesis, Milano 2007, p. 63.

6 A. Ross, *Colpa, responsabilità e pena*, cit., p. 264.

senza la quale l'esistenza del divino non è pensabile. Se Dio tutto ha creato, quindi, tutto conosce e tutto vuole, allora la volontà umana in altro non può consistere che nella volontà stessa di Dio. Tale posizione fu compiutamente espressa dall'occasionalismo di Arnold Geulincx (1624-1669) e di Nicolas Malebranche (1638-1715). L'occasionalismo, negando un qualsiasi collegamento tra la *res estensa* e la *res cogitans* cartesiane, sosteneva che le azioni umane altro non erano che *occasioni* della manifestazione della volontà divina, l'unica ad essere libera. In questa visione le azioni umane e la dimensione psichica si presentano come due orologi perfettamente sincronizzati dalla volontà divina, ma indipendenti l'uno dall'altro. A rigore, data l'evidente derivazione platonica di questo pensiero, il mondo umano potrebbe essere anche inesistente oppure, seguendo la convinzione nella onnipotenza creatrice di Dio, apparso solo in questo preciso istante in cui, tu lettore, stai leggendo questo testo, con tutti i tuoi ricordi e le tue sensazioni. L'unica certezza dell'esistenza di questo mondo deriva dalla certezza della fede in Dio⁷. Ovviamente il determinismo appena descritto è strettamente legato ad un pensiero religioso.

Prendendo ora in considerazione il pensiero immanentista, si presenta un determinismo tutto incentrato sulla concatenazione degli eventi attraverso il nesso di causa/effetto. La prima considerazione da manifestare riguarda la natura di tale nesso e la sua stessa esistenza. Già Auguste Comte (1798-1857) ne metteva in evidenza la natura metafisica e lo sostituiva con delle leggi generali di comportamento degli eventi:

Se, più tardi cambia [l'essere umano, n.d.r.] le sue concezioni in proposito, è unicamente perché, allontanato, attraverso l'esperienza e la riflessione, dalle illusioni primitive, rinuncia assolutamente a penetrare il mistero del modo di prodursi dei fenomeni, di cui la sua natura gli impedisce per sempre ogni conoscenza, per ridursi ad osservare le leggi effettive. Ed invero, se anche oggi, con tutte le nozioni positive acquisite, volessimo, per il più semplice fenomeno,

7 In termini moderni questo problema è stato affrontato sotto l'aspetto dell'autoreferenzialità causale: "I fenomeni più elementari dal punto di vista biologico, incluse le esperienze percettive, le intenzioni di fare qualcosa e i ricordi, presentano nelle loro condizioni di soddisfazione una struttura logica particolare. [...] Le condizioni di soddisfazione del ricordo non si limitano, se le esamino nei dettagli, all'occorrere effettivo dell'evento, ma richiedono che il ricordo stesso, delle cui condizioni di soddisfazione è parte l'occorrenza dell'evento, sia stato causato da tale occorrenza. Possiamo esprimere la peculiarità di tale struttura dicendo che sia i ricordi sia le intenzioni sia le esperienze percettive sono causalmente autoreferenziali. Ciò significa che il contenuto dello stato stesso si riferisce allo stato ponendo un requisito causale". J.R. Searle, *La mente*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2005, p. 154.

tentare di concepire per quale potere il fatto che chiamiamo *causa* generi quello che chiamiamo *effetto*, saremmo inevitabilmente portati a realizzare immagini analoghe a quelle che sono servite di base alle prime teorie umane⁸.

Il nesso causale non viene negato dalle leggi generali, ma semplicemente contenuto entro il limite del suo significato di costanza, di ripetitività negli accoppiamenti temporali dei fenomeni, senza indagare e pregiudicare il motivo, si potrebbe dire la *causa*, di questo legame; ossia possiede natura meramente descrittiva e non anche esplicativa: rileva il fenomeno, ma non ne spiega il senso. In altre parole, il principio causale si presenta come il risultato del principio induttivo, sul quale si fonda tutta la ricerca empirica, ma che, non essendo a sua volta verificabile/falsificabile in via empirica, deve essere accolto *a priori*. Un ulteriore affinamento del principio causativo passa attraverso la dimensione probabilistica delle rilevazioni empiriche⁹. Conseguentemente le leggi generali causali si sono trasformate negli studi scientifici in probabilità statistiche di accoppiamento dei fenomeni, trasformando il nesso causa/effetto in un mero nesso probabilistico a frequenza variabile. La potenza di questo strumento metodologico (leggi generali causali) ha creato in un primo tempo negli studiosi una baldanzosa presunzione di poter conoscere in anticipo tutti gli eventi futuri e tale presunzione ha indotto a pensare che un generale determinismo governasse gli eventi¹⁰. Tuttavia ben presto il principio probabilistico, in generale, ed, ancor più, in particolare, quello fisico-quantistico di indeterminazione di Heisenberg¹¹ hanno, almeno in parte, ridimensionato questa presunzione e riaperto il dibattito intorno al libero arbitrio.

8 A. Comte, *Opuscoli di filosofia sociale*, Sansoni, Firenze 1969, pp. 182-183.

9 “Dobbiamo dire che generalmente i dati rendono il risultato *probabile*. La causalità regge, diremo, in ogni esempio che abbiamo potuto provare: perciò regge *probabilmente* anche in esempi non confermati. Ci sono gravi difficoltà nel concetto della probabilità, ma per ora possiamo trascurarle. Almeno finché è senza eccezione disponiamo così di un principio logico”. B. Russell, *La conoscenza del mondo esterno*, Longanesi & C. Milano 1975, p. 38.

10 “Vi sono relazioni così invariabili tra eventi diversi avvenuti nello stesso tempo o in tempi diversi che, dato lo stato di tutto l’universo in un tempo finito, per quanto breve, ogni evento precedente o seguente può essere determinato teoricamente in funzione degli eventi dati durante quel tempo”. B. Russell, *op. cit.*, p. 210.

11 “Al posto della precisione della posizione subentra dunque in questa interpretazione l’immagine di una nuvola di materia, il cui diametro sta nell’ordine di grandezza di 10^{13} cm e la cui densità decresce dal centro verso l’esterno suppergiù al modo di una curva di Gauss”. W. Heisenberg, *Lo sfondo filosofico della fisica moderna*, cit., p. 101.

Il nesso causa/effetto degli eventi è stato per lungo tempo centrale nell'alternativa determinismo/indeterminismo, sino al punto da relegare il tema della libertà del volere ed il relativo indeterminismo nell'ambito delle questioni metafisiche e degli errori di logica. In proposito Nietzsche si esprime in modo estremamente chiaro:

La credenza originaria di ogni essere organico è forse addirittura questa, che tutto il resto del mondo sia uno e immobile. Da quel grado originario del pensiero logico è lontanissimo il pensiero della *causalità*: anzi, ancora oggi, noi pensiamo in fondo che tutti i sentimenti e le azioni siano atti della libera volontà: se un individuo senziente si osserva, considera ogni sensazione, ogni mutamento come qualcosa di *isolato*, ossia non condizionato, privo di senso, che affiora in noi senza legami col prima e col dopo. [...]. Dunque, la fede nella libertà del volere è un errore originario di ogni essere organico, che esiste sin da quando esistono in esso gli stimoli del pensiero logico; e allo stesso modo è un errore originario e ugualmente antico di ogni essere organico la fede in sostanze non condizionate e in cose uguali. Ma, in quanto ogni metafisica si è occupata prevalentemente di sostanza e di libertà del volere, la si può definire come la scienza che tratta degli errori fondamentali dell'uomo – come se fossero però verità fondamentali¹².

Estremamente interessanti in merito si presentano i più recenti studi biochimici e neurologici. In particolare, poiché i neuroni per scambiarsi scariche elettriche attraverso le connessioni sinaptiche necessitano di energia, che è loro fornita dal glucosio e dall'ossigeno trasportato dal sangue, è possibile misurare l'attività cerebrale attraverso l'incremento distrettuale di tale flusso. Ciò si ottiene grazie a metodologie di esplorazione funzionale del cervello quali la tomografia a emissione di protoni per il consumo di glucosio (*PET – positron emission tomography*) e la risonanza magnetica funzionale, per il flusso ematico (fMRI – *functional magnetic resonance imaging*).

Un esperimento specifico, condotto da Benjamin Libet (1916-2007) e finalizzato a misurare il, così detto, *potenziale di prontezza* (ossia il cambiamento elettrico cerebrale del soggetto, ormai da tempo dimostrato, in presenza di movimenti volontari) sembra giuocare a favore di un determinismo inconscio. Infatti, il distretto cerebrale corrispondente al movimento volontario in esame si attiva 550 msec prima dell'atto presupposto volontario. Dunque, sembrerebbe che un impulso inconsapevole anticipi l'azione, ma la volontà di agire diviene consapevole 100-150 msec prima della effettiva manifestazione nel mondo esterno dell'azione stessa.

12 F. Nietzsche, *Umano, troppo umano I*, in *Opere 1870/1881*, cit., p. 529.

Si può ritenere che le azioni volontarie comincino con iniziative inconse, che vengono *borbottate* dal cervello. La volontà cosciente quindi selezionerebbe quali di queste iniziative possono proseguire per diventare un'azione, o quali devono essere vietate e fatte abortire in modo che non compaia nessun atto motorio¹³.

Ciò comporta che l'esperimento consente anche di ipotizzare, in questi istanti consapevoli, una attività di veto del soggetto nei confronti del processo messo in atto per giungere all'azione ed il vietare è pur sempre espressione di libero arbitrio, come il fare. Tuttavia è possibile obiettare, non solo e non tanto, che il concetto di *causa* non coincide con quello di *correlazione*, ma, soprattutto, che il concetto di *coscivo* non si identifica con quello di *arbitrio*. Infatti, è possibile essere consapevoli che la casa, nella quale ci si trova, stia per crollare, ma ciò non comporta né che si possa agire sul crollo, né che si possa compiere liberamente la scelta di restare o di fuggire. Il punto da dimostrare, in relazione al libero arbitrio, riguarda la scelta, ossia l'origine dell'eventuale veto, non la consapevolezza o meno dell'azione. Del resto, tale dimostrazione scientifica pare logicamente impossibile, poiché la verifica/falsificazione empirica può rilevare solo i nessi, gli accoppiamenti causali, ma tali nessi possono essere considerati pressoché infiniti, quindi non sottoponibili tutti ad una sistematica sperimentazione. Soprattutto non possono essere presi in considerazione, per ovvia impossibilità, i nessi ignoti e non immaginati come possibili dallo scienziato. Conseguentemente si può solo empiricamente affermare che l'eventuale *veto* all'azione nei precedenti 100/150 msec all'azione stessa può essere libero, ma può anche essere determinato da un nesso causale ignoto (l'assenza di nesso causale è solo assenza di nesso noto o ipotizzato come possibile); ciò prescindendo da tutti i molteplici condizionamenti noti¹⁴.

13 B. Libet, *Mind time. Il fattore temporale nella coscienza*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2007, p. 143.

14 "Nessuna libertà assoluta dunque, bensì uno spazio di manovra limitato dalla nostra eredità biologica, dal luogo e dal tempo in cui ci siamo trovati a nascere, dalle esperienze familiari, dalla banda criminale a cui abbiamo voluto aggregarci, o dall'associazione differenziale a cui siamo stati esposti, insomma: uno spazio di manovra limitato dalla *nostra* storia, nostra in quanto in gran parte costruita da noi". I. Merzagora Betsos, *Colpevoli si nasce? Criminologia, determinismo, neuroscienze*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2012, p. 101. Cfr. anche E. Soresi, *Il cervello anarchico*, UTET, Torino 2013. L'Autore affida lo studio delle relazioni intercorrenti tra mente e corpo ad una nuova scienza, la psico-neuro-endocrino-immunologia (PNEI). Intorno a detta scienza vedere anche P. Lissoni, *Teologia della scienza*, Editore Natur, Milano 2003.

Vi è poi un ulteriore impedimento logico alla dimostrazione empirica dell'esistenza del libero arbitrio: quest'ultimo è caratterizzato da assenza di nessi causativi estranei alla volontà stessa del soggetto agente, ma ciò significa che la volontà dovrebbe essere indagata prima della sua manifestazione empirica e ciò non è possibile per definizione. L'assenza di fenomeni empirici non può essere studiata con metodologia empirica; il nulla fisico non può essere né falsificato, né verificato, ma solo rinviato o non rinviato a realtà trascendenti, immateriali, metafisiche. Cercare la causa di una volontà significa già presupporre il determinismo, poiché la volontà è libera solo se priva di cause, salvo la volontà stessa del soggetto agente (autoreferenzialità ed autonomia), ma nulla è privo di cause nel mondo fisico ed una volontà del tipo indicato non può appartenere al mondo fisico; anche la scelta soggettiva, presupposta libera, è ancorata all'essere soggettivo, alla sua psiche ed al suo corpo, ossia ai condizionamenti culturali e materiali sia ambientali, sia personali. L'indagine sul libero arbitrio è, dunque, una indagine sul nulla o sul metafisico; non è possibile ipotizzare l'esistenza di un libero arbitrio senza duplicare il reale in entità trascendenti la fisicità, siano esse divine o meramente mentali astratte, non risiedenti comunque nel corpo dell'individuo agente. La consolatoria conclusione di Libet in argomento pare indirettamente confermare le considerazioni appena formulate:

La mia conclusione sul libero arbitrio – libero davvero, in senso non deterministico – è che la sua esistenza è un'opinione scientifica altrettanto buona, se non migliore, della sua negazione in base alla teoria deterministica delle leggi naturali. Data la natura speculativa di entrambe le teorie, quella deterministica e quella non deterministica, perché non adottare il punto di vista che abbiamo il libero arbitrio, almeno finché non compaia – ammesso che compaia – qualche evidenza che realmente lo contraddica? Questo ci permette, almeno, di procedere in un modo che accetta e accoglie i nostri più profondi convincimenti e il comune sentire, che ci dicono che il libero arbitrio lo possediamo¹⁵.

Resta il problema che solo il determinismo può essere assoggettato ad indagine empirica e non anche l'indeterminismo! Conseguentemente, conscia o inconscia che sia l'origine di un'azione, il tema da affrontare resta la presenza o l'assenza di libertà nella dimensione sia conscia, sia inconscia e questo tema rinvia, per il libero arbitrio, ad un livello immateriale privo di quell'origine deterministica propria del mondo fisico: il mondo si duplica necessariamente per rispondere alla domanda, ma la necessità, in questo caso, ha natura logica, non certo empirica. Il punto focale di questa

15 B. Libet, *Mind time. Il fattore temporale nella coscienza*, cit., p. 160.

discussione non sembra, dunque, essere il nesso di causa ed effetto od anche le leggi costanti e generali di comportamento e neppure le probabilità statistiche di accoppiamento dei fenomeni, ma, piuttosto, il fattore condizionante l'esistenza stessa del concetto di *scelta*, ossia il fattore *tempo*: se scegliere significa generare azioni successive in alternativa tra loro, le azioni di questo tipo si possono produrre solo in un sistema in movimento, ossia condizionato dal tempo. I sistemi acronici sono privi di movimento e, quindi, anche di scelte, ma di ciò si parlerà più oltre.

Al determinismo neuro-biologico, appena considerato, può aggiungersi una ulteriore forma di determinismo, nel quale determinante non appare il nesso causa/effetto, ma la totalità dell'essere con i propri caratteri e le proprie qualità, già e per sempre dispiegate nelle sue parti specifiche ed individuali. Questo determinismo si presenta espresso con rigore da Spinoza, come in parte si è già visto, nella sua sintetica espressione *Deus sive Natura*. La totalità della Natura, governata dalle proprie *naturali* leggi, determinazioni, assume al ruolo di divinità impersonale. Il problema non riguarda più tanto la catene causativa degli eventi, ma i caratteri peculiari, con linguaggio moderno si potrebbe dire genetici, delle sue parti, i quali, per necessità, non possono che estrinsecarsi nell'attività di queste sue parti, nelle azioni, se si tratta di animali e di animali umani.

Ognuno esiste per sommo diritto di natura, e conseguentemente per sommo diritto di natura ognuno fa quelle cose che seguono dalla necessità della sua natura; e perciò, per sommo diritto di natura, ognuno giudica cosa sia bene e cosa sia male, e provvede alla sua utilità secondo il suo giudizio, e si vendica, e si sforza di conservare ciò che ama e di distruggere ciò che ha in odio¹⁶.

Esponente di questa tendenza deterministica di pensiero pare essere anche Nietzsche, come risulta con evidenza dal seguente brano:

Che gli agnelli non amino i grandi uccelli predatori non sorprende nessuno: ma non autorizza certo a rimproverare i grandi predatori per il fatto di cacciare gli agnelli. E se gli agnelli dicono tra loro: "Questi predatori sono malvagi; e chi è rapace il meno possibile, anzi chi è addirittura l'opposto, un agnello cioè, non dovrebbe essere buono?" non possiamo certo biasimare questo criterio di edificazione ideale, anche se i predatori stessi considereranno la cosa con un

16 B. Spinoza, *Etica. Dimostrata con metodo geometrico*, Editori Riuniti, Roma 2002, p. 258. "Infatti, alla natura di una cosa non appartiene nulla se non ciò che segue dalla necessità della natura della causa efficiente, e tutto ciò che segue dalla necessità della natura della causa efficiente accade necessariamente". *Ibidem*, p. 233.

certo scherno e si diranno probabilmente: “*Noi* non li odiamo affatto, questi buoni agnelli, anzi li amiamo, niente è più squisito di un tenero agnello”. – Pretendere dalla forza che essa *non* si manifesti come forza, che essa non sia volontà di sopraffazione, volontà di oppressione, di potere, che essa non sia sete di nemici e di resistenze e di trionfi, è tanto assurdo come il pretendere dalla debolezza che essa si manifesti come forza¹⁷.

I rapaci e gli agnelli di Nietzsche si sovrappongono idealmente ai pesci grandi ed a quelli piccoli di Spinoza, nell’evidente tentativo di evitare, attraverso il determinismo della forza, della potenza insita in ciascuna entità vivente, il giudizio morale. Il vivente si trasforma in un indifferenziato Tutto, nel quale minerali, vegetali, animali ed umani rivestono ciascuno il proprio ruolo predeterminato ed esplicano le diverse potenzialità volitive ed operative, che sono state loro assegnate dalla loro stessa natura, senza poter sfuggire ai limiti imposti da quest’ultima. La forza necessitante è consustanziale all’individualità: la pietra non possiede organi riproduttivi e, quindi, non può riprodursi, ma si moltiplica per frantumazione; la pianta non ha gambe per camminare e, dunque, vive sempre nel medesimo luogo; la maggioranza degli animali non possono opporre il dito pollice alle altre dita della medesima mano, conseguentemente non possiedono manualità ed hanno sviluppato inevitabilmente attività artigianali limitatissime; l’essere umano vive respirando ossigeno e muore se respira anidride carbonica. A causa di questa particolarità può abitare esclusivamente su pianeti simili, per caratteri atmosferici, alla Terra. Questo determinismo sembra paragonabile all’opera di un tiranno, che imprigiona i propri sudditi entro carceri diversi in qualità per ciascuna categoria di essi, ma anche per ciascun individuo di ciascuna categoria (ad esempio esseri umani nati senza braccia o diabetici). L’unica differenza consiste nella fonte del vincolo: mentre nel caso della Natura il determinismo si presenta autonomo, cioè proprio della natura stessa, nel caso del tiranno esso è eteronomo, ossia proveniente dall’esterno del soggetto agente. Per descrivere la diversità dei due modelli attraverso la tripartizione sopra ricordata del significato di *poter fare* qualcosa, proposta da Ross, si deve dire che il modello determinista spinoziano non lascia spazio né all’occasione, né alla capacità, né alla volontà, mentre il modello del tiranno inibisce solo l’occasione.

Oltre a questa ipotesi determinista è possibile formulare almeno altre due ipotesi. La prima strettamente legata alla visione di un mondo governato da rigide leggi causali in sviluppo cronologico progressivo, in sintesi, un

17 F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, Newton Compton Editori, Roma 1977, p. 64.

mondo programmato in via di sviluppo; la seconda, invece, frutto della visione di un mondo acronico, privo di tempo. Non pare il caso di soffermarsi ulteriormente sulla prima ipotesi, già trattata in precedenza, se non per dire che tale ipotesi può essere presa in considerazione sia dal punto di vista della Totalità di un Essere (realtà, mondo) in sviluppo determinato e progressivo, ed è di questo che qui si discute, sia dal punto di vista dei singoli gruppi, delle singole catene di nessi causali, come l'ipotesi è stata discussa in precedenza e come è usata in ambito strettamente scientifico. Il mondo in sviluppo causale conserva la variabile tempo, mentre l'ulteriore ipotesi determinista, che si tratterà ora, non prevede l'esistenza di tale variabile.

Il tempo non esiste. L'affermazione sembra forte, controintuitiva, ma anche falsificata dall'evidenza empirica del divenire, eppure da Parmenide a Severino, molti filosofi hanno percorso questa strada. La qualità non meramente logica delle affermazioni di Heidegger, consiglia di orientarsi, per esemplificare il tema, verso questo filosofo:

Il *tempo* ha sempre funzionato come criterio ontologico o, meglio, ontico nella distinzione ingenua delle diverse regioni dell'ente. Si delimita qualcosa che è *temporalmente* (i processi della natura e gli accadimenti della storia) rispetto a ciò che è *non temporalmente* (le relazioni spaziali e numeriche). Si è soliti distinguere un senso *a-temporale* delle proposizioni rispetto al decorso *temporale* delle enunciazioni. Infine si trova un *abisso* tra l'ente *temporale* e l'eterno *sovratemporale* e ci si ingegna nel gettare fra essi un ponte. *Temporale* equivale qui in entrambi i casi ad essente *nel tempo*, una determinazione che, tra l'altro, è abbastanza oscura¹⁸.

Il panorama del tempo heideggeriano si presenta come una estensione spaziale, nella quale si manifestano gli essenti, si illuminano, per poi scomparire nuovamente dietro il sipario del tempo.

L'ente che reca il titolo di *esser-ci* è *rischiarato*. [...] È solo in base al radicamento dell'*esser-ci* nella temporalità che diventa intelligibile la *possibilità* esistenziale di quel fenomeno, che all'inizio dell'analitica dell'esserci abbiamo contraddistinto come costituzione fondamentale: l'*essere-nel-tempo*¹⁹.

Il tempo sfuma e con esso si affievoliscono anche le sue articolazioni in passato, presente e futuro. In fondo è solo la memoria che consente una simile distinzione. Dunque, la principale prova dell'esistenza del tempo ha natura psicologica: ricordo, quindi, ho vissuto il passato, ma, a parte

18 M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 37.

19 M. Heidegger, *op. cit.*, p. 492.

l'ipotesi di Malebranche di un mondo creato da Dio attimo dopo attimo, l'organizzazione cronologica degli eventi potrebbe essere determinata dalla forma categoriale, di kantiana memoria, della nostra conoscenza: conosciamo attraverso la categoria del tempo, che in questo caso risiederebbe in noi e non fuori di noi; avrebbe una esistenza solamente gnoseologica, non anche ontologica. Russell avanza proprio questo sospetto:

La differenza che sentiamo [...] tra cause ed effetti è una semplice confusione, dovuta al fatto che ricordiamo gli eventi passati ma non ci capita di ricordare i futuri.

L'indeterminatezza apparente del futuro su cui fanno assegnamento alcuni sostenitori del libero arbitrio, è soltanto il risultato della nostra ignoranza relativa ad esso. [...]. Il libero arbitrio in ogni significato importante deve essere compatibile con la conoscenza più completa. [...]. La nostra conoscenza del passato non è basata interamente sulle deduzioni causali, ma deriva in parte dalla memoria. È un puro caso se noi non abbiamo memoria del futuro. [...]. Si deve ricordare che la previsione supposta non creerebbe il futuro più di quanto la memoria non crei il passato²⁰.

Risulta evidente che Russell costruisce il proprio ragionamento sulla indifferente reversibilità dei fenomeni di causa e di effetto, proprietà che è tipica delle operazioni di fisica teorica; inoltre, nell'accogliere questa operazione riduce necessariamente la funzione tempo ad un indifferenziato presente. Probabilmente la posizione privilegiata di un filosofo, che è stato al contempo anche un insigne matematico, ha consentito a questo Autore di vivere pienamente le suggestioni di fisica teorica, che i tempi agitavano.

Se il mondo è privo di divenire e di movimento, che rappresenta una delle possibili forme del divenire, è anche privo di tempo, poiché non è pensabile divenire e movimento senza tempo. Riappaiono i fantasmi della scuola eleatica e della formulazione del principio di identità assoluta, ontologica: l'essere è e non può non essere. Se l'identità non può essere nientificata nell'essere altro, ossia non essere più se stessi allora il divenire è pura illusione psicologica. Queste riflessioni di natura filosofica, nel secolo passato hanno trovato sostegni e conforto anche in campo scientifico:

L'equazione di Wheeler-De Witt, secondo l'interpretazione più diretta, ci dice che l'universo nella sua interezza è simile a una enorme molecola in uno stato stazionario e che le diverse configurazioni possibili di questa molecola mostruosa sono gli istanti di tempo. La cosmologia quantistica diventa l'estre-

20 B. Russell, *La conoscenza del mondo esterno*, cit., pp. 224-225.

ma estensione della teoria della struttura atomica e, simultaneamente, comprende il tempo.

Domandiamoci di nuovo quali conclusioni possiamo trarne in relazione al tempo. Le implicazioni sono quanto mai profonde. Il tempo non esiste. Esiste soltanto la mobilia del mondo che noi chiamiamo istanti di tempo²¹.

L'equazione sopra richiamata, detta anche di Einstein – Schrödinger (1877-1961), cerca di conciliare la meccanica quantistica, che necessita di un tempo definito, con la relatività generale, che lo nega, per descrivere la gravitazione quantistica. Johon Wheeler (1911-2008) e Bryce De Witt (1923-2004) nel tentare questa difficile operazione, non ancora completamente risolta, evidenziarono, forse anche in parte inconsapevolmente, che la funzione tempo si presentava come problematica e lo stesso concetto di tempo poteva essere messo in discussione. Del resto, già la teoria einsteiniana della relatività, proponendo la relatività, rispetto all'osservatore, del tempo, non poteva che presupporre non solo l'assenza di un tempo assoluto, ma anche l'irrelevanza conoscitiva di un prima e di un dopo (rispetto a cosa?), di cui l'indifferenza di Russell per il passato ed il futuro ne sono una coerente espressione. Ma se passato e futuro si propongono come indifferentemente intercambiabili, la realtà nel suo insieme, il Tutto, non può che possedere un'unica dimensione temporale: il presente. Dunque, è nel solo presente che si può discutere del libero arbitrio in questa ipotesi determinista. Il solo presente trasforma il tempo in una sorta di spazio (spazio/tempo, appunto), nel quale gli eventi non trascorrono, ma sono collocati, dispiegati, come tanti libri in una libreria. Ciascuno può narrare la propria storia, ma sempre quella, il cui finale è ben noto sin dall'inizio e, comunque, immodificabile. In questa ipotesi i fenomeni possono essere solo descritti, non anche voluti, ed il libero arbitrio non viene meno né per catene causali predeterminate di eventi biologici, biochimici, neurologici etc., né per la natura necessitante dei caratteri e delle potenze dei singoli enti, ma semplicemente perché non esiste il tempo ed il divenire, quindi non ha senso parlare di scelte libere o condizionate, che siano. Il mondo si presenta come una pellicola cinematografica, il cui movimento illusorio è dato dallo scorrere della successione dei singoli fotogrammi, in se immobili, statici, o, se si preferisce un paragone più naturalistico, come una prateria uniforme, della quale è possibile descrivere sassi, piante, animali ed umani, che vi alloggiano, ma completamente priva di ogni arbitrio umano o divino

21 J. Barbour, *La fine del tempo. La rivoluzione fisica prossima ventura*, Einaudi, Torino 2003, p. 247. Cfr. anche P. Yourgrau, *Un modo senza tempo. L'eredità dimenticata di Gödel e Einstein*, il Saggiatore, Milano 2006.

(salvo che divina non venga considerata la prateria stessa). Questa totale assenza di arbitrio e ben descritta da Ross:

Ognuno deve agire esattamente a quel modo che è determinato ad agire. Il nocciolo del problema può chiarirsi con la storiella del ladro, il quale si difendeva dicendo che, essendo egli determinato ad agire così come aveva agito, e non avendo egli alcuna possibilità di sfuggire alla necessità ineluttabile della legge della causalità, sarebbe stato assurdo e ingiusto punirlo. E il giudice gli rispondeva: sì, Lei ha ragione. Il Suo comportamento era determinato e Lei non ha potuto sfuggire alla necessità che governa tutto l'universo. Lo stesso vale però per la società e per me in quanto suo rappresentante. La società è determinata a difendersi da aggressioni come la Sua e perciò io Le infliggo una pena²².

Il contesto della storiella si colloca all'interno di un condizionamento governato dalla catena causale, ma si adatta ancora meglio ad un mondo privo di tempo, nel quale non ha neppure senso parlare di scelte e tutti si manifestano per quelli che sono, collocati in quel luogo da sempre e per sempre, in una eternità non data da un tempo infinito, ma da una completa acronicità.

Riguardo al libero o servo arbitrio ogni proposta di soluzione del problema non può che essere considerata una semplice ipotesi di lavoro, poiché le eventuali soluzioni non si prestano ad una verifica empirica; pertanto l'affermazione o la negazione del libero arbitrio deve essere considerata una mera proposizione *a priori*.

La verifica/falsificazione empirica del determinismo o dell'indeterminismo risulta metodologicamente impossibile a causa, oltre a quanto precedentemente già sostenuto, anche per l'irripetibilità dell'atto presunto volontario. Infatti, se nel tempo t^0 si presenta l'alternativa tra il compiere l'azione A o l'azione B e si compie l'azione A, nel tempo t^1 si potrà forse anche compiere l'azione B, ma ciò non dimostra che la si poteva compiere anche nel tempo t^0 . Per poter raggiungere questa dimostrazione si dovrebbe poter ripetere la scelta dell'azione, questa volta B, nel tempo t^0 , poiché la ripetitività dell'esperimento in questo caso non riguarda una serie di eventi simili (solo simili: ogni evento varia rispetto ad un altro almeno per il tempo nel quale si realizza, oltre che per la sua configurazione interattiva), ma la scelta stessa dell'evento da mettere in essere. Poiché è la scelta, non l'oggetto della scelta, da sottoporre a verifica/falsificazione empirica, dovrà essere possibile ripetere l'atto dello scegliere, non ciò che si è scelto o non scelto, ma ciò risulta impossibile per l'unidirezionalità presunta del tempo: dal

22 A. Ross, *Colpa, responsabilità e pena*, cit., pp. 184-185.

presente pare possibile accedere solo al futuro ed impossibile tornare nel passato, almeno per una concezione assoluta del tempo²³. Il tempo in movimento unidirezionale, dunque, impedisce di trasformare il libero arbitrio da concetto *a priori* in concetto *a posteriori*, condannandolo in tale modo alla dimensione metafisica.

Oltre all'impossibilità empirica di raggiungere certezze in questo campo, si presenta anche un ulteriore impedimento, questa volta di natura logica: se il determinismo descrivesse, corrispondesse effettivamente alla realtà, alla struttura del nostro mondo, allora essere monista o dualista ed, addirittura, essere determinista o indeterminista sarebbe una condizione imposta deterministicamente. Pertanto prima di affrontare il tema del comportamento e delle convinzioni individuali si dovrebbe descrivere e spiegare il modello di sistema, nel quale comportamenti e convinzioni sono collocati. Se il sistema è deterministico saranno condizionate, non libere, anche le azioni e le convinzioni, che in esso si agitano, ma, viceversa, se il sistema è indeterministico le azioni e le convinzioni ad esso afferenti potrebbero essere anch'esse libere oppure vincolate da un determinismo causativo interno al sistema stesso (è il caso del principio di indeterminazione, che opera solo a livello subatomico). Tuttavia, per sapere se un sistema è o non è deterministico si devono analizzare empiricamente le azioni e le convinzioni che lo compongono. Risulta evidente il corto circuito che si crea: per conoscere del sistema si deve conoscere delle azioni e delle convinzioni che lo compongono, ma per conoscere delle azioni e delle convinzioni che lo compongono si deve conoscere il sistema. Si è in presenza di una evidente *petitio principii*, che impedisce ulteriori conoscenze.

23 Questo esperimento mentale risulta valido solo nella realtà a dimensione umana, ove il tempo è assoluto (tempo assoluto newtoniano), a livello di fisica teorica, invece, perde di validità o perché il tempo diviene relativo e consente viaggi almeno nel futuro (teoria della relatività einsteiniana), o perché addirittura il tempo è proprio considerato inesistente (teoria quantistica a *loop*). “A livello fondamentale, il tempo non c'è. L'impressione del tempo che scorre è solo un'approssimazione che ha valore solo per le nostre scale macroscopiche: deriva dal fatto che osserviamo il mondo solo in modo grossolano”. C. Rovelli, *La realtà non è come ci appare. La struttura elementare delle cose*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2014, p. 159. “Il tempo non è che un effetto del nostro trascurare i microstati fisici delle cose. Il tempo è l'informazione che non abbiamo. Il tempo è la nostra ignoranza”. *Ibidem*, p. 220.

4.

DIRITTO ARTIFICIALE

L'ambito culturale del diritto presenta un ulteriore dualismo rispetto a quelli precedentemente affrontati: il dualismo diritto naturale, diritto positivo, meglio, artificiale. Tale dualismo non si discosta dal modello di duplicazione del mondo, ispirato ad una visione speculare, ma perfetta, della realtà empirica: al concreto corrisponde l'astratto; al particolare il generale; al visibile l'invisibile; al finito l'infinito; al relativo l'assoluto; al fisico il metafisico; all'umano il divino. Questa specularità opera anche nel campo del diritto e genera, a fronte del diritto positivo, imposto dalla forza degli esseri umani dominanti, un diritto assolutamente giusto, detto naturale. Ovviamente, il processo potrebbe essere interpretato anche in senso contrario: il diritto naturale, per specularità, ispira la produzione del diritto positivo, che, tuttavia, si presenta relativo ed imperfetto, ossia non necessariamente giusto, ma solo valido ed efficace, rispetto al modello imitato. La differenza tra i due diritti è tutta giuocata intorno ai concetti contrapposti di assoluto/relativo e di giusto/ingiusto. Si tratta, dunque, di evidenziare l'origine, la fonte di questi concetti, rispettivamente nei due tipi di diritto.

Il diritto naturale propone come propria fonte la dimensione assoluta dell'Essere, sia esso Dio, la Ragione o la Natura. Non cambiano molto i caratteri di queste tre denominazioni, che, sostanzialmente, esprimono il medesimo referente; ciò che muta è solo il necessario dualismo del reale, implicito nel concetto di Dio, a fronte della duplice compatibilità dei concetti di Ragione e di Natura sia con la realtà dualista che con quella monista. Infatti, la Ragione può appartenere solo al mondo fisico, può dualizzarsi nella *res cogitans* e può anche risiedere nel mondo metafisico; la medesima riflessione può essere svolta intono alla Natura, che può essere vista come una realtà completamente immanente o come il corrispondente degradato di una realtà trascendente.

Non conviene addentrarsi nella discussione intorno ad una Natura metafisica, giacché non si avrebbe alcun strumento di riscontro delle affermazioni, se non il proprio o l'altrui personale convincimento. Conviene quindi appoggiarsi ad un concetto di Natura immanente e procedere con

lo strumento della constatazione empirica. In questo limitato ambito si incontrano due diversi significati dell'espressione *diritto naturale*. Da un lato, si intende descrivere la costanza di comportamento degli eventi naturali: la legge di gravità, le condizioni che fanno franare una montagna, scoppiare un temporale, sollevare le maree, morire un essere vivente, etc.. In questo significato l'espressione è semplicemente descrittiva di ciò che avviene. Dall'altro lato, invece, la stessa espressione acquista una valenza prescrittiva di comportamenti, che possono essere seguiti o violati a livello umano (se si accoglie l'ipotesi dell'esistenza del libero arbitrio), ossia sono relativi, ma che a livello dell'Assoluto si impongono come inderogabili, necessitanti, poiché a tale livello conoscenza e volontà coincidono. Detta inderogabilità si traduce nel mondo umano in valorialità assoluta sul piano morale e, tuttavia, non necessitante su quello fisico come le leggi naturali, descrittive di fenomeni. Ancora una volta la scriminante passa attraverso il libero arbitrio: se esiste, la legge naturale non è necessitante, se non esiste, lo è ed, in quest'ultimo caso, scompare la differenza tra i due significati dell'espressione, che resta solo descrittiva.

A livello empirico è facilmente constatabile che i comportamenti umani non sono omogenei, uniformi, ma divergono, anche profondamente, gli uni dagli altri (ciò che è bene per gli uni è male per gli altri e viceversa) e tale constatazione è stata portata da taluni autori come prova evidente dell'inesistenza del diritto naturale in quanto prescrizione giuridica assoluta.

Come una squaldrina, la legge naturale è a disposizione di tutti. Non esiste ideologia che non si possa difendere con un appello alla legge naturale. E a ben vedere come potrebbe essere altrimenti, dal momento che il fondamento ultimo di ogni diritto naturale risiede in una immediata percezione privata, in una contemplazione evidente, in una intuizione? Non può la mia intuizione essere buona quanto la vostra? L'evidenza, assunta a criterio di verità, spiega il carattere assolutamente arbitrario delle affermazioni metafisiche. Essa le innalza sottraendole alla forza del controllo intersoggettivo, aprendo completamente la porta alla libera fantasia e al dogmatismo¹.

La prova empirica permane in tutta la sua validità, ma mostra il proprio limite, ossia resta solo empirica, e come tale, non può escludere che il diritto naturale non sia monolitico, ma, bensì, pluralista od, addirittura, nichilista. In queste due ultime ipotesi la contraddittorietà dei diritti naturali non dimostrerebbe la loro inesistenza, ma semplicemente il loro carattere variabile in dipendenza da fattori a noi ignoti: tempo, luogo, individui inte-

1 A. Ross, *Diritto e giustizia*, Einaudi, Torino 1965, p. 246.

ressati (perché mai il diritto naturale dovrebbe essere egualitario ed uguale per tutti?), etc..

L'empiria, tuttavia ci riconduce ad osservare la realtà naturale, nella quale vive l'essere umano. Come si è già detto, il panorama è desolante e fortemente immorale agli occhi della nostra attuale cultura umana: il più forte vince sul debole, il cannibalismo governa tutto il biologico, il comportamento etico risulta indifferente alla buona o cattiva sorte umana, al premio o alla pena e la morte trionfa su tutto e su tutti. Sembra che nella natura e nella vita non vi sia alcun senso. Infatti già Giobbe, il personaggio biblico, si interrogava:

Perché mai fu data all'infelice la luce,
e la vita agli amareggiati d'animo?
I quali anelano la morte – che pur non viene –
come si cerca un tesoro [nascosto];
i quali si rallegnano oltre ogni dire,
allorché hanno trovato un sepolcro?
[Perché fu data la luce] all'uomo, la cui via è nascosta,
avendolo Dio circondato di tenebre?².

Il senso lo si è dovuto trovare ancora una volta nello sdoppiamento del mondo, nella dimensione metafisica, religiosa. Comunque, stando alle rilevazioni empiriche, non pare che vi sia molto da mutuare dal diritto naturale per la vita umana. Anzi, è proprio l'orrore della natura che ha indotto l'essere umano a cercare differenti modelli di comportamento, modelli artificiali, non naturali. Il diritto positivo rientra nel novero di questi modelli. L'artificialità si è sostituita, per motivi forse deterministici, etici o forse anche utilitaristici, alla naturalità. Il dibattito intorno alla natura benigna o maligna di questo mondo appassionò in passato molti autori tra i quali è possibile ricordare Gottfried Leibniz (1646-1716), quale sostenitore dell'affermazione che questo è il *migliore dei mondi possibili* in quanto creato da Dio, e François-Marie Arouet, detto Voltaire (1694-1778), che contesta tale posizione da un punto di vista filosofico. L'affermazione di Leibniz si presenta evidentemente metafisica e teologica, ossia *a priori*, mentre la critica di Voltaire si muove in ambito filosofico ed empirico, ossia *a posteriori*, tanto che quest'ultimo Autore la affida anche ad un racconto satirico, *Candide, ou l'Optimisme*.

2 *Giobbe*, 3, 20-23.

Signori – disse Cocambo – voi dunque pensate di mangiare un gesuita oggi; molto bene, nulla è più gustoso del trattare così i propri nemici. In effetti il diritto naturale ci insegna a uccidere il nostro prossimo, ed è così che si agisce in tutto il mondo. Se non esercitiamo il diritto di mangiarlo, è perché abbiamo altro per fare un buon pranzo; ma voi non avete le nostre stesse risorse; certo è meglio mangiare i propri nemici anziché abbandonare il frutto della propria vittoria a corvi e cornacchie. Ma signori, voi non vorreste mangiare i vostri amici³.

Si ripresenta il solito dualismo ontologico, umano/divino, e valoriale, bene/male, di cui il dualismo diritto naturale/positivo ne è una diretta derivazione. In ambito immanentista monistico il dualismo riesce ad essere risolto attraverso l'artificialità dell'agire umano, attraverso l'*homo artifex* che crea sempre e solo, pur sotto sembianze diverse, un diritto artificiale.

Una delle principali caratteristiche dell'essere umano è quella di creare artefatti materiali ed immateriali, oggetti ed idee, ossia di essere un artefice; è questa una sua particolarità congenita, che lo distingue da altre entità naturali, in particolare animali. Dunque, quando si tratta di esseri umani la naturalità coincide con l'artificialità. È naturale per l'essere umano essere artificiale. La mano impugnò prima il pugno, poi la spada e la pistola per difendere il proprio corpo. La mente ideò il diritto per rendere più certi i rapporti interpersonali. In questo modo nacque il diritto positivo, che è artificiale per definizione, ma anche il diritto naturale, se espressione della creazione umana di un modello ideale, è ugualmente artificiale e frutto di istanze etiche tutte umane.

La coscienza è un livello di sistema, una proprietà biologica pressoché allo stesso modo in cui la digestione, o la crescita, o la secrezione della bile sono livelli di sistema, proprietà biologiche. In quanto tale la coscienza è una caratteristica del cervello e perciò è parte del mondo fisico. La tradizione contro cui mi batto dice che, essendo gli stati mentali intrinsecamente mentali, non possono per ciò stesso essere fisici. Io sostengo invece che, in quanto intrinsecamente mentali, essi sono un certo tipo di stato biologico, e dunque *a fortiori* sono fisici⁴.

La posizione di John R. Searle è evidentemente materialista rispetto alla *mens cogitans*, pertanto rispecchia un modello monista e immanentista del reale. Conseguentemente, in un tale modello tutto il diritto è solo artificiale, ossia umano e, quindi, relativo alla cultura dei luoghi e dei tempi

3 Voltaire, *Candido o l'ottimismo*, Publidue, Bolzano Novarese 1997, p. 56.

4 J.R. Searle, *La mente*, cit., p. 104.

in cui sorge. In tale visione il diritto naturale è frutto della mente umana esattamente come il diritto positivo e, pertanto, entrambe possono essere definiti diritti artificiali. Paradossalmente potrebbero essere anche definiti come naturali, poiché l'artificialità è una componente naturale, congenita dell'essere umano⁵. È bene precisare che il carattere umano di *artifex* non coincide con l'espressione latina *homo faber fortunae suae*, poiché quest'ultima presuppone un libero arbitrio che la prima ignora: non è precisabile sotto quale spinta l'essere umano crei manufatti ed idee.

Ciò detto, si tratta di evidenziare in cosa si diversificano questi due tipi di diritto (naturale e positivo), che manifestano la medesima origine, quella umana.

Il diritto naturale esprime la speranza, sempre viva nell'essere umano, di accedere ad un mondo perfetto ed immutabile di giustizia; aspirazione che, per altro, come si è visto, ha prodotto la duplicazione del mondo reale. In questo caso l'accento non viene posto né sul carattere della perfezione, né su quello dell'immutabilità, bensì sulla giustizia. Cosa è giusto? La risposta risiede nell'origine stessa del diritto naturale artificiale. Il giudizio del singolo essere umano determina il contenuto concettuale del sostantivo giustizia. Esso, dunque, si manifesta come soggettivo e trascina con sé la relatività propria dei giudizi soggettivi. Non si tratta di un valore assoluto, ma semplicemente dell'espressione di un'opinione, di una preferenza; ciò spiega ampiamente il suo, già ricordato, carattere variabile. Per approfondire ulteriormente il discorso, quindi, si dovrà abbandonare il giudizio in se stesso, il suo contenuto, per rivolgere l'attenzione verso il soggetto che lo ha espresso, verso i suoi interessi, i suoi gusti, la sua cultura. Infatti, è nel soggetto ed esclusivamente nel soggetto, che è possibile comprendere non solo la variabilità dei contenuti del giudizio di giustizia, ma anche la qualità di questi contenuti.

Storicamente gli esseri umani hanno prodotto da sempre utopie sociali tranquillizzanti, che potessero fungere da faro verso il quale rivolgere, dirigere la vita in comunità. Dalla Repubblica di Platone al *De Civitate Dei* di Sant'Agostino d'Ippona, all'*Utopia* di Thomas More (1478-1535), alla Città del Sole di Tommaso Campanella (1568-1639), alla Nuova Atlantide di Francis Bacon (1561-1626), alle Avventure di Telemaco di François de Salignac de La Mothe-Fénelon (1651-1715), al Comunismo di Karl Marx (1818-1883), al movimento *New Age* dell'Era dell'Acquario, e l'elenco è

5 Cfr. G. Barsanti, *Dalla storia naturale alla storia della natura. Saggio su Lamarck*, Feltrinelli, Milano 1979. Vedere anche M. Foucault, *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane*, Rizzoli Editore, Milano 1980.

solo esemplificativo, l'interesse per una società giusta si è sviluppato attraverso i secoli, chiedendo conforto ora all'assoluto metafisico ed ora al relativo immanente. In quest'ultimo caso l'accento è stato generalmente posto sui valori della libertà e dell'eguaglianza, sia in alternativa, sia in equilibrio instabile tra loro⁶. Il desiderio di far prevalere il valore della libertà o quello dell'eguaglianza, come il cercare un equilibrio tra i due, è espressione di precise situazioni sociali e personali indagabili empiricamente. Basti pensare ai diversi interessi di potere ed economici, nonché agli altrettanto diversi gusti ideologici, culturali e religiosi, presenti nelle menti dei singoli individui e nelle relative organizzazioni sociali. Ovviamente i singoli organizzati in gruppo dominante, più forte, tenderanno a far prevalere le proprie visioni nell'ambito sociale e, per raggiungere più agevolmente tale scopo, possono avvalersi non solo del diritto positivo, ma anche, in funzione di sostegno, di quello naturale. Di contro, i singoli appartenenti al gruppo dominato, recessivo, più debole, tenderanno di opporsi alle visioni valoriali dominanti e, per fornire maggiore forza alle proprie idee, faranno appello ad un ipotetico diritto naturale, *giusto* per definizione.

Il diritto naturale, dunque, può svolgere alternativamente una funzione sociale di rafforzamento metafisico del diritto positivo vigente o di contraltare, sempre metafisico, al diritto positivo dominante. La contrapposizione tra gruppi sociali dominati e recessivi si manifesta, quindi, già nella dualizzazione tra diritto naturale e diritto positivo, ma si esprime in modo più evidente intorno ai concetti di ideologia e di utopia, così come vengono espressi da Karl Mannheim (1893-1947):

[...] le utopie trascendono la situazione sociale, in quanto orientano la condotta verso elementi che la realtà presente non contiene affatto. Ma esse non sono ideologie, non lo sono nella misura e fino a quando riescono a trasformare l'ordine esistente in uno più confacente con le proprie concezioni. Ad un osservatore che abbia di esse un concetto relativamente estrinseco, questa distinzione teoretica e del tutto formale tra ideologie e utopie sembra offrire poche difficoltà. Determinare in concreto quale, in un certo caso, sia l'ideologia e quale l'utopia è invece estremamente difficile. Noi ci troviamo qui di fronte all'applicazione di un concetto che implica dei valori e dei modelli. Per riuscire a questo, uno deve di necessità partecipare ai sentimenti e alle finalità dei partiti in lotta per il potere su di una realtà storica⁷.

In sintesi, le ideologie esprimono prevalentemente l'opinione consolidata dei gruppi dominanti, mentre le utopie quella dei dominati; in questa

6 Cfr. C. Rosselli, *Socialismo liberale*, Einaudi, Torino 1979.

7 K. Mannheim, *Ideologia e utopia*, il Mulino, Bologna 1970, pp. 197-198.

dualizzazione si manifesta all'incirca il medesimo rapporto che intercorre tra diritto positivo e diritto naturale ed anche in questo caso, sia l'ideologia che l'utopia sono realtà meramente umane, relative, pur aspirando ad una dimensione assoluta. Ovviamente la distinzione è solo indicativa, poiché non è sempre agevole individuare chi veramente domini e chi sia veramente dominato ed in che misura. In ogni caso, il diritto naturale, al pari dell'utopia, si presenta come una speranza, come una istanza politica od etica; se si accoglie il dualismo fisica/metafisica, umano/divino, come la voce, l'ombra empirica del metafisico, del divino. In questo modo il diritto, in quanto organizzazione della forza fisica degli esseri umani nella storia, si trasforma in forza anche morale attraverso un dover essere eteronomo, la cui fonte è superiore a quella umana. Ma proprio quando viene meno, si prosciuga, con lo svilupparsi del soggettivismo individualista, questa fonte eteronoma ed il diritto aspira a divenire autonomo (democrazia o nichilismo, poco rileva), si indebolisce anche la sua forza morale ed il dover essere perde di senso in favore del *mi piace*, come si dirà in seguito. A questa perdita di senso corrisponde un progressivo evaporare del diritto naturale ed una corrispondente identificazione del diritto positivo *tout court* con la forza. Il diritto positivo, ma anche quello naturale, finalmente gettano la maschera e si svelano come espressione della potenza dei gruppi sociali dominanti, che possono agire, nel perseguimento dei propri fini, attraverso la violenza, il convincimento od il condizionamento culturale. Sotto questo profilo le differenze tra dittatura, monarchia, oligarchia e democrazia risultano marginali, poiché anche quest'ultima, operando attraverso il principio maggioritario, si distingue solo quantitativamente e non qualitativamente dall'uso della sopraffazione sul singolo individuo dissenziente.

Un ulteriore tentativo mistificatorio trova espressione attraverso la separazione del concetto di ordinamento giuridico da quello di Stato, come se un diritto potesse esistere come fonte originaria di doveri, di obblighi, senza il supporto coercitivo di uno Stato, e come se le regole imposte dallo Stato potessero vivere di vita propria senza lo Stato che le ha generate. Si è ancora in presenza di una duplicazione, che assegna al diritto una propria natura trascendente rispetto all'immanenza dello Stato. Immanenza e trascendenza continuano ad essere i protagonisti di questo dilemma tra autonomia ed eteronomia, tra relativo ed assoluto, tra umano e divino. Ma il dilemma è destinato a restare tale, poiché la scelta non può avvalersi di prove né empiriche, né logico-razionali. Le prove empiriche sono impercorribili, incompatibili con le realtà non empiriche e quelle logico-razionali non possono descrivere un mondo governato da una logica e da una ragione diverse da quelle umane. La scelta resta, dunque, arbitraria,

affidata ad assiomi, a fede, la cui origine risale sempre e solo al soggetto, alla sua personale convinzione, illuminazione ed, in quanto tale, ad esso relativa. Più in generale, tutto il mondo empirico si manifesta sempre e solo come relativo al soggetto che lo percepisce.

Lo stato di natura, come si è detto, consiste in una perenne lotta per l'esistenza e la sopravvivenza, che genera una generale incertezza nei soggetti consapevoli intono alla propria sorte. Da ciò scaturisce l'esigenza e, contemporaneamente, il desiderio di costruire una propria sicurezza di rapporti, sicurezza in gradazione crescente dal mero impegno morale al diritto. L'artificialità non si limita, dunque, all'ideazione del diritto, ma lo organizza anche in istituzione, cioè in una entità astratta permanente, che persiste nel tempo con il mutare dei soggetti umani che la compongono. Esempi tipici di tale organizzazione sono l'ordinamento giuridico e lo Stato, che nelle società contemporanee tendono praticamente a coincidere, anche se, come si è visto sopra, originano da un tentativo mistificatorio di duplicazione. In altre parole, il diritto, inteso come tecnica di trattamento dei conflitti intersoggettivi umani, si organizza in un sistema burocratico istituzionalizzato.

Il diritto, quindi, diviene tecnica e si produce e si applica attraverso procedure burocratiche, a loro volta determinate dal diritto stesso. Il diritto genera se stesso attraverso procedure ed artifici linguistici, quali i concetti di *doverosità* e di *obbligo*. In realtà, può dirsi diritto solo quel comportamento concretamente messo in essere nella convinzione del soggetto di adempiere ad un dovere giuridico. Le procedure legislative sono solo canali per convogliare o mediare il consenso dei soggetti intorno alle proposizioni normative e queste ultime sono indicazioni, segnali per l'azione o la non azione, ma la norma resta il fatto concretamente materializzato dell'azione compiuta e non perseguita da sanzione. Si potrebbe dire che *il diritto altro non è che l'opinione giuridica del soggetto intorno ai comportamenti da tenere*. Il comportamento conseguente a tale opinione potrà anche essere sanzionato, ma ciò non potrà cancellare la natura giuridica di tale opinione e del conseguente comportamento. Ciò spiega anche come il diritto naturale possa considerarsi diritto al pari di quello positivo, non solo in quanto entrambe artificiali, ma anche perché entrambe soggettivi, esistenti solo nella convinzione di obbligatorietà del soggetto agente.

Tornando ora al diritto come tecnica burocratica pare opportuno precisare che la burocrazia si forma come strumento di garanzia della certezza e della velocizzazione delle procedure, ossia come strumento il cui fine è il raggiungimento dei fini propri dell'organizzazione, cui viene applicata. Nel nostro caso il fine dovrebbe consistere nella realizzazione della giusti-

zia, ma si è già detto che, purtroppo, il concetto di giustizia resta di contenuto vago e, comunque, relativo al pensiero dei singoli soggetti agenti. In queste condizioni la burocrazia ha buon giuoco a fare quello che Severino denuncia essere la tendenza di qualsiasi tecnica: il trasformarsi da mezzo in fine.

Tanto il capitalismo, *quanto* il diritto sono forme di volontà destinate a diventare, da scopi, mezzi della tecnica. La tecnica è destinata a prevalere storicamente, e questo prevalere è appunto il rovesciamento in cui la tecnica – da mezzo della volontà giuridica, o capitalistica, o democratica, o di ogni altra forma di volontà – diventa lo scopo di tali forme; si che, anche per quanto riguarda la volontà capitalistica e la volontà giuridica, non sarà più il capitalismo a servirsi della tecnica (e della volontà giuridica) per incrementare il profitto, e non sarà più (posto che lo sia stata) la volontà giuridica a servirsi della tecnica (e del capitalismo) per realizzare un certo ordinamento giuridico, ma sarà la tecnica a servirsi della volontà del profitto e della volontà giuridica per incrementare all'infinito la propria potenza⁸.

La tecnica incrementa se stessa perseguendo obiettivi sempre più estesi ed ambiziosi, sino al punto di dimenticare gli obiettivi stessi e di espandersi per una propria logica di espansione. La burocrazia segue questo medesimo modello espansionista e diviene la referente di se stessa. Natalino Irti, pur sollevando vari dubbi intorno alla posizione di Severino, in particolare riguardo alla capacità di tenuta dei giuristi e della scienza giuridica, in quanto detentori della decisione e della scelta (ritorna il libero arbitrio con il diritto), riconosce il pericolo del pantecnicismo:

Insomma, se l'Apparato tecnico-scientifico è incremento indefinito della capacità di raggiungere scopi, chi decide, nel silenzio della politica e del diritto, i concreti e determinati scopi, a cui quella capacità può dare soddisfazione? Non rischia forse, quell'Apparato, di risuscitare gli antichi dei, i quali, risolvendo in se stessi il tutto, non hanno bisogno degli effimeri scopi dell'uomo? Così il cammino, aperto dal giusnaturalismo, si chiuderebbe nel giustecnicismo⁹.

La risposta alla prima domanda potrebbe essere: nessuno. Le decisioni potrebbero estinguersi nel dominio di procedure, che, una volta decise, permangono per sempre immutate, perpetuando se stesse. La seconda domanda si limita a proporre un inconveniente della tecnocrazia, la sua tendenza

8 E. Severino, *Atto secondo*, in N. Irti, E. Severino, *Dialogo su diritto e tecnica*, Edizioni Laterza, Roma-Bari 2001, p. 80.

9 N. Irti, *Atto primo*, in N. Irti, E. Severino, *Dialogo su diritto e tecnica*, cit., pp. 20-21.

al metafisico, ma la risposta giunge dal noto broccardo latino: *adducere inconueniens non est solvere argumentum*.

Lo sviluppo dei sistemi informatici, poi, moltiplica queste tendenze espansioniste autoreferenziate a scapito dei fini, cui erano stati preposti. Valga l'esempio dei sevizi bancari, che, svolti da persone fisiche, forniscono informazioni e prestazioni variabili; parzialmente sostituiti dai *bancomat*, ampliano il servizio sotto il profilo degli orari di apertura, ma lo complicano con operazioni a computer autogestite dalla clientela e da codici segreti; completamente sostituiti da sistemi informatici, obbligano la clientela entro rigidi schemi e variabili predeterminate, vincolanti per la prestazione del servizio, con limitato, se non inesistente, accesso ad un dialogo, ad una trattativa personale intorno alle condizioni di erogazione dei sevizi medesimi. La tecnica ha cancellato il servizio in nome del suo stesso sviluppo tecnologico. Ciò che vale per la tecnica, vale anche per il diritto, in quanto tecnica: si estende senza sosta, occupando aree sociali sempre più ampie; la giuridicizzazione del mondo moltiplica le controversie civili ed i reati; si creano aspettative di certezza sempre nuove, ma sempre anche frustrate dall'inevitabile varietà del mondo, che non conosce limiti. Inutilmente l'artificialità del diritto si affanna a prevedere futuri comportamenti possibili da governare, i comportamenti continuano a moltiplicarsi alla stessa velocità delle regole e l'unico risultato resta l'inflazione normativa, ossia l'estendersi della tecnica giuridica. Da un lato, la tecnica giuridica tende a soppiantare nella regolamentazione sociale tutte le altre tecniche. Dall'altro lato, accoppiata ai modelli informatici, si disumanizza e fornisce vita ad un nuovo diritto naturale, non più divino, ma pur sempre metafisico.

L'essere umano, per natura, pone domande, nei sistemi informatici deve solo fornire risposte; le domande le pone il computer. I termini dei problemi li determina il computer e le soluzioni pure. Non si è ancora completato questo processo di disumanizzazione, ma con i ritmi di sviluppo attuali della tecnologia i tempi della sua realizzazione probabilmente non saranno lunghi.

La tecnica, dunque, si assolutizza, prima, come alibi egualitarista di deresponsabilizzazione decisionale umana, poi, come vera e propria delega di decisione autonoma, in fine forse, come effettiva capacità decisionale autonoma. La regolamentazione, che indirettamente viene generata dalle decisioni informatiche, diviene diritto, un diritto completamente artificiale, che spodesta sia il diritto positivo che quello naturale. Ma questo nuovo diritto, che si appresta a nascere, ha i caratteri del suo genitore informatico: immateriale, trascendente l'essere umano, onnipotente, onnipresente ed assoluto.

Il metafisico sembra potersi materializzare su questa Terra attraverso l'informatica ed il diritto naturale riconquistare la propria autonomia trascendente attraverso una nuova dualizzazione: umano/informatico. Questa nuova legge naturale è meramente descrittiva, come quella divina, poiché anche in essa conoscenza e volontà coincidono: ci si deve attenere alla maschera dei comandi e delle domande o non si ottiene risposta e servizio; in metafora, devi nuotare se non vuoi affogare. Il dover essere del diritto naturale, per così dire, di derivazione etica cede il passo al dover essere dei fenomeni naturali, delle frane, delle inondazioni, della fisica e della chimica. Questo diritto naturale informatico non manifesta doverosità etiche o giuridiche, ma necessità empiriche. L'alienazione dell'umano avviene nella tecnica, ed in particolare in quella informatica, attraverso una eteronomia imposta per necessità e non più per scelta. Il libero arbitrio viene negato nei fatti e nella loro ineluttabilità.

Forse, nella ciclicità delle alterne vicende del futuro potrà rinascere un nuovo umanesimo, che dovrà portare con sé anche l'emergere di un nuovo diritto positivo o, forse, la rinascita competerà ad una nuova fede trascendente ed al relativo diritto naturale oppure, sempre forse, lo strumento giuridico potrà non essere più considerato idoneo a gestire le conflittualità umane, le incertezze prodotte dalla natura ed i suoi orrori. Probabilmente il mutare della prospettiva potrà dipendere da un nuovo salto culturale, da un nuovo *paradigma*, per usare una espressione di Thomas Kuhn (1922-1996)¹⁰. Del resto anche Foucault, nelle sue ricerche archeologiche intorno al sapere, alla conoscenza umana ha individuato taluni di questi salti culturali.

Essa [la natura] si rivela omicida in quello stesso movimento che la destina alla morte. Uccide perché vive. La natura non sa più essere buona. Che la vita non potesse più essere separata dall'omicidio, la natura dal male, e i desideri dalla contro-natura, era quanto Sade annunciava nel XVIII secolo, del quale egli esauriva il linguaggio, e nell'età moderna, la quale volle lungamente condannarlo al mutismo. Si perdoni l'insolenza (verso chi?): *I 120 giorni* sono il rovescio vellutato, meraviglioso, delle *Lezioni d'anatomia comparata*. Comunque sul calendario della nostra archeologia hanno la stessa età¹¹.

10 Cfr. Th. Kuhn, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche. Come mutano le idee della scienza*, Einaudi, Torino 1978.

11 M. Foucault, *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane*, cit., pp. 300-301.

Anche il concetto stesso di *natura* subisce le mutazioni culturali proprie del soggettivismo e del relativismo umano: la natura ora appare madre ed ora matrigna, ora si manifesta come benefica ed ora come malefica (indifferente nell'ipotesi leopardiana), ora generatrice ed ora omicida, probabilmente perché possiede contemporaneamente tutti questi aspetti. Il giudizio dipende dal punto di vista dal quale la si osserva, ossia non è possibile per l'essere umano raggiungere una conoscenza complessiva, completa, universale, si potrebbe dire olistica. La stagione, la temperie culturale delle varie società umane consente, poi, il prevalere di una visione, di un convincimento, di una interpretazione rispetto ad altre, diverse ma altrettanto possibili, secondo un modello di trasformazione, di sviluppo non ancora ben identificato, secondo un modello di salto culturale molto simile ai salti quantici propri della fisica teorica.

5. NICHILISMO E NIHILISMO

Le strade che conducono ad una posizione nichilista o nihilista (si vedrà in seguito la differenza tra questi concetti) sono almeno due. L'una proviene dal riconoscimento del pieno ed insindacabile soggettivismo delle scelte umane e conduce al pluralismo, al relativismo dei valori. L'altra origina nella convinzione del divenire della storia e della vita umana e porta a quel trionfo logico del nulla, del non essere, che attualmente sembra approdare ai lidi della tecnocrazia. Entrambe le strade, tuttavia, si aggirano nel medesimo panorama ambientale: la fine dell'Assoluto, dell'episteme (*επιστήμη* – ciò che si impone), del trascendente, dell'immutabile, dell'Essere che non può non essere¹.

Questo panorama è stato descritto con estrema lucidità da Nietzsche e sintetizzato nell'espressione: *Dio è morto*.

Cerco Dio! Cerco Dio! [...]. Dov'è andato Dio? – gridò – Ve lo dico io. L'abbiamo ucciso noi, – voi ed io! Noi tutti siamo i suoi assassini. Ma come abbiamo fatto? [...]. Che cosa abbiamo fatto, quando abbiamo svincolato questa terra dal suo sole? [...]. Non vaghiamo attraverso un nulla infinito? Non avvertiamo l'alito dello spazio vuoto? [...]. Non sentiamo il frastuono dei becchini che stanno seppellendo Dio? Non sentiamo ancora l'odore della putrefazione divina – anche gli dei si putrefanno? Non è troppo grande per noi, la grandezza di questa azione? Non dobbiamo divenire dei noi stessi, per essere degni di lei?².

-
- 1 “Non ci si ferma più soltanto al sentimento della mancanza di valore e di senso del divenire, né a quello dell'irrealtà del divenire. Il nichilismo diventa ora esplicita incredulità per qualcosa come un mondo eretto *al di sopra* del sensibile e del divenire (del *fisico*), cioè metafisico. Questa incredulità per la metafisica si vieta ogni sorta di via traversa per giungere a un mondo dietro il mondo o a un sopramondo”. M. Heidegger, *Il nichilismo europeo*, Adelphi, Milano 2010, p. 75.
- 2 F. Nietzsche, *La gaia scienza*, in *Opere 1882-1895*, Newton, Milano 1993, pp. 121-122.

Già in passato, narra Plutarco (46 d.C.-127 d.C.), all'epoca dell'imperatore romano Tiberio (42 a.C.-37 d.C.) correva la leggenda che un certo Thamus, capitano di una nave sulla rotta dall'Egitto verso Roma, si fosse sentito chiamare da una voce tonante, che alla sua risposta gli ingiunse di riferire a Tiberio che il Grande Pan era morto. Fine di un'epoca? Simbologia astrale della precessione della presunta stella fissa Sirio? Avvento del Cristianesimo al posto delle antiche divinità? Altro? Poco importa la risposta; ciò che conta è il concetto di fine di un mondo e delle sue certezze al subentrare di un altro. La morte cancella il passato ed apre le porte al futuro: nuovi dogmi, nuovi concetti, nuovi metodi di ricerca, nuove credenze, nuovi valori, nuove leggi. Si rinnovano le basi della conoscenza umana e delle sue modalità esistenziali, individuali e collettive. Dio è morto simboleggia la fine del mondo trascendente, dell'assoluto, del divino e dell'eteronomia e prepara l'avvento di un nuovo mondo immanente, relativo, umano, autonomo.

Il punto centrale da affrontare riguardo alla fine del vecchio mondo ed alla nascita del nuovo, ossia all'origine ed alla forma del nichilismo, è rappresentato dal soggettivismo, che Heidegger analizza nel suo sviluppo da Protagora (486 a.C.-411 a.C.) a Descartes, sino a Nietzsche. Il soggettivismo genera un nuovo assoluto, quello umano, sul quale fondare il senso e le scelte, ma tale assoluto si presenta privo di certezze, di verità, poiché relativo; si è costretti dentro un ossimoro tra metafisica del soggetto e fisica del soggetto oggettivato, identificate entrambe nell'essere umano. L'alternativa è stringente: o si accoglie una nuova metafisica o si rinuncia al senso ed alla verità tradizionale e consolidata, per percorrere la via nichilista, sulla quale trovare un nuovo senso privo di verità e di valori. Heidegger esprime con evidenza questa difficoltà:

La metafisica moderna, in balia della quale sta o *sembra* inevitabilmente stare anche il nostro pensiero, in quanto metafisica della soggettività fa passare per ovvia l'opinione che l'essenza della verità e l'interpretazione dell'essere si determinino per l'opera dell'uomo in quanto è il soggetto vero e proprio. A pensare in modo più essenziale, tuttavia, si vede che la soggettività si determina partendo dall'essenza della verità come certezza e dall'essere come rappresentazione.

E prosegue in modo ancora più esplicito:

Ora, che l'uomo erri, dunque che *non* sia immediatamente e costantemente in pieno possesso del vero, significa certamente una limitazione alla sua essenza; di conseguenza, anche il soggetto – come tale l'uomo funge nel rap-

presentare – è limitato, finito, condizionato da altro. L'uomo non è in possesso della conoscenza assoluta, non è, pensando in termini cristiani, Dio³.

Se il soggettivismo si trasforma in un nuovo assolutismo della verità, presupponendo *a priori* come veritiera ogni affermazione soggettiva, si è solo costruita una nuova metafisica immanentista, ossia priva di duplicazione trascendente. Ma una tale metafisica appare ancora più infondata di quella trascendente. Infatti, l'immanentismo fisico possiede il carattere della fattualità, ossia di poter essere sottoposto a verifica/falsificazione empirica. La verifica empirica del soggettivismo narra solo posizioni e scelte relative ai soggetti che le esprimono, pertanto un suo eventuale assolutismo verrebbe falsificato proprio in via empirica. Ci si deve rassegnare; la via soggettivista non può che avere come compagno di viaggio il dubbio e come meta l'incertezza. Si tratta di capire se la psicologia umana è in grado di sostenere un tale peso esistenziale e se è possibile organizzare una società priva di verità e di valori assoluti. Se questa è la dimensione umana sarebbe strano rispondere negativamente ai due precedenti quesiti. Tuttavia non appare strano che il genere umano abbia tentato di evitare un tale salto nel dubbio e nell'incertezza attraverso la duplicazione metafisica del mondo. Ma questa duplicazione può trovare una qualche giustificazione ed, ancor più, un fondamento, se non logico almeno antropologico. Ciò, invece, che è chiaro è che con l'avvento del soggettivismo, inevitabilmente, viene meno anche l'Assoluto. Infatti, l'Assoluto, creando il relativo, stacca una parte dal Tutto, genera un'altra unità, che, sommata alla prima, l'uno, risulta due, la pluralità. In tale modo, automaticamente, anche l'Assoluto diviene parte di quel Tutto composto da Creatore e Creato. Il Tutto si estende, si diversifica e l'Assoluto si relativizza; ossia muore.

La scienza moderna esprime alle proprie origini un principio metodologico, che passa sotto la denominazione di Rasoio di Occam (*novacula Occami*) dal nome di William di Ockham (1285-1347). Questo principio ha trovato varie formulazioni tra le quali la seguente pare la più adatta al tema qui trattato: *Entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem*. In sintesi, si tratta di scegliere tra due alternative, a parità di fattori, quella più semplice, più immediata. La domanda, dunque, da porre potrebbe essere: è necessario duplicare il mondo per spiegarlo? In una visione immanentista sembrerebbe inutile la duplicazione, giacché i nessi causali e le leggi costanti, universali, nonché probabilistiche, paiono poter rispondere ad ogni quesito, salvo quello dell'origine del mondo stesso, dell'Essere; ma un tale

3 M. Heidegger, *Il nichilismo europeo*, cit., pp. 234 e 237.

interrogativo dalla duplicazione viene solo rinviato al metafisico e, quindi, privato di risposta per non senso della domanda o, più semplicemente, per misteriosità impenetrabile del metafisico. Le risposte causali e le regolarità comportamentali, però, si limitano a descrivere i fenomeni, e non giustificano né la loro esistenza, né la loro finalità, ossia non riescono a fornire senso, significato alla realtà immanente. Non è questo un difetto dell'empiria, ma la sua naturale caratteristica, che consiste nella mera descrittività dei fenomeni osservati, i quali sono rilevati come privi di finalità nella loro immediata dimensione dell'attimo presente. Dunque, in una visione immanentista del mondo, a maggior ragione se priva di libero arbitrio, ma anche se dotata del medesimo (l'empiria si limita a descrivere le scelte non a motivarle valorialmente), manca completamente il senso della vita, il motivo dell'essere: ciò che esiste, esiste perché esiste. Ovviamente una simile carenza di senso non può soddisfare la presunzione umana e, tanto meno, placare i timori dell'ignoto. L'essere umano aspira all'assoluto, all'infinito per se stesso e teme la morte in quanto nulla. Per esorcizzare aspirazioni frustrate e timori è necessario trovare un senso all'essere e, possibilmente, anche una sopravvivenza *post mortem* di questo esistere. Conseguentemente la duplicazione del mondo diviene necessaria per giustificare, per attribuire una qualche finalità alla vita e per calmare le angosce esistenziali; è antropologicamente e psicologicamente necessaria, non certo teoreticamente, come si è già visto. Al contrario, teoreticamente dovrebbe valere il principio del Rasoio d'Occam e, quindi, reputare inutile, o almeno, poco probabile, la duplicazione, in quanto operazione meramente mentale al pari di qualsiasi altro sogno, credenza, ideologia o fantasia.

Preso confidenza con il panorama, conviene ora porre attenzione alla strada da percorrere. Max Weber (1864-1920) indica la prima (pluralismo e relativismo dei valori). Si tratta di constatare l'emergere nel mondo occidentale moderno di un politeismo di valori, che pone fine all'unità ideologica, che fu propria della *Res publica christiana*⁴.

4 “La *Entzauberung der Welt* sfocia nel *politeismo dei valori*, con cui Weber certifica la destinale pluralizzazione degli ordinamenti della vita, ossia la perdita di universalità della ragione occidentale. Quella di Weber è la assunzione radicale della sentenza di Nietzsche *Dio è morto*, ossia la consapevolezza di vivere in un mondo *senza dei e senza profeti* tipica di un'epoca che *ha mangiato all'albero della conoscenza*. I *valori supremi* di ordine religioso che avevano avviato il processo di razionalizzazione si svalutano irrimediabilmente nell'epoca del compiuto disincanto, ossia del nichilismo compiuto”. F. Fusillo, *Nichilismo e sovranità*, in R. Esposito, C. Galli, V. Vitiello (a cura di), *Nichilismo e politica*, Editori Laterza, Roma-Bari 2000, p. 188.

[...], respingendo come cosa estranea e ostile ogni santità e ogni bene, ogni legalità etica o estetica, ogni significatività della cultura o valutazione della personalità, pretenderebbe [questa concezione n.d.r.] tuttavia, ed anzi proprio perciò, la sua propria dignità *immanente* nel senso estremo della parola. Quale che possa essere la nostra presa di posizione nei confronti di tale pretesa, in ogni caso essa non può venire dimostrata o *confutata* con i mezzi di nessuna *scienza*.

Ogni considerazione empirica di questi argomenti condurrebbe, come ha osservato il vecchio Stuart Mill, al riconoscimento di un politeismo assoluto come la sola forma di metafisica ad essi corrispondente. [...]. Tra i valori, cioè, si tratta in ultima analisi, ovunque e sempre, non già di semplici alternative, ma di una lotta mortale senza possibilità di conciliazione, come tra *dio* e il *demonio*. [...]. Il frutto dell'albero della conoscenza, frutto inevitabile anche se molesto per la comodità umana, non consiste in nient'altro che nel dover conoscere quell'antitesi e nel dover quindi considerare che ogni importante azione singola, ed anzi la vita come un tutto – se essa non deve procedere da sé come un evento naturale, bensì essere condotta consapevolmente – rappresenta una concatenazione di ultime decisioni, mediante cui l'anima (come per Platone) sceglie il suo proprio destino – e cioè il senso del suo agire e del suo essere⁵.

Il mondo sociologico weberiano è animato da una pluralità di soggetti individuali e collettivi, che perseguono propri interessi e proprie valutazioni, non richiamandosi necessariamente a legittimazioni trascendenti. Anzi cercando nell'azione razionale, ossia umana, rispetto al mezzo od al fine il senso, il significato dell'agire. Questo senso diviene in tale modo meramente immanente e, quindi, patrimonio esclusivo del soggetto agente. Il soggettivismo si impone come scelta politica e giuridica, ma anche come procedura burocratica. In Weber si possono già leggere le prime avvisaglie di quello che la burocrazia potrà generare come tecnica fine a se stessa; è possibile intravedere il fantasma della tecnocrazia disumanizzante⁶. Ma ai fini del nichilismo ciò che maggiormente interessa è il richiamo alla molteplicità degli interessi, delle prospettive e delle ideologie sociali, poiché da tale molteplicità scaturisce anche il relativismo soggettivo delle stesse. Molti valori non significano certo nessun valore, ma comunque incrinano

5 M. Weber, *Il metodo delle scienze storico-sociali*, Einaudi, Torino 1958, pp. 331-333.

6 “La burocrazia è di carattere *razionale*: la regola, lo scopo, il mezzo, l'impersonalità *oggettiva* dominano la sua condotta. Il suo sorgere e la sua espansione hanno perciò avuto ovunque un senso *rivoluzionario* – che rimane ancora da esaminare – come di solito avviene per la penetrazione del razionalismo in tutti i campi. Essa annientò le forme strutturali di potere che non avevano un carattere razionale in questo senso specifico”. M. Weber, *Economia e società*, Edizioni di Comunità Milano 1995, p. 101.

il monolitismo sociale e ne cancellano la legittimazione trascendente. Le società umane si presentano molteplici come molteplici sono gli esseri umani.

Severino intraprende, invece, per giungere al nichilismo la strada del divenire che nientifica l'Essere. L'Essere è immutabile quindi non diviene, ciò per Severino non significa, come per Spinoza, che il movimento è illusione, ma che il nulla non esiste; ciò comporta l'assenza di tempo nel pensiero spinoziano di contro ad un emergere ed eclissarsi dell'Essere nel tempo, senza mai divenire nulla, in quello severiniano. Questa posizione di Severino incide anche sul suo concetto di libertà e di nichilismo. Il libero arbitrio dell'essere umano immutabile si fonda sulle infinite vite che potrebbero apparire e che non sono apparse; ossia si fonda non sull'alternarsi del divenire tra essere e nulla, ma sulla possibilità di manifestarsi dell'Essere. La libertà è in questo modo pura contingenza dell'apparire:

La possibilità non è nell'essere, ma nell'apparire dell'essere [...]. Se vivo eternamente tutte le vite che avrei potuto vivere – se ho già da sempre deciso tutto ciò che avrei potuto decidere – nell'apparire entra peraltro solamente questa vita che vivo. Ma entra soltanto questa perché tutte le altre restano nascose, o perché non esiste alcun'altra vita? O anche: esistono altre mie vite, oltre questa che appare? E se esistono, sarebbero potute apparire invece di questa che appare? In tale possibilità risiede il fondamento della libertà dell'uomo; che dunque può essere libero, solo se è pensato come l'eterno vivere tutte le vite che potrebbe vivere⁷.

La natura non empirica dell'Essere di Severino appare evidente, ma essa scaturisce non da una duplicazione del mondo, ma dalla negazione, operata con gli strumenti della logica, del divenire, del passare dall'essere al non essere nel tempo. La nozione di nichilismo esprime la medesima esigenza di non dare realtà al nulla. Un Essere tutto pieno ed eterno in se stesso non diviene, quindi può trovare disvalori solo nell'altro, ossia nel nulla di sé. Siamo prossimi all'autoreferenzialità chiusa delle monadi di Leibniz, ma in Severino l'accento non viene tanto posto sull'autoreferenzialità di una molteplicità di Esseri, tutti equivalenti, di pari dignità e, quindi, ingiudicabili nella loro autonomia, ma piuttosto sul divenire, che, consentendo il nulla, relativizza appunto nel nulla qualsiasi affermazione, qualsiasi scelta.

7 E. Severino, *Essenza del nichilismo*, Adelphi, Milano 1995, p. 165. Cfr., per una certa analogia di pensiero, C. Bruce, *I conigli di Schrödinger. Fisica quantistica e universi paralleli*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2006.

Il nulla consente la negazione dell'assoluto e rende tutto relativo, contingente, occasionale, in breve, nichilista.

Nichilismo significa affermare che le cose sono niente, ossia che il non-niente è niente. Sin da Platone, la metafisica ha identificato le cose al niente: affermando che escono e tornano ad essere niente. Il mondo è la dimensione in cui il non-niente è niente, e ove Dio e l'Uomo hanno la capacità di operare l'identificazione del non-niente e del niente.

Forza-cultura, religione-ateismo, cristianesimo-anticristianesimo, metafisica-antimetafisica, materialismo-spiritualismo, moralismo-immoralismo, assolutismo-democrazia, capitalismo-comunismo, servo-padrone, umanesimo-tecnicismo formano i grandi contrasti che si svolgono all'interno della comune alienazione nichilista dell'Occidente⁸.

Severino è portatore di un monismo immanentista non empirico, nel quale libero arbitrio e nichilismo si identificano col problema del divenire e, quindi, giuocano la loro presenza o assenza intorno all'impossibilità di esistere del non essere e all'impossibilità di non esistere dell'essere; possibilità ed impossibilità tutte logiche ed, appunto, non empiriche.

Oltre il bivio nichilista tra la strada di un pluralismo valoriale soggettivo e la negazione del divenire si presenta un ulteriore bivio, quello tra l'eguale fondamento e dignità di qualsiasi scelta, di qualsiasi valore e l'inesistenza stessa dei valori. L'equivalenza di tutti i valori conserverà il nome di *nichilismo*, mentre la vera e propria completa assenza concettuale di entità

8 E. Severino, *op. cit.*, p. 137. In merito ai passi citati in testo, con una comunicazione personale del 6 marzo 2016 via *mail*, Emanuele Severino precisa quanto segue: "Lei [Ghezzi] considera quanto si dice nel mio saggio *Essenza del nichilismo* intorno al libero arbitrio. Ma in *Destino della necessità* (1980) mostro che questa posizione è un residuo di nichilismo e va superata. Quando uso la parola essere (quasi sempre o sempre con l'iniziale minuscola) intendo gli essenti, qualsiasi essente, empirico o no. Mostrando che l'essere sè degli essenti (in quanto esso è ciò la cui negazione è autonegazione, ossia in quanto è la struttura originaria del destino della verità) implica l'eternità di ogni essente, si mostra anche l'essere della dimensione non empirica degli essenti. Ma il decisivo è che l'eternità non è un presupposto, ma è implicata con necessità dalla struttura originaria; ed è questa necessità che si tratta di discutere. Questa necessità esclude di essere relativizzata e messa accanto alle varie posizioni filosofico-culturali. Il suo saggio afferma l'esistenza del *soggetto* e del suo *sentire*. Ma la struttura originaria chiede in base a che cosa si afferma tale esistenza (e l'esistenza del ricco panorama culturale espresso dal suo saggio, e dunque l'esistenza del mondo) richieste analoghe, si intende, vanno rivolte a tutta la cultura filosofica e scientifica". Ulteriori precisazioni in argomento sono presenti anche nella *Presentazione* di Emanuele Severino a questo saggio.

definibili come valori verrà chiamata *nihilismo*. La distinzione potrà apparire più chiara se applicata al nichilismo giuridico. Nella visione dualista del mondo al diritto positivo, come si è visto, si contrappone una giustizia, la cui fonte si afferma superiore. L'Assoluto, come analizza senza timore Irti, tuttavia, si è ritirato nelle sue varie forme (Dio, la Natura, la Ragione) dalla conoscenza umana, conseguentemente, la volontà dell'essere umano è stata abbandonata ad una completa solitudine. Solitudine nelle scelte, soggettività delle medesime e relativismo dei valori perseguiti. Irti constata questo fenomeno nel diritto e, quindi, ne mette in discussione la capacità legittimante di comportamenti, che, privi di copertura giuridica, si identificano con la violenza e con la volontà di potenza del più forte.

Gli Dei si sono ritirati, e non offrono più al potere il fondamento di legittimità. Il potere rimane affidato a se stesso, alla capacità di sostenersi e di realizzarsi. Il successo della volontà è, appunto, un succedere, un semplice e nudo accadere, che trae fondamento dalla propria fatticità⁹.

Il diritto abbandona la dimensione di conoscenza, per divenire volontà, volontà di potenza e quest'ultima risulta indistinguibile dalla forza, dalla violenza¹⁰. La volontà di potenza non conosce altro imperativo che la propria affermazione ed espansione. Il dover essere morale e giuridico cede il passo al confronto/scontro, alla lotta tra le diverse potenze, per determinare quale sia la maggiore¹¹.

[...] il nichilista della volontà di potenza non può auspicare alcun esito, avendo congedato la categoria del dover essere. Può solo aspettare l'esito dello scontro storico delle volontà, e non potrà condannare alcunché¹².

Una volta abbandonata la categoria del dover essere, il campo, da un punto di vista pratico, fattuale resta a completa disposizione della forza, ma dal punto di vista concettuale si deve affrontare il tema di come il dover

9 N. Irti, *Nichilismo giuridico*, Editori Laterza, Roma-Bari 2005, p. 49.

10 "Il falso contrasto tra diritto e forza deriva da una concezione metafisica del diritto, dal diritto inteso come un potere sovranaturale, come un potere vincolante che crea ed impone dei doveri. Questo potere vincolante superiore viene opposto alla forza, cioè al potere concreto". K. Olivecrona, *Il diritto come fatto*, Giuffrè, Milano 1967, pp. 107-108.

11 "Sul rango decide il quantum di potenza che sei; il resto è viltà". F. Nietzsche, *La volontà di potenza*, in *Opere 1882-1895*, Newton, Milano 1993, p. 939.

12 V. Possenti, *Nichilismo Giuridico. L'ultima parola?*, Rubettino, Savoria Mannelli 2012, p. 146.

essere viene meno e con cosa viene sostituito. La risposta a quest'ultimo quesito verrà affrontata nel prossimo capitolo, per ora basti concentrarsi sul primo.

Il dover essere può semplicemente perdere il proprio carattere assoluto o scomparire completamente, come concetto inesistente o falso. Si è già visto come il soggettivismo renda relativi i contenuti comportamentali del dover essere e, quindi, ne vanifichi la forza vincolante, imperativa. Il dover essere resta in vita, ma persiste come valore individuale, non generalizzabile, non imponibile a terzi. Però è dato anche il caso che il dover essere si dissolva come entità concettuale. E può dissolversi come entità solo teorica od anche come entità pratica; come affermazione priva di senso o come affermazione falsa. Il dover essere comunque scompare, ma secondo modalità differenti.

Un esempio articolato ed eloquente di queste tematiche è dato dalla diatriba sviluppatasi tra la Scuola di Uppsala, che annovera tra i propri massimi esponenti Alex Hägerström (1868-1939) ed Karl Olivecrona (1897-1980), e Theodor Geiger (1891-1952).

La prima osservazione che Geiger muove alla scuola di Uppsala riguarda il carattere solo teorico del nihilismo proposto. In questo caso si tratta di nihilismo e non di nichilismo, poiché il presupposto risiede nell'inesistenza dei valori, non nella loro generale equivalenza, indifferenza.

Chi è criticamente illuminato è necessariamente un nihilista teorico dei valori. Egli ha compreso che le idee di valore non sono altro che orientamenti emotivi indebitamente oggettivati. Egli sa che i valori non appartengono alla realtà temporale-spaziale, che i giudizi di valore non possono pertanto essere altro che oggettivazioni errate di valutazioni primarie soggettive, traduzioni di situazioni emotive in enunciazioni conoscitive teoriche¹³.

Geiger propugna un nihilismo anche pratico, che cioè abbandoni l'uso dei giudizi di valore anche nelle discussioni politiche intorno alle decisioni da prendere; non si tratta, in breve, per questo Autore, solo di teorizzare la fine dei valori, ma anche di operare senza l'uso giustificativo dei medesimi. In questo modo si potrà dare vita a quello che da Geiger viene definito *illuminismo critico* e che, a sua volta, può generare una *democrazia sobria*, ossia fondata esclusivamente su discussioni e scelte intorno ai fatti e sulla base dei meri fatti.

13 Th. Geiger, *Saggi sulla società industriale*, U.T.E.T., Torino 1970, pp. 553. Vedere anche M.L. Ghezzi, *Un precursore del nichilismo giuridico: Theodor Geiger e l'antimetafisica sociale*, in *Sociologia del Diritto*, 2007/3, pp. 5-46.

[...] la persona criticamente illuminata deve sapere su quali questioni non si può sapere niente, quali siano i problemi sui quali non può esprimersi con la pretesa di validità oggettiva, essa deve conoscere in breve i limiti naturali posti al processo conoscitivo. Essa ha da mantenersi scettica dinanzi alle asserzioni altrui e rigettare tutte le asserzioni presentate con intenti pragmatici. È pragmatica ogni asserzione che pretenda di motivare teoricamente una finalità dell'agire (di dimostrarne l'esattezza), o suggerisca tacitamente tali finalità¹⁴.

La seconda osservazione riguarda la predicabilità o meno di verità/falsità dei giudizi di valore. Mentre Hägerström, ma soprattutto i suoi discepoli e primo fra tutti Olivecrona, sostengono l'inesistenza di una teoria che fornisca significato alla domanda sulla veridicità/falsità dei valori e, pertanto, la domanda risulta priva di senso, neppure formulabile; Geiger, invece, afferma l'esistenza di senso della domanda, in quanto la teoria esiste, ma è falsa e, quindi, anche la risposta risulta falsa. Chi asserisce la veridicità di un valore non formula una proposizione priva di senso, ma intende sostenere l'esistenza concreta di ciò che afferma, cioè della fattualità dei valori; pertanto, per Geiger, non si tratta di una proposizione priva di senso, ma di una proposizione falsa, poiché ciò che afferma non esiste, è fantasia, è desiderio soggettivo.

Chi giudica non può esprimersi sulle qualità di valore dei fenomeni, quando è dimostrato che i fenomeni non posseggono alcuna qualità *di valore*. Valore e non-valore non sono inerenti all'oggetto stesso, ma gli sono attribuiti dal soggetto dell'esperienza. [...]. Il giudizio di valore non è che una esplosione emotiva rivestita della forma linguistica di una enunciazione oggettiva¹⁵.

È evidente che mentre Hägerström si muove su un piano meramente logico, nel quale dovrebbero operare solo teorie verificabili e la veridicità dei giudizi di valore non è verificabile, ossia su un piano sul quale le teorie non falsificabili o falsificate sono già state scartate; Geiger, invece, opera nel mondo empirico dove il primo passo da compiere è proprio la verifica/falsificazione delle ipotesi e delle relative teorie¹⁶. Empiricamente la domanda intorno alla veridicità dei giudizi di valore è stata posta e continua

14 Th. Geiger, *Saggi sulla società industriale*, cit., pp. 573-574.

15 Th. Geiger, *op. cit.*, p. 554.

16 "Ora una ideologia è per definizione qualcosa di unilaterale perché è determinato dalla prospettiva particolare di colui che pensa. Secondo questo si dovrebbe dire che tutte le ideologie sono *false*. [...]. L'ideologia è determinata dalla prospettiva corrispondente alla posizione sociale di colui che la pensa quindi è pensiero unilaterale. Essa non soddisfa i requisiti dell'oggettività posti dalle scienze naturali e quindi è teoricamente falsa". Th. Geiger, *op. cit.*, p. 142.

ad essere posta, pertanto si tratta di falsificare la teoria che la regge ed è proprio questa la conclusione a cui giunge Geiger. La differenza appare minima, ma non irrilevante e tutta impostata sul piano del discorso svolto e sui tempi cui si riferisce l'affermazione (prima o dopo la verifica empirica). Del resto, il tema fu affrontato in senso generale anche da Heisenberg, riguardo alla costruzione di teorie attraverso l'accoppiamento di simboli a fenomeni:

Il procedimento della scienza naturale è raffigurato come l'applicazione di simboli a fenomeni. I simboli possono, come in matematica, essere combinati secondo certe regole, in tal modo le affermazioni sui fenomeni possono essere rappresentate da combinazioni di simboli. Perciò una combinazione di simboli in disaccordo con le regole non è falsa ma priva di significato.

L'ovvia difficoltà di questo ragionamento è la mancanza di un criterio generale che indichi quando una proposizione debba essere considerata priva di significato. Una chiara decisione è possibile soltanto quando la proposizione appartiene ad un sistema chiuso di concetti e di assiomi, il che nello sviluppo delle scienze naturali costituisce piuttosto l'eccezione che la regola¹⁷.

L'equivoco, dipendente sia dalla difficoltà di definizione dei concetti, in quanto legati alle teorie di cui sono figli, sia dall'impossibilità di verifica empirica degli assiomi su cui si fondano le teorie (concetti ed assiomi non chiusi), non può stupire. Infatti, come afferma Michel Foucault (1926-1984), le parole (simboli) e le cose (fenomeni) non coincidono dal crollo della Torre di Babele in poi:

Nella sua forma originaria quando fu dato agli uomini da Dio stesso, il linguaggio era un segno delle cose assolutamente certo e trasparente poiché assomigliava ad esse. I nomi erano depositi su ciò che indicavano, come la forza è scritta nel corpo del leone, la regalità nello sguardo dell'aquila, come l'influsso dei pianeti è stampato sulla fronte degli uomini: mediante la forma della similitudine. Tale trasparenza fu distrutta a Babele per castigo degli uomini. Le lingue furono separate le une dalle altre e rese incompatibili solo nella misura in cui venne anzitutto cancellata la somiglianza alle cose, la quale aveva costituito l'originaria ragione d'essere del linguaggio. Tutte le lingue che conosciamo non vengono da noi parlate che sullo sfondo di tale similitudine smarrita e nello spazio da essa lasciato vuoto¹⁸.

Riemerge il solito dualismo tra divino ed umano, tra conoscenza assoluta e conoscenza relativa, tra certezza e dubbio. Tuttavia, ritornando ora

17 W. Heisenberg, *Fisica e filosofia*, cit., p. 90.

18 M. Foucault, *Le parole e le cose*, cit., p. 50.

alla polemica tra la Scuola di Uppsala e Geiger, probabilmente essa ne sottintende un'altra ben più rilevante e di natura politica; non è possibile, infatti, dimenticare le simpatie della Scuola di Uppsala ed, in particolare, di Olivecrona per il nazismo di fronte alla posizione social-democratica di Geiger, sostenitore della Repubblica di Weimar¹⁹.

In conclusione, il nichilismo come il nihilismo scaturiscono dalla fine della credenza in verità assolute, siano esse trascendenti od immanenti, ossia dalla fine della duplicazione del mondo. Questa fine può giungere attraverso una relativizzazione dei giudizi di valore od una loro completa soppressione, ma, in ogni caso, l'antica via eteronoma rispetto all'essere umano non può più essere percorsa. Si tratta, quindi di costruire una nuova strada autonoma, che tenga conto della fluidità, della varietà, dell'incertezza, ma anche dell'arbitrarietà dei giudizi di valore. Si tratta di capire se sono effettivamente necessari o, almeno, utili per la convivenza sociale e se non possono essere sostituiti da altre e diverse entità in grado di guidare l'agire umano, ammesso che esista la possibilità di guidarlo attraverso la volontà umana. Tralasciando ora i dubbi intorno all'esistenza o meno del libero arbitrio, chi scrive è convinto della possibilità di compiere questa ricostruzione comportamentale anche senza i giudizi di valore in ambito sia morale, sia giuridico, ma questo è argomento del prossimo capitolo.

19 Cf.r. K. Olivecrona, *I problemi del tempo visti da uno svedese. Inghilterra o Germania?*, in *Lo Stato*, 3/2014, pp. 173-195.

6. IL DIRITTO COME ESTETICA

L'estetica è una disciplina che studia, dal punto di vista trascendente, il bello in sé, mentre, dal punto di vista immanente le sensazioni umane che si manifestano nell'alternativa bello/brutto. Il bello in sé, il *Sublime* conduce subito verso il metafisico, la perfezione delle idee, una realtà perfetta non appartenente alla realtà umana. Il semplice bello e brutto sono, invece, giudizi tutti umani intorno a ciò che piace o non piace. Già Aristotele (384 a.C.-322 a.C.), nella *Poetica* (ποίησις, *poiesis*, il cui significato è *fare, creare*) evidenziava come il parametro attraverso il quale giudicare un'opera d'arte fosse la produzione o meno nel soggetto di una percezione gradevole, di piacere.

Sembra poi in generale che la poesia l'abbia prodotta due cause, e tutte e due naturali. Infatti è proprio della natura umana, sin dall'infanzia, l'istinto dell'imitazione e che tutti godano innanzi ai suoi prodotti, e l'uomo differisce specialmente dagli altri animali come quel genere che più sa imitare, e questo è il mezzo con cui si procaccia le prime cognizioni. E che ciò sia vero è mostrato dai fatti, perché mentre certi oggetti, così come sono in natura, ci riescono sgradevoli, le loro riproduzioni invece, quanto più sono esatte, ci danno diletto, come le forme degli animali più ripugnanti e dei cadaveri¹.

Aristotele definisce l'arte come capacità di suscitare piacere attraverso l'imitazione, ossia attraverso il primo strumento umano di conoscenza. Dunque, riporta al soggetto che conosce la decisione intorno al bello ed al brutto. In particolare, sottolinea che una imitazione perfetta dell'orrore naturale può risultare piacevole e questa sensazione pare essere il fondamento del diritto positivo come estetica. Il diritto positivo è decisamente disumanizzante in quanto generale ed astratto, mentre l'essere umano è particolare e concreto, pertanto non può essere giudicato con canoni statistici, medi, ma deve essere indagato in tutte le sue particolarità individuali, personali, ammesso che ciò sia possibile, se si intende comprenderne vera-

1 Aristotele, *La poetica*, La Nuova Italia Editrice, Firenze 1940, p. 10.

mente il comportamento. Tutto vero; ma la natura, con il suo diritto naturale, è ancora peggiore, poiché sembra colpire a caso, in modo arbitrario, senza una qualsiasi giustificazione; giustificazione che, seppur arbitraria, spesso anche ipocrita e sempre soggetta ad errore, il diritto positivo tenta di fornire. Dunque, Aristotele ha ragione a sostenere che il bello può scaturire anche dall'imitazione del brutto naturale; in questo senso si indirizza anche un autore più recente quale Thomas De Quincey (1785-1859):

Ci asciughiamo le lacrime, e abbiamo forse la soddisfazione di scoprire che un'azione disgustosa e indifendibile sotto il profilo morale si rivela, se valutata secondo i criteri del gusto, un atto meritevole².

Non deve stupire il divario tra dover essere ed estetica, perché il primo è frutto di una duplicazione metafisica o razionale del tutto estranea (salvo che per il concetto di *Sublime*) al secondo. Pertanto, abbandonata ogni duplicazione del Mondo, il vero divario esistente, che tuttavia accomuna dover essere ed estetica, riguarda la diversità che intercorre tra il sentito individuale, personale ed il sentito indotto a qualche titolo (minaccia, educazione, tradizione, etc.) dall'ambiente circostante il soggetto. Ma si tratta di un divario più apparente che sostanziale, poiché sussiste solo a livello individuale, infatti, a livello collettivo, viene colmato dal gusto prevalente dei gruppi sociali, che riescono ad assicurarsi il dominio sugli altri gruppi.

[...] la situazione nell'estetica non è dissimile da quella nell'etica. In entrambe le sfere di valori i criteri di valutazione del gruppo influenzano le nostre decisioni, in entrambe sono stati interiorizzati nella voce della coscienza o in quello che gli psicoanalisti chiamano il super-io. C'è una creatura ansiosa nascosta in noi che domanda *posso fare questo?*, oppure *può piacermi questo?*³.

Questa creatura è il nostro sdoppiamento, che non ci consente apertamente di porci come unici giudici delle nostre azioni. È lo sdoppiamento dell'eteronomia. Si cerca sicurezza in un parametro comportamentale esterno ed, in quanto tale, presupposto oggettivo. L'autonomia non concede giustificazioni esterne all'agire; si agisce palesemente per seguire il proprio gusto, sia che esso sia originario, sia che sia stato indotto dall'ambiente o dal determinismo. Tuttavia lo sdoppiamento appare più evidente

2 Thomas De Quincey, *L'assassinio come una delle belle arti*, TEA, Milano 1990, p. 25.

3 E.H. Gombrich, *Ideali ed idoli. I valori nella storia e nell'arte*, Einaudi, Torino 1986, p. 94.

nella visione del bello metafisico, del *Sublime*, espresso da Platone attraverso l'esempio di un letto inteso come mobile d'arredo, di un letto come quadro e dell'idea di letto:

Questi nostri letti si presentano sotto tre specie. Uno è quello che è nella natura: potremmo dirlo, creato, creato dal dio. – Uno poi è quello costruito dal falegname. – Sì, disse. – E uno quello foggiato dal pittore. Non è vero? – Va bene. – Ora, pittore, costruttore di letti, dio sono tre e sovrintendono a tre specie di letti. – Sì, tre. – Ebbene, il dio, sia che non l'abbia voluto sia che qualche necessità l'abbia costretto a non creare nella natura più di un solo e unico letto, si è limitato comunque a fare, in un unico esemplare, quel letto in sé, ossia *ciò che è letto*. Ma due o più letti di tal genere il dio non li ha prodotti, e non c'è pericolo che li produca mai⁴.

L'idea del letto in sé o del bello in sé non si differenziano, sono entrambe metafisiche, assolute e perfette, quindi rappresentano il corretto parametro verso il quale rivolgere l'attenzione per sapere cosa è letto e, ciò che in questa sede più interessa, cosa è bello. In questa prospettiva la dualizzazione del mondo si è compiuta completamente e l'eteronomia diviene un elemento strutturale del sistema interpretativo del mondo, in generale, e di quello umano, in particolare. L'ulteriore duplicazione, quella tra dover essere ed estetica, si è probabilmente prodotta sia per contenere l'arbitrarietà evidente del senso estetico, sia per quell'illusoria pausa che intercorre tra la constatazione che una cosa piace e l'azione che ne segue. In questa pausa potrebbe celarsi il libero arbitrio, che potrebbe far rinascere la distinzione secondo il principio: *ho agito in un modo che non mi piace perché era mio dovere farlo!* Purtroppo non abbiamo conoscenze idonee né per escludere che in quel momento nel soggetto il dovere coincidesse con il piacere, ma neppure che questa pausa concettuale tra sensazione ed azione esista e sia governata nella libertà.

Tralasciando ora i problemi metafisici legati al *Sublime*, in quanto frutto della solita duplicazione del mondo già più volte discussa, pare interessante approfondire il termine *estetica*, il cui significato deriva dal sostantivo greco *αἴσθησις*, che indica un sentire, una *sensazione* e dal verbo, sempre greco, *αἰσθάνομαι*, che significa *percepire attraverso la mediazione dei sensi*, ossia ricevere stimoli che producono sensazioni.

L'essere umano percepisce in continuazione sensazioni provenienti dal mondo esterno attraverso i suoi cinque sensi fisici, ed è questa la base sulla quale si fonda il metodo empirico di ricerca; ma percepisce anche sensa-

4 Platone, *La Repubblica*, in *Tutto Platone*, Editori Laterza, Bari 1967, p. 427.

zioni interiori, sentimenti provenienti da precedenti esperienze, da ricordi, da pregiudizi, da preconcetti, da convinzioni personali, da tutto ciò, in sintesi, che può essere considerato il suo vissuto mentale. Queste due fonti di sensazioni non sono e non possono essere rigorosamente separate, poiché insistono sull'unitarietà del soggetto che percepisce. La percezione fisica viene selezionata, filtrata e completata dalle propensioni della mente, sino al punto di rendere indistinguibile la percezione fisica in quanto tale dal percepito e vissuto mentale. La questione, poi, si complica ulteriormente, poiché la percezione occupa anche il campo del sogno e del ricordo, con i loro stati dubbi, incerti di realtà empirica.

Le percezioni esterne presuppongono l'esistenza di un ambito circostante il soggetto, dal quale partono gli stimoli che colpiscono i sensi. Non si può, tuttavia, essere certi, che questo ambito esterno esista veramente fuori dal soggetto, poiché ciò che si percepisce altro non è che una immagine, una sensazione mentale. Del resto, non è neppure possibile asserire con certezza l'inesistenza del mondo esterno, sempre per il problema che a giudicare è una entità soggettiva non oggettiva. L'oggettività nella percezione umana è impossibile, per la stessa natura umana di soggetto.

Si è già osservato che alla mente non si presentano che percezioni [...]. Ora, siccome le percezioni si distinguono in due generi, *impressioni* e *idee*, questa distinzione solleva una questione, con cui avvieremo la nostra indagine sulla morale: *è dovuto alle idee oppure alle impressioni il fatto che noi distinguiamo la virtù dal vizio, e dichiariamo un'azione biasimevole oppure pregevole?* Questo escluderà tutti i discorsi e le dichiarazioni arbitrarie, riconducendoci a qualcosa di preciso e di esatto in merito al presente argomento⁵.

La percezione, dunque, è legata ai sensi, l'acqua fredda produce una sensazione di freddo, mentre l'impressione esprime la predisposizione, il giudizio del soggetto verso il percepito: il freddo mi produce sollievo dall'afa estiva o mi disturba perché abbassa la temperatura dell'ambiente. Conseguentemente l'Autore non esita nella sua risposta, come del resto era prevedibile data la Grande Divisione di cui è artefice ed alla quale ha fornito anche il nome:

[...] è impossibile che la distinzione tra bene e male morale possa essere compiuta dalla ragione; poiché quella distinzione ha sulle nostre azioni un'influenza di cui la sola ragione non è capace. La ragione e il giudizio possono, infatti, essere la causa mediata di un'azione, destando o guidando una passione:

5 D. Hume, *Trattato sulla natura umana*, Bompiani, Milano 2001, p. 903.

ma non bisogna pretendere che un giudizio di questo genere, sia vero o sia falso, possa accompagnarsi alla virtù o al vizio⁶.

Hume non si limita a negare la predicabilità di vero/falso all'ambito morale, ma affronta anche la natura di questo ambito, di queste impressioni, ed appare con evidenza che la sua analisi conduce direttamente al principio del piacere come scriminante tra bene e male.

La prossima domanda è: di quale natura sono queste impressioni, e in che modo agiscono su di noi? È qui impossibile non esitare, ma dobbiamo dichiarare che l'impressione che sorge dalla virtù deve essere gradevole, e quella che deriva dal vizio sgradevole. In qualsiasi momento l'esperienza deve convincerci di questo. [...]. Una rappresentazione teatrale o un romanzo bastano a darci esempi di questo piacere, che la virtù ci procura; e del dolore, che nasce dal vizio⁷.

Risulta chiaro che sia l'alternativa buono/cattivo, sia quella bello/brutto dipendono dalle impressioni umane, ossia sono legate alla percezione di piacere o di dolore. Nell'essere umano la percezione è unitaria, non esistono due diverse forme di percezione, come può dimostrare l'empiria, forse possono esistere due diverse forme di impressioni, se elaborate nella mente e quindi non sottoponibili, almeno per ora, a verifica/falsificazione empirica. Dunque, se non si desidera procedere ad una ulteriore duplicazione, priva in questo caso di motivazione, che avrebbe un sapore formale incentrato sul mero linguaggio (dover essere o mi piace) e non su fatti, tra percezioni e conseguenti impressioni morali ed estetiche, si deve concludere che vi è un'unica percezione ed i due ipotetici tipi di impressioni coincidono tra loro e sono un solo ed unico tipo di impressione; ossia la morale altro non è che una forma dell'estetica in quanto fondata, come l'estetica, sul piacere. In questo caso la prova empirica è possibile poiché si tratta di impressioni prodotte da percezioni, sensazioni empiriche, salvo sempre, ovviamente, la duplicazione strutturale del mondo in fisico e metafisico.

Se le percezioni esterne, produttrici di impressioni esterne, provengono dalla presupposta esistenza di un mondo esterno al soggetto percipiente, da dove provengono le sensazioni interne, ammesso che abbiano natura diversa da quelle esterne? La risposta potrebbe risiedere nella capacità della mente di apprendere, ricordare e rielaborare il percepito ed il sentito, in qualunque modo venga percepito e sentito: fisico o metafisico. Certa-

6 D. Hume, *op. cit.*, p. 915.

7 D. Hume, *op. cit.*, p. 931.

mente la tradizione, l'educazione, le convinzioni religiose e scientifiche dovrebbero giuocare un ruolo centrale nella determinazione delle sensazioni interiori e nel giudizio su quelle esteriori. Commozione, attaccamento, repulsione, amore, odio, etc. possono essere conseguenze di precedenti esperienze: il fuoco mi ha scottato e provo una repulsione nell'avvicinarlo. Ma anche preconcetti, superstizioni, credenze si presentano come sensazioni interiori e possono avere un'origine culturale: provo paura alla vista di un gatto nero, perché sono convinto che porti sfortuna; provo gioia per aver trovato un quadrifoglio, perché penso che porti fortuna. Searle affronta il tema immediatamente nel suo significato empirico; le impressioni umane determinano il comportamento, in presenza del libero arbitrio, attraverso le sensazioni di piacere o di dispiacere. Dunque, le sensazioni di piacere o di dispiacere si collocano all'origine dell'intenzionalità, che per sua stessa natura è sempre e solo cosciente; pertanto la domanda da porre diviene la seguente: come funzionano nei particolari gli stati intenzionali? L'Autore, pur reputando che resti un mistero il funzionamento dell'intenzionalità, tuttavia fornisce alcune interessanti riflessioni ed indicazioni in merito.

[...] ogni stato cosciente presenta un certo grado di piacere o dispiacere. Per meglio dire, occupa una certa posizione sulla scala che include le nozioni ordinarie di piacere e dispiacere. Così, per ogni esperienza cosciente che qualcuno abbia, è sensato chiedergli: *È stato piacevole? È stato bello? Sei stato bene, male, ti sei annoiato, ti sei divertito? È stato disgustoso, delizioso o deprimente?* La dimensione piacere/dispiacere si estende pervasivamente a tutti gli stati di coscienza⁸.

Si deve notare che la dimensione piacere/dispiacere ha natura empirica, ossia può essere sottoposta ad un processo di verifica/falsificazione, pertanto passare da un giudizio di valore ad un giudizio estetico comporta anche la reintroduzione della metodologia empirista. Ovviamente non riguardo all'oggettività del giudizio, ma all'impressione prodotta dalla sensazione percepita. Infatti, un giudizio morale, se non si identifica con un giudizio estetico, se non è un giudizio estetico, non può scaturire da una sensazione produttrice di impressioni di piacere/dispiacere, non solo per Kant, ma per sua stessa definizione, in quanto il dover essere, per essere morale, deve essere anche privo di interesse personale. In modo diverso si presenta la doverosità giuridica, che può anche essere sostenuta da un interesse personale, e, proprio per questo motivo, sembra appartenere più

8 J.R. Searle, *La mente*, cit., p. 128.

al mondo dell'estetica che a quello della morale. Ma è bene continuare con Searle, che precisa il concetto di percezione:

*Dovremmo concepire la percezione non come qualcosa che crea la coscienza, ma come qualcosa che modifica un campo di coscienza preesistente*⁹.

Siamo vicini concettualmente alla *res cogitans* di Descartes, ma lontani dalla sua astrattezza; infatti in Searle tutto ruota intorno ad una sensazione rapportata ad una percezione non necessariamente autoreferenziata al soggetto percipiente; in breve, soggetto ed oggetto vengono posti in correlazione, non rigidamente separati. Pare un timido tentativo di riduzione del dualismo soggetto/oggetto. Ma ciò che più conta riguarda direttamente lo stato mentale cosciente, che altro non è che l'espressione delle proprie condizioni di piacere/dispiacere.

L'esser vera sta alla credenza come l'esser appagato sta al desiderio o l'esser realizzata sta all'intenzione. Propongo di descrivere tale fenomeno nel modo seguente: ogni stato intenzionale con direzione di adattamento non nulla possiede *condizioni di soddisfazione*. Possiamo considerare gli stati mentali come rappresentazioni delle proprie condizioni di soddisfazione¹⁰.

Searle è esplicito; la separazione fatti/valori comporta, per i fatti, la possibilità di rispondere a verificabilità empirica, mentre, per i valori morali o estetici, negata questa possibilità, produce la mera soddisfazione o insoddisfazione personale del soggetto agente. La Grande Divisione persiste, ma ridimensionata entro un vocabolario, che meglio la descrive. La separazione tra giudizi di fatto e giudizi di valore non esaurisce la serie delle possibili divisioni. Infatti, subito subentra anche la sottodivisione giudizi di valore e giudizi di estetica, come si è già visto. Tuttavia, mentre la prima divisione regge alla prova empirica come scriminante fra i due tipi di giudizio (solo i giudizi di fatto sono empiricamente verificabili/falsificabili), la seconda suddivisione (giudizi etici/giudizi estetici) non trova altra giustificazione che il tentativo di recuperare, attraverso il giudizio etico, di

9 J.R. Searle, *op. cit.*, p. 141.

10 J.R. Searle, *op. cit.*, p. 154. "Come è possibile che io abbia sete d'acqua?, vale a dire che abbia un desiderio il cui contenuto è bere acqua. [...] la risposta si fornisce mostrando la connessione essenziale tra intenzionalità e condizioni di soddisfazione. Ciò che fa del mio desiderio il desiderio di bere acqua è che sarà soddisfatto se e solo se berrò acqua. Non si tratta di un'osservazione psicologica che predice cosa mi farà sentire bene, ma della definizione del contenuto intenzionale pertinente". *Ibidem*, p. 171.

valore, un metafisico assoluto, trascendente od anche solo razionale. Del resto, risulta chiaro che, rispetto alla sua origine, il giudizio di valore non è altro che un giudizio estetico, poiché scaturisce da condizioni di soddisfazione o, se si preferisce, da sensazioni percepite e produttrici di impressioni (piacere/dispiacere).

Le sensazioni, dunque, producono dei giudizi estetici (impressioni), riassumibili sinteticamente nell'alternativa *mi piace/non mi piace*. Si tratta ora di vedere se questi giudizi estetici, oltre all'origine, possiedono anche i medesimi caratteri dei giudizi di valore. Sia i giudizi estetici che i giudizi di valore esprimono una dimensione meramente mentale, ma mentre i primi dovrebbero essere finalizzati a manifestare un piacere personale, i secondi, invece, dovrebbero svolgere la funzione di governo del comportamento. Ma il giudizio di valore che cosa è? Vi è una sola alternativa possibile: o è un valore *assoluto*, in qualche modo trascendente, che è giunto all'essere umano dal di fuori per *illuminazione*, per *rivelazione*, per quant'altro di immaginabile; oppure è un valore *relativo*, nato nella mente del soggetto agente e caratterizzato dalle sue preferenze. Si tralasci ancora il primo caso, che resta indimostrabile empiricamente e che, comunque, deriva sempre dalla duplicazione del mondo, e si affronti il secondo caso. Esso non si distingue dal giudizio estetico: è soggettivo nel medesimo modo; porta giustificazioni solo apparentemente diverse alla propria adozione; infatti, al di là di giustificazioni autonome od eteronome, funzionali, utilitaristiche, pietistiche, anagrafiche, culturali, etc., la scelta finale altro non è che una preferenza personale, un equilibrio tra le convinzioni e le scelte possibili, che soddisfi il soggetto, lasciandolo emotivamente tranquillo.

Il giudizio di valore è un giudizio estetico formulato in modo diverso, poiché pone l'accento sul comportamento da tenere e non sul piacere nel tenerlo, ma la forma non riesce a mascherare il piacere di fondo, che si colloca all'origine delle scelte etiche; dunque, poco conta la forma funzionale, ciò che importa è, invece, la matrice, la natura comune, unitaria, che li caratterizza. Inoltre la loro sovrapposibilità perfetta è anche confermata dal modo in cui se ne può venire a conoscenza: per sapere quali siano i giudizi estetici e di valore di un soggetto non è possibile fare altro che porre la domanda al soggetto medesimo od osservarne il comportamento, presupponendo (sperando) che il pensiero sia coerente con l'azione. Tuttavia i giudizi estetici presentano un vantaggio empirico su quelli di valore: il giudizio estetico produce un immediato senso di piacere nel soggetto, piacere che è empiricamente verificabile; al contrario, il giudizio di valore aspirerebbe ad essere disinteressato e, quindi, il piacere non dovrebbe essere percepibile nell'imperativo del dovere. Ciò ovviamente nasconde il piacere

originario della scelta etica, ma, soprattutto, lascia intendere l'estraneità alla verifica/falsificazione empirica del giudizio di valore, in quanto assoluto, *a priori*, arbitrario. Anche il giudizio estetico è e resta arbitrario, ma esso riconosce la propria origine empirica nel piacere e, quindi, può essere studiato anche senza duplicare il mondo. Demistificare il giudizio di valore significa svelarne l'egoismo e la volontà di potenza, che nasconde.

Il *pathos* dell'aristocrazia e della distanza [...] il duraturo e dominante sentimento totale e basilare di una specie superiore e dominante nei confronti di una specie inferiore, di un *sotto*, questa è l'origine dell'opposizione tra *buono* e *cattivo*. (Il diritto signorile di imporre nomi, risale così indietro nel tempo, che si sarebbe autorizzati a ritenere l'origine della lingua stessa come espressione di potenza di chi era al potere: essi dicono questo è questo e questo e con un suono impongono il loro sigillo a cose e avvenimenti e, così facendo, se ne impossessano)¹¹.

Il giudizio di valore ha una lunga storia dietro le spalle di violenza, di persecuzioni, di soprusi, di processi, di torture, di eresie, di condanne capitali proprio per questa sua tendenza a porsi fuori dall'immediato giudizio umano individuale, per questa sua costante aspirazione all'assoluto, anche quando si manifesta palesemente come relativo, come appunto avviene nell'ambito del diritto. Infatti, quando il giudizio di valore prende veramente atto della propria relatività, si apre il capitolo del nichilismo e del nichilismo giuridico. Il giudizio estetico, invece, non sembra manifestare questa tendenza: esso è relativo e tale resta, almeno nella attuale cultura occidentale, eppure i due giudizi sono un medesimo giudizio, che, più correttamente dovrebbe essere definito solo giudizio estetico¹².

Per continuare ora la marcia verso il diritto estetico si devono svolgere alcune considerazioni intorno al diritto. Non si tratta certo di aspirare ad una compiuta definizione di diritto, che ha affaticato vanamente generazioni di giuristi, quanto piuttosto di estrarne alcuni caratteri, che possono evidenziarne la natura. Kelsen individua chiaramente due aspetti diversi, ma fondamentali, del diritto: la *validità* e l'*efficacia*.

11 F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, Newton Compton Editori, Roma 1988, p. 49.

12 “[...] quello che vale per i giudizi di valore sensoriali e estetici vale anche per quelli morali, di cui fanno parte quelli politici e sociali”. Th. Geiger, *Saggi sulla società industriale*, cit., pp. 452-453.

La possibile indipendenza della validità della singola norma giuridica dalla sua efficacia indica nuovamente la necessità di distinguere con chiarezza fra i due concetti¹³.

La validità attiene alla vincolatività giuridica della norma, l'efficacia, invece, alla sua capacità di manifestarsi nella realtà operativa umana. La validità appartiene al mondo delle convinzioni, mentre l'efficacia a quello dell'empiria. Efficace è una norma che viene applicata da coloro cui è diretta, rivolta; valida è una norma che viene considerata appartenente all'ordinamento giuridico vigente, ossia in essere in un certo luogo e tempo (si tratta sempre di convinzioni personali). In entrambe i caratteri la realtà, tuttavia, non può essere tralasciata: è evidente per l'efficacia, ma è altrettanto evidente anche per la validità dell'ordinamento giuridico, che o si impone o non si impone come efficace.

Come è impossibile nella determinazione della validità di astrarre dalla realtà, così è anche impossibile di identificare la validità con la realtà. [...]. Nel senso della teoria qui sviluppata il diritto è un determinato ordinamento (od organizzazione) della forza¹⁴.

Il diritto, dunque, si presenta sia come valore (validità), sia come forza (efficacia), ma anche la validità a livello di ordinamento giuridico, ossia di cambio di regime politico o sociale, si riduce ad efficacia, in breve, a forza. Certo, la validità cerca di pilotare l'attenzione verso il giudizio di valore, verso il dover essere, verso la vincolatività, verso la doverosità, ma il depistaggio non è sufficiente a far scomparire la forza, la violenza (sanzione), come principale carattere identificativo del diritto.

È al vincitore che appartiene il vinto, con la sua donna e i suoi figli, i suoi beni e il suo sangue. La violenza è il primo fondamento del *diritto*, e non c'è diritto che nel suo fondamento, non sia tracotanza, usurpazione, prepotenza¹⁵.

La forza del diritto è, dunque, mera forza brutta, mera violenza, alla quale è difficile resistere, senza subire gravi danni materiali. Il mito dell'obbligo giuridico, della doverosità, prima, morale e, poi, anche giuridica, non descrive fedelmente il fenomeno diritto, ma lo cela dietro un immateriale velo di spontanea subordinazione, di impegno interiore, che poco o nulla esprime del reale. Nel dover essere la fantasia imperversa libera da qualsiasi

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

14 H. Kelsen, *op. cit.*, pp. 101-102.

15 F. Nietzsche, *Verità e Menzogna*, Newton Compton Editori, Roma 1988, p. 103

si vincolo empirico verso poli opposti di intensità, che vanno da una razionalità morale dubbiosa, moderata e tollerante ad un integralismo fanatico ed intollerante, e di qualità, di contenuto variegato e molteplice.

Sia i giuristi che i filosofi sono perfettamente consapevoli del fatto che la forza vincolante del diritto non è un elemento del mondo spazio-temporale che li circonda, del mondo empirico. L'ovvia conclusione a cui dovrebbe portare tale constatazione è che la forza vincolante esiste soltanto nell'immaginazione degli uomini. Ma la convinzione della sua esistenza reale è talmente radicata che una simile idea non è stata quasi mai formulata. Al contrario la nozione di forza vincolante intesa nel senso tradizionale ha continuato, e continua tuttora, a costituire una delle assunzioni fondamentali di tutte le teorie giuridiche correnti¹⁶.

Il diritto è l'organizzazione della forza operata dal gruppo sociale dominante, sia esso politico, economico, etnico, religioso od anche solo maggioritario; neppure la democrazia, infatti, è estranea a questo contenuto del diritto. Pertanto, la burocrazia, come organizzatrice di questa forza, svolge un ruolo dominante nel diritto, anzi, il diritto come procedura, come applicazione procedurale e processuale è burocrazia, tecnica burocratica con tutti i problemi disumanizzanti, che sono già stati evidenziati nel rovesciamento della tecnica da mezzo a fine. Anche il diritto rischia e talvolta subisce tale rovesciamento. Basti pensare al detto latino: *Fiat ius et pereat mundus*. Il diritto, secondo questo broccardo, deve trionfare in quanto tale, costi quello che costi; si presenta come un imperativo categorico di kantiana memoria, che ha perso la sua funzione di trattamento dei conflitti sociali¹⁷ e si è trasformato in un valore assoluto, metafisico, da mezzo è diventato fine. Non si tratta, dunque, di descrivere il diritto quale si vorrebbe che fosse, ma di attenersi rigorosamente al diritto quale esso effettivamente è nella realtà umana. In questa direzione il diritto si manifesta come l'espressione di una preferenza individuale, che, sommata ad altre preferenze individuali omogenee, riesce a raggiungere un punto critico di forza, a produrre una forza dominante, sulla base della quale si impone nel contesto sociale e si organizza secondo il modello burocratico. Questa scelta personale, spesso detta ideologica, altro non è che una preferenza estetica del soggetto, che risponde alla domanda: *mi piace o non mi piace?* L'organizzazione, che ne deriva, dunque, in nulla si discosta dagli stili e dai canoni estetici, che hanno accompagnato l'essere umano lungo

16 K. Olivecrona, *Il diritto come fatto*, Giuffrè, Milano 1967, pp. 9-10.

17 Cfr. V. Ferrari, *Funzioni del diritto*, Editori Laterza, Roma-Bari 1987.

la storia nelle sue avventure culinarie, musicali, letterarie, architettoniche, pittoriche, scultoree, etc.. Non casualmente, infatti, non solo il nichilismo giuridico ha fatto la sua comparsa all'orizzonte delle nostre società contemporanee, ma anche i modelli, le regole, i canoni, gli ordini estetici, con la modernità, sono precipitosamente tramontati.

Il nichilismo si converte, *a parte subjecti*, in *solipsismo giuridico*. Il diritto è scelto da me; accettando l'inizio, anche accetto le procedure, con cui si svolge l'intero ordine di norme. Scegliendo l'inizio di un regime democratico accetto il criterio della *maior pars*, e procurerò di scendere nel conflitto e di inserirmi in una od altra delle forze in campo¹⁸.

Il solipsismo è l'essenza stessa del nichilismo; la piena consapevolezza dell'autonomia individuale umana¹⁹; il riconoscimento dell'irriducibilità del soggettivismo ad oggettività; la constatazione che l'individuo è il referente ultimo ed indiscutibile di qualsiasi scelta. L'individuo osserva se stesso e, senza la duplicazione del mondo, resta solo con se stesso, con le proprie speranze, con le proprie opinioni, con il proprio senso estetico, ma anche con le proprie angosce e con un profondo senso di impotenza, che certo non riesce ad essere compensata dalla volontà di potenza insita nel nichilismo.

Non deve stupire che il nichilismo ed ancor più il nihilismo dei valori terrorizzi i gruppi sociali dominanti. Sono, infatti, essi che governano più facilmente, velando la forza ed il potere con lo strumento del dover essere etico, morale e giuridico, che riescono a meglio celare i propri interessi e le proprie preferenze estetiche sotto una parvenza di universalità, di bene comune, di giustizia oggettiva.

[...] la teoria del nihilismo dei valori è altrettanto pericolosa quanto alcuni secoli orsono lo è stata la nuova immagine astronomica del mondo, e cento anni fa la teoria genetica e a suo tempo ogni rivoluzionamento delle rappresentazioni abituali. A lungo andare tale pericolosa verità non potrà rimanere celata; gradualmente si imporrà, e sarà pericolosa soltanto nella misura in cui durante un periodo di transizione provocherà disorientamenti passeggeri. Con il graduale adattamento degli atteggiamenti pratici di vita alla nuova visione teorica il pericolo verrà superato. Per ciò che concerne in particolare l'incombente pericolo del nihilismo dei valori, di una disgregazione morale, io non riesco a vederlo. Nessun nihilismo dei valori potrà far sì che il nostro standard

18 N. Irti, *Nichilismo giuridico*, cit., p. 139.

19 Cfr. V. Frosini, *L'ipotesi robinsoniana e l'individuo come ordinamento giuridico*, in *Sociologia del Diritto*, 2001/3, pp. 5-15.

morale sia più disgregato di quanto già non lo sia a causa dello scisma delle rappresentazioni morali²⁰.

La Grande Divisione di Hume si trasforma, come si è visto precedentemente, facendo cadere il termine *giudizi di valore* e sostituendolo con il termine *giudizi di estetica*. Ciò produce un certo vantaggio nel campo della tolleranza, poiché è a tutti noto e da quasi tutti accettato che i gusti sono personali e non discutibili (*de gustibus non est disputandum*), pertanto non ha senso affaticarsi a convincere gli altri della maggiore bontà dei propri gusti, della bontà dell'arrosto piuttosto che dello stufato o del bollito, della bellezza dello stile architettonico romanico piuttosto di quello gotico o barocco. Il soggettivismo appare in tutta la sua sfrontatezza e taglia la strada a qualsiasi tentativo di oggettivizzazione. Ma ciò vale tanto per il prossimo, quanto per il soggetto medesimo e questo fatto (si tratta di un fatto l'origine personale dei giudizi) mina alla radice ogni presuntuosa pretesa di verità assoluta. Solo l'ottusità cerebrale potrà consentire convinzioni personali certe ed intolleranti delle, altrettanto possibili quanto le nostre, scelte e ragioni estetiche altrui. Il nichilismo ha in parte contribuito a costruire questa strada ed in altra parte ne è la conseguenza. Il nihilismo, poi, ne è lo sviluppo logico più radicale, ma anche più concreto e coerente. L'inesistenza fattuale, oggettiva dei valori non poteva più trovare pudica copertura nell'ipotetica equivalenza di qualsiasi valore. Il soggettivismo non produce tante oggettività diverse, non produce alcuna oggettività. Il soggettivismo, se rende il soggetto consapevole dei propri limiti, dovrebbe guidarlo anche verso una revisione critica delle proprie convinzioni, prima che verso la censura delle convinzioni altrui. Il nihilismo non è né caos, né arbitrio capriccioso, ma semplice consapevolezza dei propri limiti conoscitivi e questi limiti, nella loro varietà, forniscono il panorama del multicolore teatro umano.

La pazzia è una forma particolare dello spirito e aderisce a tutte le dottrine e le filosofie, ma ancor più alla vita di ogni giorno, poiché la vita stessa è colma di follia ed è sostanzialmente irragionevole. L'uomo aspira alla ragione solo per potersi creare delle regole per lui stesso. La vita in sé non ha regole. Questo è il suo segreto, questa è la sua legge sconosciuta. Quello che tu chiami conoscenza è un tentativo di imporre alla vita qualcosa che risulti comprensibile²¹.

20 Th. Geiger, *Saggi sulla società industriale*, cit., p. 559.

21 C.G. Jung, *Il libro rosso. Liber novus*, Bollati Boringhieri, Torino 2013, pp. 227-228.

La partita intorno al nihilismo la si può giocare solo se si considera fuorviante la duplicazione metafisica del mondo; è, infatti, solo nell'ipotesi metafisica che i valori non sono giudizi, ma fatti di una oggettività assoluta, tanto assoluta da essere trascendente. Il dualismo cartesiano, razionale (*res cogitans/res extensa*), potrebbe anche sussistere, giacché nulla impedisce in via teorica che le scelte estetiche siano frutto di autonoma elaborazione mentale. Intorno al tema del determinismo o dell'indeterminismo, poi, la caduta della categoria del dover essere e della sua sostituzione con il giudizio estetico, non muta la prospettiva, che resta come scelta necessaria nel primo caso e libera nel secondo. Evidentemente si avranno due diversi giudizi estetici: l'uno condizionato dal sistema e l'altro espressione della scelta, della preferenza del soggetto singolo. Resta sempre aperto il problema se il soggetto può essere completamente libero da condizionamenti di qualsiasi tipo, a cominciare da quelli culturali, ma questi condizionamenti potrebbero anche essere intesi proprio come i limiti personali, individuali della conoscenza. Deve risultare ben chiaro che né le ipotesi trascendenti, né quelle immanenti e neppure il determinismo e l'indeterminismo possono essere sostenuti da verifica/falsificazione empirica; al massimo è possibile affermare che ciò che si verifica empiricamente è empiricamente verificabile: una tautologia, come è evidente.

Il nichilismo, tuttavia, viene visto da Nietzsche, e non solo da lui, come un mostro incumbente, come una sciagura del nostro mondo occidentale, ma una tale visione negativa appare eccessiva a chi scrive:

Pensiamo questo pensiero nella sua forma più terribile: l'esistenza, così com'è, senza senso e scopo, ma che ritorna ineluttabilmente senza finire nel nulla: *l'eterno ritorno*.

È questa la forma estrema del nichilismo: il nulla (il *non senso*) eterno!²².

È bene ripeterlo; il nichilista ed il nihilista dovrebbero mettere in discussione le proprie scelte, non le altrui, che rispondono ad un soggettivismo esterno ed estraneo al nostro e, quindi, si presentano insindacabili, in quanto autonome. L'educazione in questo ambito è destinata a trasformarsi in autoeducazione, in autocontrollo, in autolimitazione, non certo in arbitrio verso il prossimo, sul quale non si potrebbe vantare alcun titolo, come il prossimo non può vantare alcun titolo verso il soggetto agente.

Risulta evidente che etica, morale, diritto, sinteticamente, dover essere, in questa cornice risultano privi di senso, ma ciò non significa, che la vita

22 F. Nietzsche, *Il nichilismo europeo*, Adelphi, Milano 2006, pp. 13-14.

umana sia priva di senso. Significa soltanto che il senso non è dato, non può essere dato, da valori né morali, né giuridici, ma solo dal soggetto stesso, ammesso che abbia senso interrogarsi intorno al senso di un essere, di un esistere che si presenta come dato ineluttabile, ineludibile, come un dato primo, come una *singularità*, si potrebbe dire con espressione propria della fisica teorica.

Un diritto estetico è solo espressione di una maggiore consapevolezza intorno alla realtà, non certo di un imbarbarimento dei costumi. Se, infatti, il diritto estetico è mero frutto di una descrizione, come pare che sia, e non di una scelta valoriale, allora già esiste nei fatti, come sostiene chi scrive, e nulla muta nell'averlo smascherato, se non una maggiore chiarezza sulla natura e i limiti del diritto. Il diritto estetico è un diritto positivo, che non si nasconde dietro né la trascendenza universalistica dello Stato, né la doverosità metafisica della norma, ma prende atto della propria origine arbitraria umana.

Del resto è interessante riflettere intorno al fatto che già in epoca romana si discuteva sull'identificazione di *ius* come *ars*.

L'idea di associare alle *artes* la conoscenza del *ius* appare infatti, sia pure di fuggita e in modo concettualmente marginale, in due testi di Tacito e di Gellio, entrambi, curiosamente, riferiti a Labeone [...]. La connessione fra *ius* e *ars* era stata infatti, tempo prima, una bandiera [...] degli studi giuridici di Cicerone. Quando Celso scriveva non poteva pensare che a lui²³.

Naturalmente, all'epoca, il termine *ars* non corrispondeva all'attuale significato di *opera artistica*, tuttavia, nella interpretazione di Marco Tullio Cicerone (106 a. C.-43 a. C.) esso descriveva l'elaborazione di un metodo, di una teoria tecnico-logica universale, di una dottrina razionale. Tale dottrina, frutto dell'interpretazione giuridica, spostava sulla ragione umana il contenuto normativo e, quindi, consapevolmente o inconsapevolmente il diritto, pur sembrando trasformarsi in una forma di conoscenza e non di volontà, in realtà diveniva una elaborazione dei giuristi, una scelta relativa, arbitraria, soggettiva, come tutte le scelte umane.

Nota infatti senza esitazioni Guido Alpa:

Un po' di sano realismo consente di dissacrare i dogmi dell'interpretazione, o, meglio, di strappare il velo dell'omertà su dogmi interpretativi. Questi dog-

23 A. Schiavone, *Ius. L'invenzione del diritto in Occidente*, Einaudi, Torino 2005, p. 385.

mi tacitando le coscienze, restituiscono tranquillità al giudice, danno conforto al *dottore*.

Tutti questi schemi o espedienti possono essere considerati per l'appunto schemi o espedienti da parte di altri interpreti, e quindi la linea del lecito e dell'arbitrio tende a spostarsi o a non riconoscersi. Nella più parte di casi essa coinciderà con la linea che la maggioranza degli interpreti dirà essere collocata nella posizione *corretta*²⁴.

Il soggettivismo, di cui l'interpretazione è un aspetto, esprime nel diritto estetico tutta la propria potenzialità delegittimante di Stati, ordinamenti giuridici e norme giuridiche non condivise, ma semplicemente subite.

Poiché l'origine dell'autorità, la fondazione o il fondamento, la posizione della legge possono per definizione appoggiarsi alla fine solo su loro stessi, sono anch'essi una violenza senza fondamento. Il che non vuol dire che siano ingiusti in sé, nel senso di *illegali* o *illegittimi*. Non sono né legali né illegali nel loro momento fondatore. Eccedono l'opposizione del fondato e del non fondato, come di ogni fondazionalismo o di ogni antifondazionalismo. Anche se il successo di performativi fondatori di un diritto (ad esempio, ed è più di un esempio, di uno Stato come garante di diritto) suppongono delle condizioni e delle convenzioni preliminari (ad esempio, nello spazio nazionale o internazionale), lo stesso limite *mistico* risorgerà all'origine supposta delle suddette condizioni, regole o convenzioni – e della loro interpretazione dominante. [...] il diritto è essenzialmente *decostruibile* [...] perché il suo ultimo fondamento per definizione non è fondato²⁵.

Ancora una volta per discutere del *fondamento* si deve uscire sia dal soggettivismo, sia, conseguentemente, anche dall'empiria, per entrare in una qualche forma di duplicazione mistica del mondo. L'alternativa, sempre possibile resta il nichilismo/nihilismo, ma anche del nichilismo/nihilismo si può avere una versione metafisica ed una non metafisica legate alla sorte dell'Essere e dell'Ente: inesistente, il primo, (metafisica come affermazione infondata); in dissoluzione, il secondo, (come espressione empiricamente verificabile/falsificabile). Se l'Essere è inesistente la metafisica diviene priva di fondamento, mentre l'Ente, dissolvendosi nel non essere, appartiene al mondo dell'empiria. Tuttavia la dimensione metafisica può anche sopravvivere, monoteisticamente, con un Essere molteplice,

24 G. Alpa, *Interpretare il diritto: dal realismo alle regole deontologiche*, in J. Derrida, G. Vattimo (a cura di), *Diritto, Giustizia e Interpretazione*, Laterza, Roma-Bari 1998, p. 210.

25 J. Derrida, *Diritto alla giustizia*, in J. Derrida, G. Vattimo (a cura di), *op. cit.*, pp. 16-17.

ad esempio, nel Cristianesimo, con una Divinità una e trina e, nella Gnosi, con il progressivo alienarsi, decadere del divino nella materia, (in alternativa politeista: con una molteplicità di Esseri equivalenti) oppure con un Ente cristallizzato, che si manifesta immutabile. Ma anche la negazione, il Nulla, se dotato di esistenza, di presenza e non di assenza, vincola alla metafisica.

Si sarà già capito che il nichilismo rimane impigliato nella metafisica fino a che, anche solo implicitamente, si pensa come la *scoperta* che là dove credevamo *ci fosse* essere, *c'è, in realtà*, il nulla. Così, dove credevamo ci fossero principi della legge *c'è* solo l'arbitrio del legislatore o dell'interprete, la decisione infondata, e per questo essenzialmente violenta, che deve essere resa accettabile dalla finzione delle affabulazioni, o da una accettazione motivata misticamente (nella versione *kierkegaardiana* del nichilismo). Una definizione non metafisica del nichilismo si può invece formulare richiamandosi all'espressione con cui Heidegger caratterizza la storia del nichilismo nietzschiano: nichilismo è la vicenda nella quale dell'essere come tale non ne è (più) nulla. Nichilismo, se non deve (e non può) intendersi come la scoperta che al posto dell'essere *c'è* il nulla, non può che pensarsi come la storia (senza fine – senza conclusione in uno stato in cui al posto dell'essere *c'è* il nulla) in cui l'essere, asintoticamente, si consuma, si dissolve, si indebolisce²⁶.

Il Nulla è entità metafisica al pari dell'Essere, tuttavia, paradossalmente, tale negazione dell'Essere, del Principio può trasformarsi, capovolgendosi, in affermazione a livello di teologia negativa. Scrive, infatti, Andrea Emo (1901-1983):

Il principio. Dobbiamo cominciare con un principio. Ma, nessun principio è definibile od oggettivabile. Dobbiamo dunque cominciare con la rinuncia ad un principio, il che equivale ad una negazione del principio. Ed è appunto questa negazione che è il principio. Il cogito. Come passare da questa negazione alla presenza. Dobbiamo contemplare l'origine della negazione.

L'assolutezza della presenza consiste in questo: che essa non è presenza in quanto presenza di qualcosa, ma è presenza per sé, in quanto cioè nega ogni cosa. Nega ogni cosa che non sia la presenza stessa. Il suo essere pura presenza è un essere presenza di... che è un essere presenza di nulla, quindi è un negarsi, appunto perché è un ridurre a presenza²⁷.

26 G. Vattimo, *Fare giustizia del diritto*, in J. Derrida, G. Vattimo (a cura di), *op. cit.*, p. 286.

27 A. Emo, *Il Dio negativo. Scritti teoretici 1925-1981*, cit., pp. 18-19.

La negazione diviene, metafisicamente, affermazione proprio per la sua alienazione da qualsiasi affermazione. Ma questa affermazione negativa della metafisica si distingue dall'affermazione positiva dell'empiria, poiché mentre quest'ultima è oggettivata, individualizzata, è parte di un tutto, la prima, invece, è puro soggetto, privo di specificazioni e qualità empiriche, proprio perché le trascende come puro Essere. In questa logica negativa conoscenza e volontà, pur coincidendo, si connotano come non conoscenza e non volontà. Ovviamente, l'ipotesi si capovolge nella metafisica positiva, nella quale conoscenza e volontà si presentano come assolute, e scompare nell'empiria, ove la negazione è metamorfosi, ove il nulla è essere altro. Tuttavia anche nella metafisica negativa il nulla sembra sciogliersi nell'altro, tanto altro da essere al di là della fisica e della metafisica, ossia del pensiero umano, ma questo altro è a sua volta nulla, almeno per la dimensione conoscitiva umana, che non riesce a comprendere un altro non umano e fatica ad immaginare una nullità, una assenza assoluta.

Tornando ora in modo più stretto al tema del diritto, è possibile riassumere quanto detto nel seguente modo: se conoscere e volere coincidono a livello metafisico, nella realtà fisica possono sia coincidere (Spinoza), sia non coincidere (volontà di potenza) e lasciare spazio a scelte soggettive. Il diritto, inteso come estetica, consente di non rinunciare al diritto, pur relativizzandolo, e di affidare al singolo soggetto l'adesione o meno al diritto dominante, che in questo modo non rappresenta più una obbligatorietà, ma l'alternativa tra una vita omologata, ma sicura (forse), ed una vita originale, deviante, ma pericolosa. La norma estetica può essere obbedita o disattesa. Il disattenderla, senza possedere una potenza, una forza sufficiente a piegarla alla propria volontà, significa soccombere alla forza dominante. Disattendere il diritto diviene una scelta come tante altre, della quale si possono subire le conseguenze, generalmente sgradevoli. Il determinismo o la volontà di potenza governano comunque il sistema umano, ma almeno non sopravvive l'inganno di un mitologico dover essere, frutto dell'ulteriore sdoppiamento nel soggetto che agisce e nel soggetto che guida l'azione. Nichilismo/nihilismo, in sintesi, sono la demistificazione del mondo ed il diritto estetico è ciò che resta del diritto dopo questa demistificazione, che, tuttavia, è solo empirica e, quindi, non può fornire certezze assolute. Ma l'incertezza, il dubbio sembrano proprio essere il sigillo della condizione umana. Infatti, la duplicazione del mondo, dei piani della conoscenza e della volontà si presenta come una possibile via di fuga dall'incertezza, dalla solitudine angosciante dell'individuo; ma, al contempo, è anche la misura fisiologica del biologico, della stirpe animale ed umana. La duplicazione, dunque, si manifesta sia come una contromisura psicologica ed artificiale

alla condizione umana di assenza di senso esistenziale, sia come naturale moltiplicarsi e perpetuarsi della vita. La singola cellula aliena parte di se stessa, scindendosi in due cellule. Dalla madre fuoriesce per espulsione viscerale la prole. Le scissioni, il sacrificio di parte del proprio corpo per generare il corpo dell'altro è un processo traumatico di riproduzione, che tendenzialmente volge verso l'infinito, salvo eventi esterni ed imprevisi, che ne interrompono lo sviluppo. Dall'uno scaturisce per rottura un secondo uno, il due, ed, una volta iniziata la pluralità, automaticamente, sopraggiungono gli altri numeri (3, 4, 5, 6, ..., infinito). Anche l'infinito, come idea, è richiamato da questo processo moltiplicativo, ma, come in matematica, è una duplicazione (finito/infinito) espressione di un *processo al limite*, che mai si compie, che, per sua stessa natura, non può compiersi, giungere al termine, altrimenti cadrebbe la duplicazione stessa e resterebbe solo il finito.

La vita propone la tentazione dell'infinito, ma, subito, infligge la delusione. Ogni duplicazione si presenta come speranza e si accomiata come sconforto. Resta solo un soggetto, della cui identità tutto o quasi si ignora (dell'oggetto, poi, non vi è neppure certezza della sua stessa esistenza), con il proprio sentire incomunicabile se non attraverso l'atto comportamentale. Un sentire percorso da limiti organici, stimoli, motivazioni, giustificazioni, condizionamenti, influssi misteriosi, comandi metafisici, etc., ma pur sempre riducibile ad una semplice alternativa: mi piace/non mi piace. Nella solitudine dell'essere è questa l'unica certezza; una certezza dal contenuto vario e variabile, come vari e variabili sembrano essere i singoli soggetti; una certezza che può essere definita *estetica*.



POSTFAZIONI



AGOSTINO CARRINO
CONSIDERAZIONI SCETTICHE
SU UN NICHILISMO POSTMODERNO

I

Il libro di Morris Ghezzi si presta a letture plurime e chi scrive non intende giustificarne una rispetto ad altre, tutte possibili, ma limitarsi a qualche considerazione 'a margine', come suole dirsi. L'impostazione dell'Autore vuole esprimere, del resto, una sensibilità specifica e particolare sul tema delle norme in generale e morali in particolare, sicché il lettore deve apprestarsi ad un duplice lavoro, di comprensione, da un lato, e di confronto, dall'altro: confronto, innanzi tutto, con la propria sensibilità e il proprio modo di concepire il mondo.

Comincio con la questione del 'peccato originale', che costituisce il 'prologo in cielo' del libro. Tutte le civiltà conoscono un'età dell'oro, ma perché partire dalla Bibbia e non, invece, da Esiodo o, meglio, da Omero? Perché, si risponderà, la questione della metafisica è oramai legata, nel nostro immaginario, con la tradizione biblica, quindi giudaico-cristiana. Le questioni del bene e del male si riconnettono immediatamente, nel nostro fantastico ed anche nel nostro intelletto, con Adamo ed Eva, l'albero della conoscenza, l'albero della vita, il divieto, la colpa, il senso del peccato, anche se, probabilmente, l'infrazione di Adamo ed Eva nulla aveva a che fare con la metafisica e la gnoseologia, ma, molto più probabilmente, con questioni di ben altra natura¹.

Ritengo che questo sia il limite che la nostra civiltà pure post-illuministica ancora non è riuscita a superare, nonostante Montaigne, Voltaire, Hume, lo scetticismo di cui pure il libro di Ghezzi è pervaso, sia pure tradotto in 'nichilismo', anzi 'nihilismo'. Il nostro immaginario 'religioso' è permeato dal dio ebraico, mentre gli dèi pagani, «falsi e bugiardi», sono buoni al massimo quali soggetti mitologici di quadri classici. Ritengo invece che il ritorno degli dèi pagani, nel Rinascimento europeo², avesse un senso

1 Cfr. A. Gerbi, *Il peccato di Adamo ed Eva*, Adelphi, Milano 2011.

2 Cfr. J. Seznec, *La sopravvivenza degli antichi dei*, Boringhieri, Torino 1981.

profondo che ancora merita di essere riscoperto quale tentativo di recupero di una tradizione tipicamente europea, rispetto alla quale il cristianesimo ha rappresentato una violenza, del resto politicamente motivata.

Da questo punto di vista il discrimine vero, nella nostra cultura europea, resta Nietzsche, filosofo ancora per molti aspetti sconosciuto. Ma è Nietzsche che ha veramente e per primo compreso l'inganno del cristianesimo, una religione adottata per ragioni molto mondane ed innalzata poi a dogma dell'Europa, romana prima, cristiana e 'occidentale' poi. Parlo di inganno non perché essa fosse una religione di schiavi, come pure intende la vulgata, ma perché era una religione che necessariamente produceva schiavi, sia del 'signore' sovramondano sia dei sovrani di questa terra.

La filosofia moderna e contemporanea è un tentativo obliquo, spesso non del tutto consapevole, di liberarsi dal dogma cristiano, un tentativo solo in parte riuscito e forse nemmeno nel suo significato migliore. Noi 'non possiamo non dirci cristiani', ma è questa la gabbia morale e intellettuale che ci tiene prigionieri: non riusciamo ad immaginare una 'metafisica' che non sia impregnata di cristianesimo, di giudeo-cristianesimo, cosa ben diversa dal giudaismo autentico, sia esso quello originario (poco conosciuto) o quello talmudico della Diaspora. Dovremmo dirci 'pagani', ma è evidente che già solo il termine fa sorridere. Qualche filosofo (Augé, Natoli) ci ha provato, ma con risultati scarsi. E il rischio di scardinare la morale sembra troppo grande, vista l'identificazione della 'morale' *tout-court* con quella cristiana.

E invece la situazione è esattamente opposta: non è la scarsità di morale che ci fa star male, ma l'eccesso di morale. Liberarsi dalla moralizzazione del mondo sarebbe il primo imperativo di una mente filosofica tesa alla conoscenza. Si pensi al diritto, non più 'positivo', ma appunto 'moralizzato' dai principi delle tavole dei diritti (dell'uomo). Si è creduto di potersi liberare così dalle catene della 'volontà' arbitraria del sovrano per ricadere poi in una servitù opposta ma anche peggiore, quella della incertezza e della 'correttezza' a tutti i costi, che equivale ad una omologazione assoluta dei comportamenti e degli stili di vita.

Si dirà: ma allora è possibile la conoscenza? Ghezzi lo mette in dubbio e fa bene, ma con un limite, che consiste nella non teorizzazione del proprio scetticismo. Essere scettici non crea disperati, ma libera dalla disperazione, o almeno potrebbe aiutare. Tra la scilla e cariddi dell'eros e della morte, i due scogli tra i quali si dibatte Ghezzi, è possibile invece una consapevolezza scettica e distante della contemplazione che prende atto della contraddizione di dire l'impossibilità di dire, secondo il noto paradosso del Lord Chandos di Hofmannsthal. Il nesso tra vita e forme è un nesso tanto

necessario quanto impotente, perché la vita ha bisogno e anzi rinvia alla 'sue' forme³, ma queste, al tempo stesso, non riescono mai a 'mettere in forma', cioè 'categorizzare', la vita, la quale è per sua natura ribelle ad ogni discorso di natura epistemologica.

Tuttavia, l'impostazione di Ghezzi, tutta costruita sulla radice giudaica della civiltà occidentale, si destina, per così dire, verso un porto per sua natura metafisico nonostante le dichiarazioni contrarie dell'autore (qua e là fa tuttavia anche in lui capolino questo dubbio). Perché il difetto dell'argomentazione di Ghezzi, se di difetto si può parlare, sta nel presupporre, sia pure senza tematizzarlo, il distacco tra mondo e sovramondo, che diventa il rapporto dualità/unità che solo con una dialettica apparente viene poi padroneggiato. La scissione tra umano e divino è tipica della tradizione religiosa del Vicino Oriente, in particolare (ma non solo) del Giudaismo (o di un certo Giudaismo), ma la tradizione propriamente greco-romana, nella sua fase classica, non conosce questa separazione, questo distacco, questa 'coscienza infelice', per dirla con Hegel.

La bella eticità greca è certamente un sogno lontano, come sappiamo da Hölderlin, ma non si capisce perché la coscienza infelice debba sempre prendere il sopravvento anche sui discorsi di natura filosofica o scientifica. Ghezzi, infatti, dà per scontato che la separazione tra l'uomo e dio è originaria, mentre è proprio questo che andrebbe dimostrato, come andrebbe dimostrata la verità del monoteismo, di un dio che sta al di là e oltre il mondo – da lui 'creato' – e lo regge (la Provvidenza) solo dall'alto e dall'esterno. I poemi omerici raccontano invece di una simbiosi tra umano e divino, di miti sugli eroi, gli dèi e i semidei che oggi troppo facilmente vengono considerati come pure e semplici storielle, mentre erano invece espressione di una specifica cosmologia che noi abbiamo, nei secoli, sotto l'influsso dei dogmi cristiani, semplicemente dimenticato.

Non che questa cosmologia fosse in grado di produrre felicità. Le tragedie greche sono anzi espressione di una concezione per l'appunto tragica della vita, fatta di eventi spesso dolorosi. Ma c'è una differenza che andrebbe sottolineata: l'uomo greco si interrogava sulle cause profonde delle cose per arrivare sempre alle cose stesse, mentre da tempo noi ci interroghiamo sulle cause delle cose per mettere in causa le cose. In altri termini: all'originario prevalere dell'essere sul dovere si è sostituito un prevalere del dover (essere) sull'essere. Di qui un mero interrogarsi senza domande e senza risposte, ovvero un puro rifiuto dell'esistente ridotto a oggetto di im-

3 Cfr. E. Lask, *La logica della filosofia e la dottrina delle categorie*, Quodlibet, Macerata 2016.

mediato quanto scarso e difficile godimento in attesa di un futuro migliore. Di qui anche la perdita della verità insita nel bello, ridotto a strumento di piacere: è bello ciò che serve alla soddisfazione dei miei desideri immediati. Non a caso viviamo nell'epoca dei diritti, che altro non sono che desideri egoistici formulati in travestimenti giuridici.

Si perde così il senso della bellezza della vita. Già il cristianesimo ci ha insegnato che la vita è solo un passaggio verso la 'vita eterna' e che bisogna soffrire in questo mondo per 'godere' nell'altro. Le ideologie del *Sollen* e del godimento posticipato frutto della cosiddetta secolarizzazione accentuano questa idea e fanno dell'essere solo il teatro di una lotta per la distruzione, il superamento, l'annientamento di ciò che è in nome del futuro (l'ideologia del 'progresso'). La crisi del presente è anche, per molti aspetti, il frutto della scoperta della impotenza dello 'spirito rivoluzionario', della sua incapacità a produrre società veramente nuove e veramente giuste rispetto a ciò che è già dato (qui aiuta sempre il pensiero 'controrivoluzionario', a partire da Joseph de Maistre, ma anche di Hume⁴).

La tradizione giudaico-cristiana e poi secolarizzata (non a caso Schmitt parlava dei concetti politici come concetti teologici secolarizzati, anche se la verità più profonda è che i concetti teologici erano essi stessi concetti politici teologizzati) e fondata sull'idea di progresso separa l'essere e il divenire, l'eterno e il transeunte. Da un lato vi sono vittime della storia, dall'altro il fulgore di una vita oltremondana al cospetto di 'dio' dopo qualche 'apocalisse'. La concezione classica scorge invece l'eterno nel transeunte e il transeunte nell'eterno. Suscita dubbi l'interpretazione che Severino dà della storia dell'Occidente a partire dai Greci; la sua ricostruzione può valere per il cristianesimo, non per la tradizione classica. In questa, addirittura, l'eterno si trasforma e gli dèi succedono agli dèi (tutti, del resto, traducibili negli dèi di altre civiltà). La concezione classica è una concezione 'scientifica' del mondo; quella cristiana una concezione puramente ideologica in senso negativo. I Greci accettano, comprendono e spiegano il mondo nelle sue durezze e nella sua bellezza; per il cristianesimo il mondo è cosa vile, tanto che l'eresia più significativa del cristianesimo, quella di Marcione, arrivava a distinguere anche due divinità, quella cattiva del Giudaismo e quella buona del cristianesimo.

Ghezzi, nonostante tutto, sta ancora dentro la tradizione cristiana e ci sta tanto più in quanto la interpreta nel senso di una dialettica interna tra pluralità e unità, eterno e mutevole, empiria e metafisica, che disconosce

4 Cfr. L.L. Bongie, *David Hume Prophet of the Counter-Revolution*, Liberty Fund, Indianapolis 2000.

l'ordine in partenza e quindi porta alla scissione tra essere e dovere. Si obietterà che proprio il cristianesimo si è 'dialettizzato' facendosi 'pluralista': la trinità, la Madonna, gli angeli e via dicendo fino ai santi. Cosa più plurale di questo? Non sono i 'santi' i semidei della tradizione greca? Non fanno forse miracoli (almeno uno)? In verità, questo pluralismo è solo la conseguenza di un compromesso politico con la tradizione romana, un compromesso che nulla toglie e nulla mette. L'essenza del compromesso salva la scissione fondamentale: il bene da una parte e il male dall'altra, mentre ancora in Cicerone, pur dopo l'età classica della civiltà romana, opera una legge cosmica cui sottostanno tanto gli uomini quanto gli dèi: la perfetta virtù è il manifestarsi di quella *ratio* che regna nell'universo intero. La virtù è ragione, che si associa a ed esprime l'ordine del tutto, un ordine sapiente che è anche un ordine giuridico⁵.

II

Ghezzi si dichiara nichilista, argomentando per l'impossibilità di fondare razionalmente l'ordinamento giuridico nel suo complesso e nei suoi elementi, le norme giuridiche; questa impossibilità viene da lui riportata alla natura stessa delle norme giuridiche, intese come giudizi di natura puramente soggettiva, equiparabili ai giudizi estetici: una cosa è bella per qualcuno, brutta per un altro. Una critica che tuttavia si può immediatamente portare alle tesi di Ghezzi, per quanto qui può essere solo accennata e considerata nella sua eventualità, è quella di aver trascurato un contributo importante alla conoscenza del mondo pratico dataci da Immanuel Kant relativamente alla causalità fondata sulla libertà (*Kausalität aus Freiheit*), propria del mondo della cultura inteso quale mondo fornito di una sua razionalità diversa dalla razionalità della natura. Questa razionalità del mondo umano della cultura, ovvero del mondo civilizzato (con sforzi e fatica, come sottolineava Freud) ci porta innanzi tutto a ricordare come la giurisprudenza, pur quando la si sia voluta fondare su principi *a priori* di natura geometrica o matematica, da Leibniz a Kelsen, resta tuttavia una scienza pratica, concetto che può sembrare un ossimoro, ma che in realtà ne rappresenta al meglio l'essenza, connessa al mondo umano non in quanto mondo fondato sull'arbitrio, ma essenzialmente orientato all'ordine.

5 Cfr. i lavori di W. Leist su *Altarisches Jus Gentium*, Jena, Fischer, 1889, e *Altarisches Jus civile*, Fischer, Jena 1896.

Questo orientamento all'ordine del mondo pratico non significa che non vi sia in esso il disordine; direi anzi che proprio l'orientarsi verso l'ordine presuppone necessariamente il disordine, così come la pace non può essere (come pretendono i pacifisti per principio) una condizione naturale, ma il risultato di un superamento della guerra. V'è dunque una specificità del mondo umano rispetto al mondo naturale che deve essere sottolineata, ma non per affermare un'ipotetica assenza di fondamenti, che appunto è tanto ipotetica quanto ipotetica può essere la certezza di questi fondamenti, quanto per sforzarsi di trovare, nel disordine, le linee di fuga che consentono una 'bellezza' dell'agire che non significa nulla dal punto di vista della verità, ma che tuttavia ha una sua propria, specifica 'veridicità', che lascia aperte tutte le porte, consentendo all'uomo di agire secondo ragione (e la ragione, per me, è la forma dei doveri, non dei 'diritti').

Il diritto è per Ghezzi il regno della soggettività. Per chi scrive il diritto è invece il regno dove, attraverso giudizi (il giudizio è la categoria centrale della filosofia del diritto, sia esso inteso in senso soggettivo o oggettivo, ipoteticamente o 'tecnicamente'), l'agire viene fornito di senso, un senso relativo e non assoluto, ma purtuttavia senso, anzi anche significato. Al nichilismo di Ghezzi va dunque contrapposto lo scetticismo della ricerca, che continua a cercare e trova nell'ordine, sia pure momentaneamente raggiunto, un attimo di verità contemplativa in grado di appagare l'animo che cerca la verità. Lo scetticismo è l'altra faccia del politeismo, così come il nichilismo è l'altra faccia del monoteismo. Ghezzi, nonostante la sua critica apparentemente radicale a concezioni tramandate, non si libera dunque, pur nella sua negazione, dalla tradizione giudeo-cristiana, che è una delle tante espressioni del sacro, ma certo non l'unica.

Ma per riprendere il discorso sul diritto, vorrei ripartire da Kant, ovvero dal concetto di libertà che è alla base della filosofia pratica o morale. Nel campo del diritto la legislazione è conseguenza della libertà di cui l'uomo gode e la sfida filosofica, in questo campo, è quella di comprendere i limiti della libertà, ma anche il potere della libertà stessa. Qui opera la ragione di contro all'intelletto, che per Kant è lo strumento della filosofia teoretica, che scopre le leggi *a priori* che regolano il mondo della natura. La ragione è dunque la forma dell'agire libero, che produce norme, in questo caso norme giuridiche. La norma, in quanto dovere o imperativo (i due termini non si identificano, ma qui non importa), qualifica fatti separando il positivo dal negativo. La ragione umana cerca di trovare una spiegazione a questa separazione e la tradizione giudeo-cristiana la trova in una 'violazione', nella violazione del comando 'divino' di non mangiare di un certo albero, quello della conoscenza del bene e del male. È la storia del 'peccato' alle origini

della morale e dello stato di 'decadenza' dell'uomo. La morale, dunque, è espressione di uno stato di decadenza.

La storia del peccato originale è una storia cui Ghezzi si richiama per elaborare la sua teoria della infondatezza di ogni dovere. Ma è proprio una storia che spiega o una storia che giustifica? Se, insomma, la storia di Adamo ed Eva fosse l'invenzione *post festum* del fatto che l'uomo agisce separando il 'bene' e il 'male'? Il pensiero greco, a differenza di quello giudeo-cristiano, non si pone questo problema. Esso cerca di cogliere la natura delle cose entro le cose stesse, non immaginando un comando originario alla base di un 'peccato'. L'idea di peccato originale è estranea al modo di pensare dell'antichità classica greco-romana e ciò perché, probabilmente, il desiderio non è considerato, nel mondo greco-latino, un male, ma una condizione naturale dell'essere uomo. Non a caso, dietro la storia del peccato originale si nasconde, probabilmente, il tentativo di giustificare divieti di natura sessuale relativi ai costumi del popolo ebraico (o di quello che noi oggi chiamiamo 'ebraico', termine più ambiguo di quanto si pensi) o, meglio, delle tribù ebraiche, che bisognava portare ad unità 'nazionale'. I divieti avevano dunque un significato politico, non metafisico né conoscitivo.

La domanda che allora sorge, leggendo questo libro, è: fino a che punto si giustifica il retroterra giudeo-cristiano nella riflessione di Ghezzi? Qual è il nesso tra il nichilismo e la tradizione europea dopo Cristo? Perché se è vero che questo nesso sembra dare ragione a Ghezzi, ove questo nesso non fosse necessitato, le conclusioni cui egli arriva sarebbero sì logiche, ma anche l'esito di premesse non necessarie. La nostra radice è a Gerusalemme o, anche se oggi non lo sappiamo più, ad Atene e a Roma? È in fondo la domanda cui ha cercato di rispondere Nietzsche lavorando su se stesso fino alla pazzia: sradicare la propria natura cristiana come natura acquisita e artificiale per riconquistare un'origine perduta. Il mondo è qualcosa di relativo e giustificare questa relatività è un atto politico artificiale, che nasconde unicamente una volontà di dominio. È ciò che fa un certo 'Oriente' e che ha continuato a fare un certo 'Occidente' nel momento in cui si è abbandonato alla scissione radicale e 'originaria' tra sacro e profano, l'uno prima, oltre e dopo la storia, l'altro identificato con la storia stessa.

Gli dèi greci vivono con gli uomini, così come il dio ebraico vive con 'Adamo ed Eva', ma quel dio non è Dio, il Dio del monoteismo, ma un dio tra tanti che si accompagna⁶ con i progenitori delle tribù ebraiche, che «passeggia e prende il fresco» nell'Eden e mangia agnelli con le sue 'cre-

6 Cfr. J. Soler, *Chi è dio?*, Mucchi, Modena 2016.

ature'. Ma così facendo non pensa all'umanità o alla verità metafisica; si legittima unicamente come dio del suo popolo e quel popolo si organizza con il 'suo' dio contro altri popoli (non a caso quel dio è il «dio degli eserciti»). Trarre dalle storie della Bibbia lezioni di etica o nozioni di filosofia morale è un errore. Voglio dire che non è possibile fare filosofia a partire dalla storia di un popolo che tutti gli altri popoli della storia hanno ignorato o considerato irrilevante fino alla vittoria del cristianesimo. Oggi, certo, la tradizione giudeo-cristiana è culturalmente anche la nostra tradizione, ma essa ha un senso solo a patto di non assolutizzarla, anzi esattamente il contrario, di farne una storia tra tante altre.

L'idea del peccato originale come rottura, inizio di un processo di 'soggettivizzazione', è un tentativo di spiegare il fatto che ogni singolo è sicuramente un soggetto, un individuo. Può esserci un senso di co-appartenenza comunitaria, ma la singolarità dell'uomo è data innanzi tutto dalla sua mortalità, che è un dato eterno. Dunque soggettività, declinata storicamente in forme e misure differenti, a base di un rapporto di sovra- e sottordinazione quale coesistente alla natura umana anche quando il singolo sente questo rapporto – che è il rapporto di eteronomia – come una sofferenza. Voler giustificare la sofferenza umana è solo un modo per tentare di liberarsi dai limiti del proprio essere uomo. Ma proprio in questa limitatezza, che nel mondo greco si dà nella bellezza del limite da non superare, nel dubbio verso e per l'infinito (la mancanza di confini), il problema della soggettività si apre ad una dimensione che nel campo del diritto può porsi in modo diverso da come appare a Ghezzi.

In altri termini, la soggettività implicita nel giudizio giuridico come giudizio estetico taglia di netto una dimensione che proprio nella facoltà del giudizio era nota a Kant, vale a dire la teleologia o anche quella dimensione della causalità data dalla e nella libertà umana (*Kausalität aus Freiheit*). Il giudizio estetico non è dunque un giudizio puramente soggettivo, o, meglio, lo è senz'altro per quanto riguarda la sensazione, ma il giudizio in sé, in quanto momento di passaggio tra la ragion pura e la ragion pratica, si caratterizza per un aspetto specifico, che è il teleologismo. Il giudizio è dunque anche un giudizio teleologico ed è questa dimensione teleologica che Ghezzi esclude dalla determinazione del giudizio giuridico come puro giudizio estetico, vale a dire soggettivo e quindi infondato e infondabile.

La teleologia, invece, fonda il fine su una causa che è quella della libertà del soggetto giudicante. Questa libertà non è una libertà assoluta, ma una libertà responsabile del soggetto giudicante in quanto il giudizio è un giudizio determinante, che deve trovare la legge generale sotto la quale sussumere il caso particolare. In altri termini, il giudizio giuridico può es-

sere considerato come un giudizio di mera piacevolezza, ma ciò significa astrarre dal diritto il momento teleologico. Da questo punto di vista Ghezzi porta a conseguenze estreme – per certi aspetti in modo inconsapevole – la metodologia della dottrina pura del diritto di Kelsen, almeno del Kelsen logicista del suo primo periodo, con la critica radicale al teleologismo quale metodologia delle scienze della natura e non della scienza giuridica in quanto scienza dello spirito. Ma il momento del *telos*, dello scopo, è proprio dell'esperienza giuridica senza che questa debba, solo per ciò, essere ricondotta al mondo dell'essere. È proprio il mondo del dovere, in quanto mondo di giudizi finalizzati ad uno scopo, che appare nella sua dimensione pratica e impone dunque una scienza specifica, la giurisprudenza come scienza pratica.

Ghezzi potrebbe certo obiettare che io semplicemente sposto il problema dal giudizio al momento empirico che deve essere realizzato empiricamente e che l'infondatezza che egli pone nel giudizio deve in questo caso essere spostata sull'oggetto del giudizio, ovvero lo status o condizione rappresentata dallo scopo nel diritto. Che infondato sia il giudizio o lo scopo cambierebbe poco. Ma così non è, perché lo scopo è uno scopo mai veramente determinabile, essendo sempre esso stesso tappa di un processo: si tratta del raggiungimento dell'ordine a partire dal disordine, che il giudizio nega in nome dello scopo. Ma qui si afferma la libertà del soggetto come un dato esistente e positivo. Io sono libero, la mia volontà è libera e ciò costituisce, in definitiva, un'affermazione di valore positivo. Io giudico me stesso come un essere libero e ciò proprio in quanto sono in grado di giudicare in nome di uno scopo. La libertà diventa allora il senso dell'essere uomo e fonda la civiltà propriamente occidentale come civiltà della libertà, a partire proprio dalla filosofia greca. La libertà è allora il fondamento della civiltà, la quale è una civiltà specificamente europea, greca e romana, rispetto alla quale quella giudeo-cristiana opera unicamente nel senso di una rivoluzione della soggettività, che conserva tuttavia una specifica ambiguità, se cioè sia riportabile ad una soggettività libera prima della 'legge' o ad una soggettività unicamente soggiogata alla 'legge'. Solo la soggettività libera prima della legge è la soggettività che nel giudizio teleologico si sottomette poi alle leggi per garantire la propria libertà (Cicerone). In altri termini, la fondatezza del giudizio è data dalla originaria libertà dell'essere uomo e questa libertà si dà unicamente nella comunità delle leggi. Dove non esistono leggi non vi è libertà e non vi è soggettività possibile.

Ghezzi, dunque, apre ad una considerazione importante, che tuttavia è la negazione delle sue premesse. Il nichilismo giuridico è tale solo se fondato su premesse che gli esiti del discorso mettono in discussione. Egli parte

da una infondatezza della 'legge' per dimostrare la infondatezza del giudizio giuridico, ma questa infondatezza presuppone proprio la legge e non la libertà. Se si parte invece dalla libertà il diritto inteso quale momento dell'essere comunitario dell'uomo può aprirsi, come del resto la politica, ad una fondatezza (sia pure relativa) che è data dallo scopo: l'ordine a partire dal disordine, il *cosmos* a partire dal *caos*. Se anche poi si volesse restare nella tradizione giudeo-cristiana, sarebbe un errore limitarsi alla 'rottura', perché la dualità a partire dall'unità (la creazione di Eva a partire da Adamo) tralascia l'aporia che nel Genesi è data dalla doppia origine. Prima di creare Eva già esistono l'uomo e la donna (si tratterebbe della famosa o famigerata Lylith). Ora si può vedere nella storia del Genesi una storia piena di contraddizioni, ma si può anche tentare di darne una spiegazione, di commentare la Torah. E commentare la Torah, in questo caso, cos'altro potrebbe significare se non vedere nel mito la spiegazione della libertà come essenza propria dell'essere uomo? L'Albero della Conoscenza del bene e del male non è altro, allora, che la forma che nella storia assume la scoperta della libertà umana e del suo essere necessariamente teleologica, ovvero orientata verso un fine. Il peccato originale, se vogliamo interpretarlo filosoficamente, è la scoperta che l'uomo fa della propria libertà e dell'assunzione di responsabilità verso se stesso in nome dello scopo: la creazione di ordine: non a caso poi Caino diventa il costruttore di città.

Dunque la distinzione tra assoluto e relativo non ha senso se non in un discorso ideologico: l'assoluto è sempre, solo, uno strumento per la produzione di paura. Non c'è assoluto, perché tutto è relativo, ma proprio il fatto che tutto è relativo consente all'uomo di comprendere questa relatività e tentare di organizzarla. Il diritto e la politica sono dunque le forme della necessaria azione dell'uomo-in-comunità per dare senso alla propria libertà a partire dal disordine in funzione dell'ordine, del conflitto in funzione della pace. Paradossalmente, Ghezzi vuole dimostrare l'infondatezza dell'essere, il nichilismo giuridico, la soggettività assoluta del giudizio giuridico, ma per far questo deve partire da un presupposto che è la negazione del suo discorso: parte infatti dal presupposto di un "assoluto", di un "tutto" che viene infranto, rotto, spezzato, che sia dal peccato 'originale', dal sorgere della coscienza o da altro. Ma se questo "assoluto" non esistesse affatto, se questo "tutto" non fosse ancora oggi nient'altro che l'insieme delle relazioni tra soggetti? Se così fosse, il nichilismo giuridico di Ghezzi si dimostrerebbe la conseguenza di un presupposto che proprio il suo nichilismo dovrebbe respingere con orrore 'ab ovo', l'esistenza di un "assoluto".

Il fatto è che contrapporre negazioni assolute ad affermazioni assolute cambia poco: si resta nella tradizione monoteista propria del cristianesimo

romanizzato, ovvero politicizzato. Solo una consapevole assunzione della fecondità euristica del politeismo (che è poi la scoperta del sacro qui e ora) consente un discorso di relativizzazione, un discorso scettico che ammette una verità possibile, non una sicura mancanza di verità. Ghezzi non accetta il discorso scettico, ma punta sul nichilismo quasi fosse una rivoluzione teoretica, mentre il nichilismo è l'altra faccia del monoteismo religioso. Affermare una verità assoluta è lo stesso che negarla assolutamente. Non esiste un tutto contrapposto alle parti. Esistono solo parti, che si cercano e qualche volta 'conversano' tra loro. Queste parti formano un "tutto", ma questo tutto è originariamente plurale. Non esiste un "dio" unico; esistono tanti dèi, espressione della pluralità del mondo e delle culture⁷. Il nichilismo giuridico di Ghezzi (ed altre impostazioni che mi paiono ad esso paragonabili, come, per fare un esempio, il cd. 'pensiero debole' di Gianni Vattimo) è dunque l'esito finale del monoteismo cristiano, ovvero della scissione radicale tra 'Sein' e 'Sollen', una scissione frequente nel mondo della scienza giuridica, ma che deve essere negata come un errore. Il dovere e l'essere si richiamano come entrambe espressioni del mondo della cultura, ovvero dell'essere in senso ampio. Scrive Ghezzi: «Il problema può essere superato solo distinguendo la conoscenza umana, cui si riferiscono queste aporie, dalla conoscenza divina, che, in quanto assoluta, non può incorrere in esse». Ma non esiste nessuna conoscenza divina contrapposta alla conoscenza umana, al massimo una conoscenza divina accanto e spesso intrecciata con quella umana, quindi entrambe relative. Gli dèi vivono con gli uomini, i quali furono anche talvolta semidei (Omero definisce spesso 'divini' molti eroi). La separazione tra uomo e dio è propria della tradizione giudeo-cristiana, ma è una storia tra tante altre, che va dunque relativizzata. L'unica conoscenza possibile è dunque un misto di umano e di divino, ovvero l'esito di una concezione plurale che conosce il sacro e il profano come momenti della stessa dimensione storica. Il sacro si manifesta nella storia e il profano talvolta sa riconoscere il sacro nel momento in cui diventa consapevole di se stesso (il "conosci te stesso" inscritto sul frontone del tempio di Apollo a Delfi).

Spinoza costituisce un punto di riferimento centrale nel discorso di Ghezzi, ma anche qui lo sguardo potrebbe partire da un altro punto di osservazione. Spinoza, a nostro modo di vedere, costituisce la crisi dell'eone giudeo-cristiano, ne mette in evidenza le contraddizioni e la falsità, ma sarebbe un errore pensare che Spinoza possa rappresentare un'alternativa a quel mondo; allo stesso modo Hegel, più tardi, segnerà un ulteriore colpo

7 Cfr. il bel libro di H. Juvin, *La grande séparation*, Gallimard, Paris 2013.

per la tradizione cristiana sacralizzando le istituzioni umane, un gesto tipicamente greco e romano, ma dalle conseguenze notoriamente contraddittorie (si pensi al ‘rovesciamento’ operato da Karl Marx). Ghezzi, in tal modo, coglie solo il lato per così dire positivo di Spinoza, le sue affermazioni e non il senso distruttivo della tradizione, della tradizione giudeo-cristiana e monoteista, senza elaborare l’obbligo di ripensamento storico che pure ne dovrebbe derivare.

Un dubbio sorge altresì anche per quanto riguarda l’interpretazione di Kant, utilizzato per equiparare il giudizio di dovere con un giudizio di tipo estetico (mi piace/non mi piace). Quando infatti Ghezzi cita Kant, questi parla di un giudizio di conoscenza (di conoscenza pratica) che si lega con la sensibilità determinando, attraverso la sua osservanza o meno, una conseguenza piacevole o spiacevole. Ma qui il giudizio morale non è equiparato alla sensazione di piacere o di dispiacere: tutta la Critica ha infatti la funzione di trovare un nesso tra filosofia teoretica e filosofia pratica, nesso trovato nel giudizio teleologico, ovvero nel concetto di *Kausalität aus Freiheit*. Il *Sollen* non è mai veramente un ‘mi piace’/‘non mi piace’, ma, in Kant almeno, un giudizio che sempre ha una qualche categoria *a priori* che ne fonda la trascendentalità. Che il *Sollen* o, meglio, l’adeguarsi al suo precetto produca piacere è un evento possibile, ma nulla ha a che vedere con la riduzione della trascendentalità kantiana alla sensazione. Diverso è il discorso per quanto riguarda Hume, ma anche qui non credo che lo scetticismo humeano possa essere invocato per un ragionamento così radicale quale quello di Ghezzi. La riduzione del *Sollen* alla soggettività presuppone quella scissione sia logica sia metafisica tra *Sollen* e *Sein* che nell’esperienza umana non si dà mai: il *Sollen* fa parte dell’essere come l’essere è ciò che il *Sollen* vuole realizzare. Il diritto è un fenomeno sociale complesso e pluriverso, rispetto al quale gli schematismi (dualismi) normativisti – che Ghezzi rifiuta, ma presuppone – non funzionano.

Il diritto è dunque un fenomeno che per la sua socialità ha una base di tipo empirico e naturalistico, sia pure in senso peculiare. Non è riconducibile alla logica, come vorrebbero alcuni, come Kelsen, ma nemmeno alla sociologia, come vorrebbero altri. Il diritto è un fatto (ma non nel senso riduttivistico di Olivecrona), perché può essere studiato come realtà data storicamente entro una cultura, ma è un fatto fornito di qualità e caratteristiche sue peculiari. In quanto tale l’idea che possa essere interpretato come un giudizio, non ‘oggettivo’, non tecnico, ma estetico, può sembrare un’idea stravagante solo se si dovesse assolutizzare la tesi di Ghezzi a teoria generale del diritto. Si tratterebbe, in questo caso, di una interpretazione analoga a quella vetero-marxista sulla separazione tra ‘struttura’ e

‘sovrastuttura’, ma, probabilmente, essa deve essere invece còlta nella sua dimensione storicizzata e quindi contestualizzata.

Il ragionamento di Ghezzi, a mio avviso, assume una dimensione tutta sua se considerato come una critica, moralmente, politicamente e scientificamente giustificata ad una trasformazione delle istituzioni sociali contemporanee che ne occulta la torsione ideologica cui è invece soggetta nel mentre viene spacciata per un processo ‘naturale’. Che l’interpretazione delle norme sia terreno riservato alle magistrature, specie quelle superiori, ma in genere al giudice; che la politica debba essere soppiantata dal diritto (dai ‘diritti’); che la politica possa essere solo ‘politicamente corretta’; che la globalizzazione sia un fenomeno tanto naturale quanto positivo e progressivo sono tutte superfetazioni ideologiche che costituiscono il bersaglio recondito del ragionamento di Ghezzi.

III

Etica, morale e diritto, ovvero forme del *Sollen*, sarebbero per il nostro Autore forme dell’estetica, modi diversi ma omologhi di esprimere un giudizio di piacevolezza, ovviamente soggettiva. In sé si tratta di una tesi non condivisibile. Innanzi tutto, essa presupporrebbe che chiunque sia in grado di (e anche voglia) esprimere giudizi estetici in forma di giudizi giuridici o morali. Il criminale non lo fa, né lo fa la persona del tutto digiuna di diritto o ignara per una ragione o l’altra delle complessità dell’agire eticamente orientato. Può dire che qualcosa gli piace o gli dispiace, ma è solo chi è in grado di cogliere la natura giuridica dell’oggetto qualificato dal giudizio che è poi in grado di attribuire quel giudizio al mondo del diritto. Se così non fosse, il mondo del diritto dovrebbe semplicemente scomparire, ma non mi sembra che Ghezzi, che tra l’altro è un pratico del diritto, ritenga di agire in un mondo di fantasmi. Voglio dire che il significato della (apparentemente) paradossale tesi qui esposta sta nel suo essere uno strumento che fornisce argomenti critici all’osservatore delle cose sociali, ma non nel determinare scientificamente la natura del diritto riducendolo (un processo che ricorda quello di Croce, che riduceva il diritto ad economia) ad ‘estetica’. D’altra parte, il ‘bello’ non è esattamente giustificabile con il piacere, nemmeno a livello soggettivo; quante volte si dice che una cosa non piace, anche se ‘oggettivamente’, bella? Per di più, la tradizione pre-cristiana ha spesso identificato il bello con il giusto e con il vero e ciò non a caso (per esempio in Platone), mentre la tradizione cristiana ha rifiutato esplicita-

mente il primato greco della conoscenza (cfr. Paolo, *Corinzi* 1, 8,1: «Ma la conoscenza riempie d'orgoglio»).

Il giudizio di validità giuridica non è infatti necessariamente un giudizio 'di valore' (soggettivo), ma è un giudizio fattualmente verificabile nella sua conformità allo scopo. Solo se elimino dal diritto il concetto di scopo le tesi di Ghezzi potrebbero assumere un senso specifico di teoria scientifica sulla natura del diritto. Si tratterebbe, in questo caso, di una riduzione a condizioni estreme delle posizioni sostenute da Kelsen nei *Hauptprobleme* e negli scritti immediatamente successivi sulla negazione di ogni giuridicità al concetto di scopo in quanto introduzione dell'essere nel dovere, del fatto (psicologico) nella norma. Se le norme sono orientate ad uno scopo esse hanno una struttura di validità che non è identificabile con una spiegazione psicologicistica o empirica, ma rispondono a criteri che nella loro determinatezza oggettiva (rispondenza a criteri formali) sono in grado di giustificare la (relativa) autonomia del diritto, fenomeno sociale specifico distinto da altri specifici fenomeni sociali⁸.

Tuttavia, se parto dall'idea che il mondo del diritto non risponde più, oggi, a relazioni di validità, ma a giudizi ed anzi a pre-giudizi esterni al diritto come ordinamento, ovvero a tavole di valori 'sovrapositivi' e 'sovracostituzionali' abbandonati alla interpretazione, qui veramente rischiosamente soggettiva, del giudice, il discorso di Ghezzi si colora di una posizione di critica del diritto che si fa interessante. Oggetto della critica diventa allora, infatti, il potere di organi non legittimati democraticamente a creare diritto sulla base di interpretazioni aperte alla soggettività, al 'mi piace/non mi piace' di regole rispondenti/non-rispondenti a ciò che giudico 'giusto' ma che di fatto è ciò che mi soddisfa perché lo reputo adeguato alla mia interpretazione. Una regola 'mi piace' perché corrisponde a ciò che io sono riuscito a far entrare nella regola. Non mi piace se la mia attività ermeneutica non è riuscita in questo sforzo⁹. La tesi di Ghezzi assume allora un altro significato. Ma è corretto interpretarla in questo modo? Vediamo.

Ghezzi non guarda in verità al diritto come fenomeno isolato; direi anzi che le sue riflessioni sul diritto sono più la conseguenza della sua specializzazione accademica che una scelta di indagine. Ciò che a lui interessa è (di)mostrare che il mondo non ha senso, che l'uomo non è libero, che tutto è vano sotto il sole. Qui il centro è una visione cosmica, che dovrebbe lasciare il passo all'espressione poetica, prima che alla riflessione razionale.

8 Cfr. A. Carrino, *L'ordine delle norme. Stato e diritto in Hans Kelsen*, ESI, Napoli 1992³.

9 Cfr. A. Carrino, "Contro i giusmoralisti", in *Lo Stato*, 2015/4.

Tutto è già determinato e se dovessi scegliere un motto per questo libro sarebbe il verso di Beckett di *Aspettando Godot*: «Partoriscono a cavallo di una tomba; il giorno dura un istante, ed è subito notte». Ma rispetto ad una siffatta visione pessimistica l'interlocutore può solo ascoltare, non certo ribattere o argomentare. Va però osservato che le trasformazioni del diritto, su cui Ghezzi si intrattiene, in particolare la sua artificializzazione estrema nella dissoluzione dei soggetti (un atteggiamento che rammenta quello del mio compianto amico catanese Pietro Barcellona), non può non essere considerata anche come una critica al processo in corso: critica in nome di cosa? Di come il diritto non deve essere? E allora non c'è forse anche per Ghezzi l'immagine, l'idea, la *Vorstellung* di un diritto 'buono', 'corretto', come 'dovrebbe essere'?

Personalmente, se anche dovessimo accettare la visione di Beckett, ciò non implica un rifiuto dell'esistente, quanto una presa di posizione scettica che tuttavia non tronca l'agire, ma anzi lo sollecita e lo necessita. In una siffatta rappresentazione negativa il senso dell'agire umano è tutto nell'agire stesso; non c'è bisogno di rifarsi a religioni o a dogmatismi dualistici sulla vita sovramondana. L'accettazione dell'esistente è ragione sufficiente per una vita che possa e debba essere condotta secondo norme implicite e tutte dentro l'esistenza stessa. Accanto alle religioni dualistiche che scindono il tutto in un mondo cattivo e in un sopramondo buono ci sono altre concezioni dell'esistenza, per le quali il sopramondo è dentro il mondo e tra gli uomini e gli dèi c'è amicizia, non terrore degli uni verso gli altri¹⁰, compreso il terrore che prende Jahvè verso gli uomini che costruiscono la torre di Babele. La vita ha un senso che è la vita stessa. È nella vita che si manifesta il sacro ed è per questo che i Greci aborriscono l'Ade, una dimensione senza luce, senza sacralità, senza metafisica, senza spiritualità. Ancora una volta, ciò che mi sembra il limite concettuale delle considerazioni di Ghezzi è il presupposto giudeo-cristiano, che avvolge come una cappa tutta la filosofia occidentale da duemila anni a questa parte.

Eppure, proprio anche la Bibbia, se letta come storia di un popolo e non come parola di dio, segnala una possibilità alternativa alla decadenza giudeo-cristiana. Già lì, in verità, non v'è sopramondo, ma tutto avviene sulla terra. Anche il paradiso è non a caso terrestre e il dio degli Ebrei – Jahvè – è un loro compagno, anche se iracondo e geloso. Non tutto il mondo è ossessionato dall'altro mondo; non lo sono i Cinesi, non lo sono i Giapponesi, non lo sono in parte nemmeno gli Indiani. L'idea che la fine della vita costituisca una tragedia metafisica è un'eredità che si è costruita

10 Cfr. Platone, *Leggi*, IV, 716.

nel tempo spesso per ragioni politiche di sottomissione dei deboli ai forti; e non certo nell'altro mondo, ma in questo. Non sono uno scienziato e non so cosa sia il mondo in senso fisico. Credo sia un'energia, una forza, della quale noi stessi facciamo parte. Ma speculare sul senso del dopo-fine non ha senso. E quindi la mia interpretazione delle posizioni di Ghezzi in questo caso sono sbagliate. È esattamente sul non-senso che egli ci vuol dire qualcosa; sul non-senso della vita e quindi del diritto che della vita è forma ed espressione e che egli vuol ricondurre al giudizio di piacevolezza, che nulla dovrebbe avere a che fare con la giustizia o la correttezza o la logica o il metodo. Non esiste libertà dell'uomo; la sua unica possibilità – ed è quella che ci viene proposta – è di avere coscienza della non-libertà, della determinatezza, della impossibilità di scegliere o di influire sul mondo esterno e sul proprio destino. Ma anche questa consapevolezza appare alla fine inane e si trasforma in una concezione radicalmente pessimista dove l'autore di riferimento potrebbe essere Emil Cioran (stranamente mai citato), più che Spinoza. Come che sia, va certo detto che l'idea del giudizio giuridico come giudizio estetico può convincere solo a condizione che si dichiari apertamente che il 'piacere' coincide con l'interesse del singolo, perché ciò che piace è – almeno in questo ambito – ciò che soddisfa un interesse intimo di potenza. Ben al di là, dunque, del giudizio 'estetico', che potrebbe ricondurre all'utilitarismo di Bentham, mi pare che faccia capolino, dietro i ragionamenti di Ghezzi, il vecchio argomento di Trasimaco nel dialogo platonico. Argomento che certo conserva tutta la sua forza dialettica ed empirica, ma che presuppone un'idea di mondo non così negativa come quella di Ghezzi, il quale, in definitiva, è tutto nella temperie giudeo-cristiana del mondo cattivo. Il mondo certamente non è buono, ma nemmeno è cattivo. Può essere l'uno o l'altro solo a condizione che lo si metta a confronto con un mondo altro, passato, futuro o sovramondano rispetto al quale – presupposto come 'buono' – quello presente è cattivo. Per i Greci e i Romani questa concezione non ha senso, perché anzi è l'Ade, il mondo degli inferi cui si è destinati dopo la morte, che è il mondo delle tenebre, un mondo dove tuttavia le anime conservano un legame col mondo profano, per esempio in quanto Mani, numi tutelari della famiglia presenti in essa per il ben-essere della famiglia stessa (nell'Ade Achille chiede a Ulisse di suo figlio ed è felice per le sue imprese sulla terra). Oppure, buone o cattive possono essere le azioni degli uomini. Azioni che non sono mai tutte buone o tutte cattive. Così come le norme giuridiche non sono mai tutte buone o cattive (anche se la decadenza qualitativa dei nostri attuali 'legislatori' le rende sempre peggiori). Alcune, anzi, possono 'piacere' perché considerate

buone, ovvero rispondenti ad uno scopo; altre cattive, perché non rispondenti ad uno scopo o a scopi che non sono ritenuti buoni.

La riduzione del diritto a forza, a violenza, è la tesi centrale del libro di Ghezzi e la sua definizione del diritto esprime questo dato, che in effetti combacia con la critica che abbiamo avanzato prima, cioè che dietro la riduzione dei giudizi di valore a giudizi estetici si celasse alla fin fine l'argomento di Trasimaco. Ma il diritto non è forza, né violenza, pur essendo la sua traduzione pratica legata alla forza quale suo strumento. Che l'uso della forza possa produrre 'piacere' è possibile, ma la tesi di Ghezzi è problematica, anche nella misura in cui, per esempio, si richiama alla dottrina pura del diritto di Kelsen. Qui i giudizi di valore – almeno nel primo Kelsen – coincidono con i giudizi di validità e viceversa, ma sono tuttavia fondabili, ad avviso del giurista viennese, in una riducibilità alla metodologia filosofica del trascendentalismo neokantiano. In Kelsen il giudizio di valore in quanto giudizio di *Geltung* (rientrante nel mondo del *Sollen*) non è certo un giudizio estetico di piacere/dispiacere, quanto un'argomentazione mirante alla fondazione scientifica della conoscenza giuridica. Per Ghezzi, invece, «il giudizio di valore è un giudizio estetico formulato in modo diverso, poiché pone l'accento sul comportamento da tenere e non sul piacere nel tenerlo, ma la forma non riesce a mascherare il piacere di fondo, che si colloca all'origine delle scelte etiche». Che un'azione sia sempre riducibile al piacere che il soggetto ne prova ha senso solo se si ammette che il compimento del proprio dovere può tradursi in masochismo nella misura in cui la soddisfazione del proprio piacere avviene nel piacere prodotto dalla propria sofferenza. Credo tuttavia che questa posizione sia assolutamente personale e che sia anche improntata, inconsapevolmente, all'ideologia dei diritti che investe buona parte del pensiero giuridico contemporaneo. Del resto, che tutto il libro di Ghezzi punti ad una dichiarazione di 'solipsismo' filosofico appare evidente dall'inizio fino alle dichiarazioni finali. Il solipsismo è l'essenza del nichilismo.

Io penso che la scelta 'nihilista' di Ghezzi (i valori sono per loro natura non fondabili) rientra in una concezione tipica della cultura europea che vuole riflettere sulla propria crisi e capire la sua origine. Il problema è, riportato alla sua essenza, quello di sforzarsi di comprendere come è possibile un'etica senza dio. Come ha scritto Lecaldano, «chi arriva all'etica attraverso il comando divino finisce con il ridurre la moralità a qualcosa di simile alle regole di un'etichetta che valgono convenzionalmente tra i membri di una società o tra coloro che riconoscono la sua autorità. Rimane loro estranea la natura universalistica degli obblighi morali che sono validi

indipendentemente da ciò che qualcuno ci dice di fare»¹¹. Ghezzi va oltre e contesta la possibilità di un discorso universalistico di validità, ma in ciò già Scarpelli¹² e lo stesso Lecaldano hanno buon gioco a bollare queste «derive nichilistiche» come la conseguenza della ‘morte di dio’. Ma il punto è che la tesi di Ghezzi potrebbe essere fondata solo se sulla terra non ci fossero esseri umani, cioè uomini e donne che agiscono e che di fatto vengono posti dinanzi alla responsabilità delle azioni, nel senso letterale che essi devono rispondere non solo verso se stessi (morale superiore), ma anche verso gli altri e agli altri (morale normale). È il fatto che gli uomini sono chiamati a rispondere delle loro azioni che crea il problema della morale, delle norme (morali e giuridiche) che regolano le azioni dei soggetti. Solo in una concezione di irresponsabilità totale il ‘nihilismo’ di Ghezzi potrebbe trovare una rispondenza; di fatto – almeno a mio avviso – l’esserci di una comunità di persone (che nulla ha a che vedere con metafisiche religiose) implica e genera un fondamento dell’azione, ovvero un dovere che non è «mitologico», ma la forma dell’essere in comunità. L’azione è morale, giustificata moralmente, se trova l’approvazione dichiarata della maggioranza dei soci di quella comunità. Che nel foro interno tizio sia portato a pensare che una persona che riporta del denaro trovato per strada al legittimo proprietario sia un fesso non toglie che pubblicamente egli approverà quell’azione ed è proprio quella approvazione che rende quell’azione morale, ovvero fondata, legittima e giustificata (giusta). Rispetto a questo dato non c’è bisogno di fare appello né a un dio né ad una scienza, quale che sia. Il dio che conta è la forza che mi spinge ad agire moralmente. Questo ‘dio’ può essere la simpatia di Adam Smith¹³ o qualsiasi altra forza naturale che è biologicamente innata nell’essere umano e che mi spinge ad agire ‘simpateticamente’, ovvero moralmente nei confronti degli altri.

Se poi agli dèi questa azione piace o non piace (giudizio estetico) è questione certo di grande importanza e investe la teologia. Ma a questo punto la mia riflessione si interrompe e mi sovviene Wittgenstein: «Su ciò di cui non si può parlare, si deve tacere».

Agostino Carrino

Professore ordinario di istituzioni di diritto pubblico

11 E. Lecaldano, *Un’etica senza dio*, Laterza, Roma 2006, p. 13.

12 Cfr. U. Scarpelli, *L’etica senza verità*, Il Mulino, Bologna 1982.

13 Cfr. A. Smith, *La Teoria dei sentimenti morali*, Rizzoli, Milano 1995.

DON PAOLO RENNER

IN DIALOGO CON L'AMICO MORRIS

Caro Morris, Ti ringrazio vivamente per questo originale lavoro, che mi ha costretto a... pensare, e a pensare in categorie insolite. E ad alcune Tue suggestioni vorrei ora brevemente reagire da teologo cattolico.

Anzitutto sono contento che Tu attribuisca all'ordine metafisico nell'uomo la medesima "connaturalità" dell'ordine fisico, dimensione che molti in quest'epoca di cieco materialismo ed edonismo dimenticano. Al contempo mi piace vedere che anche Tu fai riferimento al teorema di Gödel, secondo il quale nessun sistema coerente può auto fondarsi. È un'osservazione che rimanda noi teologi a san Tommaso d'Aquino, secondo il quale l'unica *scientia prima* è quella di Dio e dei beati.

Mi spiace invece trovare alla nota 11, p. 41, una citazione di Emo in cui si afferma che la "fede nega la realtà". In verità la fede accetta (ed ama, secondo *Giovanni* 3,16) la realtà, solo che indica la necessità di coglierla nella sua compiutezza, cosa che può accadere solo attivando la capacità umana del trascendere. *Trans-ascendere* equivale a "salire oltre"...ma proprio partendo da una realtà che non si nega ma che si completa. Altrimenti si equiparerebbero ebraismo, cristianesimo ed islam all'induismo o al buddhismo, per i quali il mondo è appunto "maya", illusione.

Uno dei temi più appassionanti nel libro è quello della tensione esistente tra libero e servo arbitrio, questione quanto mai attuale al ricorrere dei 500 anni dalla Riforma di Lutero. Se l'uomo non fosse dotato di libertà, non sarebbe immagine di Dio. Il problema sta nell'impiego di tale libertà. Se essa viene usata in modo egoistico, spregiudicato, non permette alla persona di maturare né come singolo né come membro di una società e lascia irrealizzata la propria somiglianza con Dio. Secondo san Massimo il Confessore, infatti, i due termini non sono sinonimi. Ogni uomo che nasce è di per sé a *immagine* di Dio. Sta a lui – chiaro, in virtù del più o meno valido contributo educativo della famiglia, della scuola, della società, – imparare ciò che è "giusto, vero e nobile" e metterlo in pratica, per *assomigliare* sempre più alla liberalità e dunque alla bellezza divina. Per citare lo stimato Quirino Principe: si deve sempre vigilare per non scivolare dal piano dell'essere a

quello dell' avere, per restare sovrani della propria vita, ma non despoti né tiranni insensibili alle altrui istanze ed esigenze.

In tal senso la nostra somiglianza con Dio aumenta con l' accrescersi del nostro stile misericordioso, ovvero con la nostra capacità di gratuità, di libertà nel dare e nel ricevere, non per nulla detta anche liberalità. Non vedi qui una sintonia con la Tua fondazione estetica piuttosto che valoriale dell'etica e – perché no – del diritto? Certo, Tu scrivi che “la morale altro non è che una forma dell'estetica, in quanto fondata come l'estetica, sul piacere”. Il piacere più grande dell' uomo sta però nel poter esser utile agli altri (lo si vede già nei bambini), nel poter realizzare qualcosa di valido e di durevole. Il piacere sommo non va dunque confuso con la autoreferenzialità ma con la vocazione dell' uomo ad amare. È qui che si realizza la massima libertà, anche se chi ama conosce la passione nella duplice accezione del termine (trasporto e sofferenza), come lo stesso Gesù ben ebbe a sperimentare. Madre Teresa di Calcutta così definiva la propria opera di dedizione assoluta agli ultimi: “Voglio fare qualcosa di bello per Dio!” Non di utile, di necessario, di virtuoso ma appunto di “bello”.

All' inizio del Tuo lavoro ricordi Adamo ed Eva e la mitica mela (a noi altoatesini fa piacere, però la Bibbia non dice che fosse precisamente tale frutto...), descrivendo tale fatto simbolico come il peccato di un'incipiente autonomia che si svincola dall'eteronomia, un passaggio dell' umano dalla dimensione soggettiva a quella oggettiva. Non per nulla Adamo – secondo il testo biblico – si vergogna e si nasconde dinanzi a Dio. Quello che i due hanno però messo in dubbio è il senso (cioè la validità) del limite. Non di tutto può disporre l' uomo, che spesso non comprende se davvero una sua scelta sia la migliore in quel preciso contesto o sul lungo termine. Si pensi segnatamente a quanto concerne la fase di inizio e di fine della vita umana. Occorrono dunque dei principi, dei fondamenti condivisi nella società civile e nella morale che la deve tenere insieme. Tu stesso scrivi che come il metafisico è connaturale all' uomo, così lo è pure – in certo senso – anche l'eteronomia, dato che egli “cerca sicurezza in un paradigma comportamentale esterno...presupposto come oggettivo”.

Il principio biblico detto “regola aurea” (non fare agli altri ciò che non vuoi venga fatto a te” e “tratta gli altri come vuoi essere trattato tu stesso”) ha comunque qualcosa in comune con il criterio del “piacere” da Te declinato, ponendolo però in una prospettiva più ampia e caricandolo di un valore di sostenibilità per il futuro.

Mi fa piacere il coraggio e la limpidezza con cui affermi che ogni nuova epoca porta con sé nuovi dogmi (valori, leggi, concetti, usanze). Infatti

dopo il dogma della “dea Ragione” stiamo ora subendo quello del “pensiero debole”, della “società liquida”, della “teoria del gender” e così via. E mi consola riscontrare al cap. 5 la Tua condivisibile convinzione che oltre ai nostri sensi noi conosciamo il mondo anche grazie al nostro vissuto mentale, a quella che io chiamo “intuizione”, una forza razionalmente non decrittabile ma di alta capacità percettiva.

Riguardo poi all'importante tensione che declini tra giudizi estetici e giudizi di valore, posso precisare che per la più illuminata teologia morale cattolica contemporanea il criterio dell'*intrinsece malum*, riguarda davvero poche e ben circostanziate situazioni, laddove cioè in materia grave si voglia il male conoscendolo e desiderandolo come tale. E qui entrano in gioco sia la coscienza del soggetto (sacralizzata dal Concilio Vaticano II), sia il riferimento alla collettività mediante il principio della universalizzabilità: se questa cosa che a me procura piacere venisse generalizzata e praticata nei miei confronti, continuerei ad essere d'accordo?

Qui davvero vedo una fondazione estetica della morale, ma estetica nel senso di estatica, ovvero di *ex-stasis*, di riuscire a “stare fuori di sé”, a calarsi nei panni dell'altro, per vivere in modo consapevole e responsabile la comune appartenenza all'unica famiglia umana. E in questa fondazione estatico-estetica non si deve dimenticare quella pietra d'inciampo che è il peccato. Il grande san Paolo stesso ammetteva: “Non compio il bene che voglio ma il male che non voglio” (*Romani 7,19*). Molti affermano che anche il sistema politico voluto da Marx ed Engels, il comunismo, sia naufragato proprio per non aver tenuto conto del fatto che l'arbitrio umano può divenire del tutto...arbitrario e perdere di vista il criterio del “bello” (e quanto grigiame ed orrore ha prodotto il regime sovietico!), ovvero di quello che è lo splendore dei trascendentali dell'uno, del vero e del buono, che non sono mai definibili in maniera banalmente empirica o giuridica ma in base a quel vissuto mentale che Tu ami e professi anche con la Tua libertà di pensiero.

Don Paolo Renner

Professore ordinario di scienze della religione e teologia fondamentale
Studio Teologico Accademico, Bressanone



MORRIS L. GHEZZI

P.S.
TRAPPOLA SENZA USCITA:
UNA RIFLESSIONE SULLE CRITICHE RICEVUTE

A te, dell'essere
principio immenso,
materia e spirito
ragione e senso;

G. Carducci, Inno a Satana

Prima di formulare alcune precisazioni intorno alle principali critiche rivolte, soprattutto in sede di postfazione, al mio scritto, voglio ribadire che sono infinitamente grato ad Emanuele Severino, ad Agostino Carrino ed a don Paolo Renner per l'attenzione, che generosamente hanno voluto dedicare al mio lavoro. Le obiezioni, infatti, che mi sono state rivolte hanno arricchito la ricerca con contributi seri e proficui per la conoscenza umana; conoscenza che non può che scaturire da serrate critiche, severe obiezioni, profondi dissensi, diversità metodologiche ed euristiche, divergenti punti di vista e ripensamenti vari. Ma senza indugiare oltre è tempo di commentare queste critiche.

Ogni affermazione presuppone anche la propria negazione: luce e tenebre, dritto e curvo, finito e infinito, piace non piace, etc.. La dialettica degli opposti appare una fenomenologia, per così dire ontologica, ossia propria della struttura mentale dell'essere umano. Ciò non significa che il dualismo sia dotato di un fondamento maggiore o minore del monismo, ma semplicemente, che né l'uno, né l'altro sono dotati di alcun fondamento non dogmatico, non assiomatico. Conseguentemente fidare in un paganesimo monista di dei, semidei, eroi ed uomini divinizzati, come propone Carrino, o in un dualismo giudaico-cristiano, che separa il divino dall'umano, è scelta meramente arbitraria e priva di un solido sostegno logico od empirico, nonché, meno che mai, metafisico o religioso. Probabilmente nel pensiero o, meglio, nella rivelazione cristiana la sintesi teologica, il ponte

tra fisico e metafisico avviene attraverso la figura del Cristo, che viene considerato vero uomo, ma, al contempo, espressione della trinità divina. Afferma, infatti, Massimo Cacciari, commentando Emo:

Lo sforzo teologico di Emo consiste, dunque, nell'intuire *nella* Croce stessa (non *oltre* la Croce o *dopo* la Croce) la Resurrezione¹.

Si tratta, tuttavia di una Resurrezione/rivelazione di natura puramente spirituale e, conseguentemente soggettiva, poiché tale rivelazione di passione e di morte nulla ha mutato nella realtà empirica del mondo, se non il modo di pensare e di credere dei fedeli e solo dei fedeli: si continua a nascere, soffrire, morire, fare violenza e guerra, elargire misericordia ed amore esattamente come nell'era precristiana. Del resto neppure la divinizzazione dell'essere umano (pagana o meno), con buona pace dell'amico Carrino, nulla ha mutato nel panorama delle sciagure e delle *piacevolezze* empiriche, se non la superbia dell'approccio, basti pensare alla tragedia greca. Inoltre anch'essa si presenta come una conoscenza di fede (*leggasi scelta arbitraria*)

Le affermazioni del presente saggio, per essere correttamente comprese, devono essere considerate solo come ipotesi scettiche di riflessione, tutte possibili, ma nessuna fondabile su solide basi conoscitive, e non come asserzioni sostenibili alla luce di baluardi inconfutabili; ciò sarebbe in evidente contraddizione con il presupposto fondante tutte le ipotesi che hanno natura nihilista/nichilista. È ovvio che alla luce di tali presupposti teorici qualsiasi critica si voglia muovere al saggio non può che avere natura esterna; infatti una critica interna affonderebbe inesorabilmente nelle sabbie mobili di posizioni incerte, si velerebbe nella nebbia di affermazioni tutte possibili e nessuna certa.

L'empiria vorrebbe imporre come certezze le affermazioni della percezione umana, ma tali percezioni derivano dalla struttura organica dell'essere umano, propria del mondo, che noi crediamo di conoscere e, comunque, nel quale viviamo; ma di tale mondo nulla si conosce, salvo il nostro percepito ed il nostro percepito è presupposto di se stesso, pertanto non testabile a sua volta empiricamente. Il reale, ammesso che esista un qualche referente empirico da attribuire a tale termine, potrebbe essere anche molto diverso e maggiormente composito, come dimostrano altre forme di percezione animale ed ulteriori possibili modalità ipotetiche percettive, da

1 M. Cacciari, "Prefazione" ad A. Emo, *Il Dio negativo. Scritti teoretici 1925-1981*, cit., p. VIII.

come viene immaginato dall'essere umano. In altre parole, il saggio, problematizzando il fondamento euristico del metodo empirico, problematizza proprio anche l'*a priori* kantiano e dubita delle sue categorie. Ciò tende a porre la ricerca empirica sul medesimo piano di quella metafisica in quanto entrambe fondate su un *a priori* indimostrabile. Infatti, giustamente Emanuele Severino parla di una struttura originaria, che implica per necessità l'eternità, ed è proprio e soltanto a questa struttura, che si può chiedere il fondamento dell'esistenza del soggetto e dell'empiria. In termini religiosi il problema non muta: il divino intende permeare l'umano in modo empiricamente comprensibile, trasformandolo? Pare che ciò sino ad ora non sia mai avvenuto. In termini filosofici si ripete il medesimo quesito: il metafisico riesce ad entrare nel fisico, trasformandolo dialetticamente? Anche in questo caso la risposta sembra sino ad ora essere negativa. Dunque il dualismo non può tramontare, almeno come ipotesi.

Ovviamente a questi dubbi mostra il fianco anche l'indiscutibile visione morale di Kant: non fondabile teoricamente *a priori* e per necessità relativa nella sua comportamentalità pratica umana; infatti l'illustre filosofo cerca di fondarla, pur fuggacemente ed in modo quasi silente, nell'antropologia umana del mi piace, nell'estetica, che appare essere la dimensione più originaria (strutturale? ontologica?) dell'essere umano. Ma un macigno ancora più grande e pesante ostruisce la strada dell'etica, della morale (kantiana e non kantiana) e del diritto: il tema del libero arbitrio. L'eventuale assenza di libero arbitrio nell'essere umano cancella d'un solo colpo ogni dover essere ed ogni prospettiva teleologica. Certo non si può asserire l'assenza del libero arbitrio, ma purtroppo non è neppure possibile affermare la sua presenza. Nel dubbio, e scommettendo, fideisticamente, sulla possibile esistenza del libero arbitrio, ciascuno può scegliere la propria convinzione e, quindi, la propria strada da percorrere, ma dovrebbe anche avere ben chiaro che la sua scelta non ha alcun fondamento euristico, ma solo estetico, ossia soggettivo e, pertanto, è esclusivamente riferibile e vincolante per il solo soggetto, che ha compiuto tale scelta. Il tema diviene centrale nel mondo del diritto, se si attribuisce a quest'ultimo, come nella prospettiva di Carrino, una dimensione teleologica; ma il *telos* (τέλος) è un fine, ossia un valore, una scelta ed è proprio dell'assenza di fondamento etico o di qualsiasi altro tipo dei valori, delle scelte, che si sta discutendo in questa sede. Di fronte al tema teleologico del diritto pendono almeno due interrogativi, una di natura prevalentemente politica e l'altra di natura eminentemente teoretica: *Cui prodest*; a chi giova, a vantaggio di chi va la scelta compiuta? E, con affermazione ancora più radicale: per quale motivo si dovrebbe reputare superiore, più auspicabile in assoluto il *Cosmos*, l'ordine rispetto al

Caos, il disordine, quando, come dimostra il pur discusso, in sede di scienza fisica, principio di entropia, è quest'ultimo quello verso cui si muove il nostro universo? Sono mere preferenze soggettive, estetiche, appunto. Il diritto è ideologia e l'ideologia è arbitrio personale o collettivo.

Riguardo, in fine, all'interpretazione data da Renner delle affermazioni di Emo, penso che vi sia stato un fraintendimento, cosa, per altro, non stupefacente data la generale oscurità e frammentarietà dell'opera di questo Autore. Emo si muove nello spirito del *Deus absconditus* di Nicolò Cusano e, soprattutto, nel solco dell'attualismo gentiliano, pertanto compie una sorta di rovesciamento lessicale nel significato delle parole: ciò che afferma come negativo viene ad esprimere una positività, ciò che è invisibile assume il ruolo di realtà visibile, al contrario, il visibile si annienta, ciò che è nulla è il vero essere e ciò che appare essere è nulla, etc.. Pertanto tra fede e scienza prevale euristicamente la fede, in quanto, negando l'apparente realtà dell'essere può accedere alla realtà reale del nulla, che si presenta come il vero essere, perché privo di presenza in quanto assoluto. A conferma di questa pur complessa interpretazione testimoniano alcune affermazioni di Emo: "L'incoscienza dei vegetali, delle specie viventi, è la loro unità panica col tutto, che è appunto il paradiso terrestre, il giardino dell'Eden. Il dramma della coscienza, che è il dramma della Presenza, è la cacciata dal paradiso dell'unità panica, è il dramma della separazione, della negazione; ma appunto perché la separazione è negazione, noi, mediante la negazione, possiamo ritornare all'unità. La fede è fede nella potenza, nella sacralità della negazione. La nostra colpa è la trasgressione e la separazione; separazione cioè negazione."² Ed ancora: "Il Dio nascosto, il Dio negativo, è già implicito nel cristianesimo, religione antichissima che ha origine insieme all'uomo; religione del Dio sacrificato che, per la logica stessa della sua situazione, diviene religione del Dio che si sacrifica, cioè si nega. Il Dio la cui attualità ed atto e realtà è il negarsi. Ed a sua immagine e somiglianza sono gli uomini e il mondo."³.

Per quanto poi riguarda l'interpretazione che Renner attribuisce al mio concetto di estetica (mi piace/non mi piace) debbo dire che riflette esattamente quanto desideravo esporre. Infatti, con estetica non intendo né un fugace capriccio, né una ludica superficialità e neppure una occasionale propensione, bensì un profondo appagamento, un convinto compiacimento dell'animo, un radicato benessere spirituale, una persistente pace con se stessi. In sintesi, è un concetto che si avvicina molto al *kalos kai agathòs*

2 A. Emo, *Il Dio negativo. Scritti teoretici 1925-1981*, cit., p. 30.

3 A. Emo, *op. cit.*, p.39.

(καλὸς καὶ ἀγαθός) degli antichi greci, nel quale ciò che era bello aveva buone probabilità di essere anche buono.

A mero titolo esemplificativo penso possa essere utile all'interpretazione fornire da parte mia uno scenario concettuale per meglio comprendere i dubbi, che permeano le affermazioni empiriche, ma anche quelle metafisiche, che agitano questo lavoro. Naturalmente tale scenario è ispirato ad alcune convinzioni proprie di chi scrive, che, ovviamente, si presentano arbitrarie, soggettive, relative, come quelle avanzate da qualsiasi altra persona. Procedendo con ordine, pare doveroso iniziare il discorso da ciò che si crede di percepire vivendo: un continuo movimento, oscuro nel significato, ma soprattutto, senza fondamenti di certezza non solo sulla sua origine e direzione, ma addirittura anche sulla sua stessa esistenza.

Il treno della vita non consente discese ai passeggeri: non possiede porte d'uscita e le finestre sono sigillate; non compie fermate; non avvertì della partenza, ma neppure prevede stazioni d'arrivo. I passeggeri ignorano come sia loro capitato di salirvi; non conoscono il luogo nel quale si trovano e non sanno neppure nulla di se stessi: come funzionino, siano solo il percepito o si sdoppino in soggetto ed oggetto; siano Tutto, un terminale del Tutto o parte tra parti. Sentono, ma non hanno accesso alle fonti del sentire. La fonte si localizza, oscillando tra spazi successivi, ed immagina le successioni, il tempo.

Eppure non vi è ancora forma, ma puro sentire senza immagine: chi sente? Chi o cosa fornisce l'immagine, quando si presenta? Tuttavia una qualche forma di immagine deve pur esistere come riferimento sia del soggetto, sia dell'oggetto, affinché anch'essi possano assumere una propria immagine.

La forza, l'energia oscilla senza sosta tra se stessa ed una qualche forma, modulando la propria vibrazione, ma la forma è instabile e si liquefa continuamente nella forza, come ghiaccio nell'acqua. Se la forza osserva vede la forma, che non esiste in se stessa, se non è osservata.

Il mondo sembra un osservatorio permanente, che osserva se stesso in un circolo tautologico, che esiste nell'osservarsi e l'osservarsi è il solo esistere. Forza e forma, due volti del medesimo fenomeno.

La forma si dissolve nelle metamorfosi e la forza persiste, ma non esiste come massa senza alienarsi nella forma. Tra i due enti si instaura un vizioso legame mutualistico indissolubile, nel quale il soggetto crea l'oggetto, ma l'oggetto modifica a sua volta il soggetto. L'incontro dei due enti produce il fenomeno della consapevolezza, che è solo consapevolezza di se stessi, ossia del soggetto/oggetto. Un se stesso, oscillante tra tutto e parte, tra onda e particella, tra forza e forma, tra energia e massa, che non ha identità fissa.

Un soggetto indeterminato come l'oggetto privo di osservatore, che è soggetto di se stesso. Soggetto ed oggetto sono due indeterminazioni, che si determinano reciprocamente, dando vita al percepire da parte sia dell'uno che dell'altro.

Il senso è la selezione dei fenomeni, che costruisce oggetti e soggetti. Il tavolo si occulta sotto la tovaglia, ma la tovaglia è materiale coprente mentre significa pasto per l'essere umano, ma l'essere umano è entità bipede senza piume, se avesse le piume sarebbe un capo indiano o un uccello, ma un capo indiano o un uccello esistono, il primo sia in India sia in America il secondo nel cielo, ma India, America e cielo sono solo terra ed aria e terra ed aria sono composti di elementi chimici, ma gli elementi chimici sono energia e massa, ma energia e massa sono vibrazioni. Le forme si dissolvono.

La trappola è l'apparire di un ente, che fugge oltre le quinte (forse vergognandosi della propria oscenità – fuori dalla scena) di un essere, il quale esiste nell'oscillare del nulla, al di là dell'essere e del nulla (“[...] è nel *determinato essente* che il Nulla è Essere”⁴). L'indeterminato si determina, sentendo se stesso, ma torna indeterminato appena cessa di sentire; ecco perché non ha senso, perché è e resta indeterminato, salvo che per se stesso per un breve lampo di sensazione, non di senso.

4 M. Cacciari, “Prefazione” a A. Emo, *op. cit.*, p.XVI.

INDICE DEI NOMI

Achille
Adamo
Agostino d'Ipbona
Alpa G.
Apollo
Aristotele
Arout F. M. (Voltaire)
Augé M.

Bacon F.
Barbour J.
Barsanti G.
Beckett S.
Bernardo da Chiaravalle
Bongie L. L.
Bonvecchio C.
Bresciani E.
Bruce C.

Cacciari M.
Caino
Campanella T.
Carcattera G.
Carducci G.
Carnap R.
Carrino A.
Celso
Cicerone M. T.
Cioran E.
Cocambo
Cockcroft J. D.
Comte A.
Corbin H.
Cristo
Croce B.
Cusano N.

De Caro M.
De Quincey Th.
Derrida J.
De Sade D.A.F.
Descartes R.
De Witt B.
Donà M.
Edipo
Einstein A.
Elena
Ema A.
Engels F.
Ennoia
Eraclito
Erasmus da Rotterdam
Esiodo
Esposito R.
Eva

Fedro
Feuerbach L.
Frazer J. G.
Fusillo F.
Foucault M.

Galli C.
Gauss C. F.
Geiger Th.
Gelio
Gerbi A.
Geulincx A.
Giobbe
Gesù (Cristo)
Gödel K.
Godot
Gombrich E. H.

- Habermas J.
 Hägerström A.
 Heidegger M.
 Heisenberg W.
 Hölderlin F.
 Hofmannsthal (von) H.
 Horo
 Hume D.

 Ireneo
 Irti N.

 Jahvè
 Joung C. G.
 Juvin H.

 Kant I.
 Kelsen H.
 Kuhn Th.

 Lask E.
 Lecaldano E.
 Leist W.
 Leopardi G.
 Levi della Torre S.
 Libet B.
 Liebniz G.
 Lissoni P.
 Lutero M.
 Lylith

 Labeone M. A.
 La Mothe-Fènelon de Solignac F.

 Macrobio A.T.
 Massimo Il Confessore (santo)
 Maistre de J.
 Malebranche N.
 Mannheim K.
 Marcione
 Marx K.
 Merzagora Betsos I.
 Montagne (de) M.
 More T.
 Mori M.

 Natoli S.
 Newton I.

 Nietzsche F. W.

 Ockham (di) W.
 Offray de La Mattrie J.
 Olivecrona K.
 Omero
 Ovidio P. O.

 Pan
 Paolo (santo)
 Parmenide
 Peverada S.
 Pinotti A.
 Planck M.
 Platone
 Plutarco
 Possenti V.
 Principe Q.
 Protagora
 Proteo

 Renner P.
 Ross A.
 Rosselli C.
 Rovelli C.
 Rupnik M. I.
 Russell B.
 Rutherford E.

 Scarpelli U.
 Schopenhauer A.
 Schrödinger E.
 Scipione P.C. (Emiliano)
 Searle J. R.
 Severino E.
 Seznec J.
 Simonetti M.
 Simon Mago
 Smith A.
 Socrate
 Soler J.
 Sophia
 Soresi E.
 Spinelli E.
 Spinoza B.
 Stuart Mill J.

 Tacito P. C.

Telemaco
Teresa di Calcutta (Madre)
Thamus
Tiberio G. C. A. (imperatore)
Tolomeo C.

Ulisse

Vattimo G.
Vitiello V.

Walton E.
Weber M.
Wheeler J.
Wittgenstein L.

Yourgrau P.

Zagrebelschy G.



LAW WITHOUT LAW

Collana di Sociologia del diritto diretta da Morris L. Ghezzi

1. Morris L. Ghezzi (a cura di), *Alla ricerca del diritto certo. Idee e materiali di sociologia del diritto*
2. Morris L. Ghezzi, *Le ceneri del diritto*
3. Morris L. Ghezzi, *La scienza del dubbio*
4. Michele Marzulli, Pierpaolo Urbano, *Salute e sicurezza sul lavoro come scelta strategica*
5. Barbara Troncarelli, *Dinamiche giuridiche nella società dell'informazione. Tra privacy e sicurezza*
6. Marco A. Quiroz Vitale (a cura di), *Il difensore civico e la burocrazia*
7. Michele Marzulli, *Il male nascosto. Il dramma del malessere nei luoghi di lavoro*,
8. Morris L. Ghezzi, *Federalismo laico e democratico*
9. Agostino Carrino, *La giustizia come conflitto. Crisi della politica e Stato dei giudici*
10. Bruno Montanari e Carola Parano (a cura di), *Orizzonti della tecnoscienza e regolazione sociale. Atti del convegno*
11. Morris L. Ghezzi (a cura di), *Sociologia giuridica del lavoro*
12. Marco A. Quiroz Vitale (a cura di), *Diritto alla privacy e diritto di associazione*
13. Michele Marzulli, *La chimera. Globalizzazione, Comunicazione e Diritto in Italia*,
14. Marco A. Quiroz Vitale, *Diritto, il dono di Epimeteo. Teoria e Sociologia del diritto*
15. Deborah De Felice, *Il sapere specialistico nel giudizio penale. Profili di analisi di sociologia del diritto*
16. Morris L. Ghezzi, *Nichilismo razionale e mistico. Indicazioni per il Nuovo Mondo*
17. Paolo Becchi, Daniele Granara, *Napolitano, re nella Repubblica*
18. Morris L. Ghezzi, *Della vita e della morte. Vulnerant omnes ultima necat*
19. Morris L. Ghezzi, *Nichilismo come valore senza valori*
20. Morris L. Ghezzi, *Stranieri, ospiti, alieni, alienati e pluralismo culturale*

*Finito di stampare
nel mese di giugno 2016
da Digital Team - Fano (PU)*