

Cultura giuridica e diritto vivente

Rivista on line del Dipartimento di Giurisprudenza
Università di Urbino Carlo Bo

Note e Commenti



UNA LEZIONE DI ENRICO MORONI A MONTEVEGLIO

Giuseppe Giliberti

Università di Urbino Carlo Bo

Abstract:

[A lecture by Enrico Moroni held in Monteveglio] It is the text of a lecture on natural law held in 1994 by E. Moroni, professor of Philosophy of Law in Urbino, in the Abbey of Monteveglio (Bologna), introduced by a commentary of mine. The day before, in the same Abbey, Moroni moderated a famous debate on the reform of Constitution between Giuseppe Dossetti and Nilde Iotti -two former members of the Constituent Assembly. The introduction is a memory of Moroni and Dossetti, as well as of that very delicate moment of the Italian political and institutional history.

Key Words:

Natural law; absolutism; legal positivism; constitution; Giuseppe Dossetti

Vol. 11 (2023)





Una lezione di Enrico Moroni a Monteveglio

Giuseppe Giliberti*

“*Diritti e natura: un dibattito aperto*” è la trascrizione di una lezione di Enrico Moroni¹, tenuta il 17 settembre del 1994 nel chiostro dell'Abbazia di Monteveglio, in provincia di Bologna. Mi è gradito ora ripubblicarla, non solo in omaggio all'antico collega ed amico, ma anche in memoria di Giuseppe Dossetti.

L'occasione, il tempo, il luogo in cui si svolse la lezione furono per me straordinariamente significativi. La sera prima, proprio nell'Abbazia, si era svolto un avvenimento del quale misurai solo in seguito e poco per volta la reale importanza: l'incontro nel corso del quale don Giuseppe Dossetti e Nilde Iotti avevano insieme levato la loro voce a difesa della Costituzione². Enrico Moroni aveva fatto da moderatore di quell'incontro, destinato a segnare idealmente l'inizio dell'esperienza politica dell'Ulivo. Ascoltando Iotti e Dossetti, seduti rispettivamente a destra e a sinistra di Moroni, nel chiostro gremito di personalità politiche, intellettuali e semplici cittadini, tutti ebbero la chiara percezione dell'importanza storica del momento.

La mattina di quello stesso giorno, in Abbazia c'era stata una riunione dei Comitati per la difesa della Costituzione, nel corso della quale Dossetti aveva giustificato la sua discesa in campo, in un momento nel quale gli equilibri istituzionali concepiti dalla Carta erano sottoposti ad un tentativo di riforma che disapprovava profondamente. Il suo silenzio durava da oltre quarant'anni, cioè da quando si era riconvertito, da giurista, partigiano, costituente, vicesegretario della DC, deputato, consigliere comunale, in monaco. “Se posso fare - disse - un paragone, certo sproporzionato, penserei all'esempio

* Giuseppe Giliberti è Direttore scientifico della rivista *Cultura giuridica e diritto vivente*, già Professore ordinario di Fondamenti del diritto europeo presso l'Università di Urbino.

Indirizzo mail: giuseppe.giliberti@uniurb.it

¹ Cfr. Enrico Moroni, *Diritti e natura: un dibattito aperto*, in Giuseppe Giliberti (cur.), *La cultura dei diritti. “Incontri di Monteveglio” 1994-1997*, Loffredo, Napoli 1998, pp. 30-41. Il testo è stato distribuito nel convegno *Sulle orme di Dossetti*, Bologna, 31 maggio 2023, organizzato dalla Fondazione Duemila.

² Cfr. Giuseppe Dossetti e Nilde Iotti, *I valori della Costituzione*, Pozzi Editore, Reggio Emilia 1995. Nell'*Introduzione*, a p. 3, Leopoldo Elia definisce il magistrale intervento di Dossetti «una vera e propria “*vindicatio Constitutionis*”».

degli antichi Padri del deserto, che ritornavano in città in occasioni di epidemie, di invasioni o di altre grandi calamità pubbliche"³. Questo era il clima. La mattina successiva, prese inizio un corso per venticinque insegnanti, provenienti da tutta Italia, che per cinque anni avrebbe rappresentato la principale esperienza di formazione della Sezione Italiana di Amnesty International.

Entrambi gli avvenimenti erano stati promossi dal Comune di Monteveglio, di cui era assessore alla Cultura - e poi sindaco - il giovanissimo Raffaele Donini, molto legato all'ambiente dossettiano. Gli "Incontri di Monteveglio sui diritti umani", cui parteciparono, tra gli altri, Nilde Iotti, Inge Genefke, Antonino Caponnetto, Giovanni Conso, Renzo Imbeni, erano organizzati dal Centro per l'Educazione ai Diritti Umani, una struttura di Amnesty International - Sezione Italiana da me coordinata, che aveva sede a Bologna, presso l'Istituto Parri. Fu un'esperienza di straordinaria qualità culturale ed umana. Nel chiostro e nel refettorio della bellissima abbazia matildica di S. Maria Assunta, che allora era vuota e un po' malmessa, avevano luogo tre giorni di didattica intensissima. Dormivamo nelle celle al piano superiore e mangiavamo insieme nel chiostro. L'organizzazione era curata con efficienza, nonostante la modestia dei nostri mezzi, da Anne Drerup, poi divenuta mia moglie. L'Abbazia - che adesso ospita un convento francescano - era messa a disposizione da don Ubaldo Beghelli, allora *abbas nullius* di Monteveglio. Non volendo creare l'impressione che Amnesty fosse in qualche modo coinvolta nell'importante evento politico che doveva avere luogo il giorno prima, avevo suggerito a Donini di coinvolgere nella tavola rotonda sul tema "I valori della Costituzione" Enrico Moroni, mio stimatissimo collega dell'Università di Urbino, tenendo nettamente separate le due iniziative.

I partecipanti avevano cominciato ad affluire la sera prima, e qualcuno di loro aveva potuto sentire l'intervento di Dossetti. La mattina dopo, avevo aperto il corso di formazione con un intervento sulle "radici della Dichiarazione Universale". Poi, dopo una breve pausa, aveva fatto lezione Enrico. Sapevo che era un docente di prim'ordine, le cui lezioni di Filosofia del diritto, seguitissime dagli studenti del primo anno di Giurisprudenza, brillavano per profondità e chiarezza. Difatti il suo intervento, denso di riferimenti ad alcuni dei suoi autori preferiti (Bobbio, Radbruch, Hobbes), fu un vero successo⁴.

Da allora, Enrico venne invitato tutti gli anni agli "Incontri", e tornò con piacere a Monteveglio, talora portando con sé suo figlio. Lì Moroni cementò il suo rapporto con i Comitati per la difesa della Costituzione, animati da Alessandro Baldini, e con l'ambiente della Comunità della Piccola Famiglia dell'Annunziata, che Dossetti aveva fondato e che

³ Ibid., p. 11. Sul suo pensiero giuridico e politico, cfr. Giuseppe Dossetti, *La ricerca costituente. 1945-1952*, a c. di A. Melloni, il Mulino, Bologna, 1994; Alberto Melloni, "Un discepolo nella storia. Per gli studi su Giuseppe Dossetti", *Rivista di Storia della Chiesa*, 51.2 (1997), pp. 419-446; Paolo Pombeni, *Il gruppo dossettiano e la fondazione della democrazia italiana*, il Mulino, Bologna, 1978.

⁴ Alcuni contenuti della lezione vennero ripresi in Enrico Moroni, *Diritto di resistenza*, Quattroventi, Urbino 1989. Nella sua lezione, Moroni faceva riferimento soprattutto ad Ernst Bloch, *Diritto naturale e dignità umana*, un testo del 1961, pubblicato poi in italiano da Giappichelli, Torino, 2005. Sul pensiero filosofico di Moroni, cfr. Andrea Aguti, Damiano Bondi, Marco Cangiotti (cur.), *La redenzione. Tra filosofia della religione e teologia. Enrico Moroni alla scuola di Italo Mancini*, nel numero unico di *Humanitas*, 75 (6/2020). Cfr. in particolare Enrico Cascavilla, *Il diritto di resistenza nella prospettiva di Enrico Moroni e di Italo Mancini*, ibid., pp.1094-1105; Luigi Alfieri, *Lo Stato, fra negativismo e dialettica*, ibid., pp. 1084-1103.

ispirava dalla vicina Montesole.

Enrico era un laico, come si suol dire, ovvero probabilmente un agnostico. Almeno, così mi sembrava di capire (e potevo capire poco, perché lui era riservatissimo e parlava malvolentieri di sé). Però di certo si trovava molto a suo agio con la comunità dossettiana, che rappresentava il principale punto di riferimento spirituale e culturale della Valsamoggia, e in generale con i cattolici progressisti, con i quali aveva sempre avuto un dialogo culturale e politico assai fruttuoso. A quegli ambienti - come, del resto, al suo stesso maestro, don Italo Mancini, che lo aveva preceduto sulla cattedra di Filosofia del diritto di Urbino - lo univa una profonda sensibilità sociale, frutto non di ideologia, bensì di reale empatia. Ma c'era sicuramente dell'altro. Il terreno d'incontro con il personalismo "conciliare" doveva anche essere un tipo di spiritualità, che Enrico in qualche modo condivideva, e che io intuivo in lui, benché non riuscissi a darle un nome.

Il 19 marzo del 1996, giorno del suo onomastico, andai a trovare Giuseppe Dossetti a Montesole, con l'amica Gloria Campos Venuti, per fargli gli auguri. Un anno prima lo avevo invitato a una tavola rotonda sulla Bicamerale e la riforma della Costituzione, che per motivi di salute dovette svolgersi senza di lui⁵. Perciò speravo che potesse partecipare all'Incontro di Monteveglio che si sarebbe tenuto alcuni mesi dopo. Trovai don Giuseppe molto provato. Appoggiandosi al bastone, chinato quasi ad angolo retto, rispose al mio invito con una voce tranquilla, ma flebile: "Professore, mi piacerebbe venire, ma non credo che potrò. Veda, per allora sarò probabilmente morto". Non riuscii a replicare.

Qualche mese dopo, come aveva previsto, Dossetti morì. La sua perfetta tranquillità mi tornò alla mente quando incontrai le ultime volte Enrico Moroni, ad Urbino, nel 2016. Fino all'ultimo, con i segni del suo male sempre più evidenti, insegnò, partecipò alle riunioni della Scuola di Giurisprudenza e guardò con calma la morte in faccia, rifiutando con cortese fermezza il sia pur minimo cenno di commiserazione. Se ne andò come Dossetti, da filosofo stoico, o da monaco cristiano⁶.

2. DIRITTI E NATURA: UN DIBATTITO APERTO

ENRICO MORONI (1994)

1. La natura (come il diritto) è anche un sogno, e la sua idea è stata utilizzata in modi molto diversi nella cultura occidentale. C'è il sogno normale, notturno, il mondo della psicanalisi di Freud, che significa il rinvio anamnesticò ad una esperienza del passato: è una rivisitazione, un riappropriarsi, una problematizzazione di quello che già è stato. Ma

⁵ Cfr. Nilde Iotti, Pier Ferdinando Casini, *Diritti del cittadino e riforma della Costituzione*, in G. Giliberti (cur.), *La cultura dei diritti*, cit., pp. 54-72.

⁶ Faccio mia l'osservazione di Luigi Alfieri, op. cit., p. 1103: "Nulla sembrerebbe più lontano e improprio, riguardo a Enrico Moroni, che definirlo un militante. Eppure questo è stato, come lo rivelano queste pagine e tutte le pagine che ha scritto. Un militante non partitico, non ideologico, non dottrinario, ma fermo e determinato, con la sua schiva ironia, a non cedere di un passo riguardo al valore, alla dignità, alla libertà dell'uomo".

c'è anche il sogno ad occhi aperti, quello diurno, che significa progetto, “ricordo del futuro” secondo il linguaggio di Ernst Bloch.

Lo spazio concettuale occupato dalle idee di natura e di diritto naturale è molto ampio, richiede quasi un discorso sui massimi sistemi. La distinzione tra sogno notturno e sogno ad occhi aperti, di Bloch, significa che c'è un modo freddo, analitico e pur necessario, di affrontare le cose, ma si può dare anche un atteggiamento e un'aspettativa che fanno riferimento all'entusiasmo di un progetto. A Bloch in parte ci si appoggia qui per ricostruire la storia del diritto naturale, cioè del concetto di natura così come è stato pensato, in relazione alla posizione giuridica e politica dell'uomo, nell'antichità e poi nel mondo moderno. Bloch, uno degli autori più importanti del Novecento, è un marxista che, dopo la fine della seconda guerra mondiale, si è stabilito nella Germania orientale, direttore dell'Istituto di Filosofia dell'Università di Lipsia. Nel 1961, mentre si costruiva il muro di Berlino, era in vacanza nell'altra Germania. Non è più tornato indietro. E in questo particolare momento buio ha continuato a professare la sua fiducia in un progetto di emancipazione dell'uomo, di speranza nel futuro: Bloch è il filosofo della concreta speranza. E proprio in questi anni intorno al '61 ha raccolto i testi che vanno a formare il libro sul diritto naturale e la dignità dell'uomo, pubblicato in Germania nello stesso anno del muro. Bloch sul modo di affrontare le cose dice che dobbiamo vedere qual è la realtà, quella data, ma per poterla oltrepassare. Pensare vuol dire oltrepassare.

Il diritto lo possiamo criticare, ed è stato criticato in questi ultimi decenni, non solo quello naturale, ma anche il diritto positivo, che pretende di essere normativo, di condizionare con il comando e la sanzione la vita delle persone. C'è chi ha detto, e siamo nel versante culturale neoilluministico tedesco, che il diritto non è altro che espressione di un formulario magico. Sono parole magiche, idee che vengono immesse nel presupposto e poi si pretende di ricavarle dal risultato, dalle conseguenze. Sono fantasie, fors'anche poesie.

Prendiamo un caso di giustizia che si trova nella Bibbia, quello di Salomone (salomonico si dice di un giudizio imparzialmente saggio). Questa è una questione che in qualche modo riguarda già il concetto di natura. Chi è la madre naturale, delle due contendenti? Salomone, mentre propone di tagliare in due il bambino, già sa che la vera madre lascerà che il figlio sia dato all'altra donna pur di non vederlo fatto a pezzi. In Salomone c'è già un'idea della madre: è quella che vuole bene al figlio che ha partorito. Noi, diciamo “salomonico” per dire giusto. Ma che giustizia è questa? Tiene conto della realtà, che può darsi sia più complessa?

Un corrispondente caso di magia e di poesia giuridica, è rappresentato nel nostro secolo da Bertolt Brecht in un testo per il teatro dal titolo “Il cerchio di gesso del Caucaso”. Qui si ripete una vicenda simile a quella biblica. Vince la rivoluzione, il re e la regina fuggono e li abbandonano la figlia. La bambina viene presa da una serva che la tira su come una figlia. Passano gli anni, esaurita la rivoluzione, la restaurazione vede il ritorno del re e della regina, che rivuole sua figlia. Interviene il giudice, un calzolaio che usa i codici come sgabello. Giudica al modo di Salomone dicendo: tracciate un cerchio di gesso per terra, mettete dentro la bambina e poi tirate. Ma avviene il contrario di quello che era avvenuto nel mondo di Salomone. Qui è la madre che l'ha partorita che tira e la serva che l'ha allevata lascia fare. Il giudice giudica secondo un altro criterio rispetto a quello di Salomone: la vera madre è chi vuole bene al figlio che ha allevato, i bambini appartengono ai cuori materni, i carri al buon guidatore, la valle a chi l'irriga.

Sono due idee suggestive e forse struggenti di giustizia, ma entrambe aprioristiche, in quanto già contengono nel punto di partenza il risultato finale di quella che invece

potrebbe, dovrebbe essere un'indagine molto più complessa, perché la realtà è molto più sfuggente degli apriori, delle idee che noi immettiamo nel mondo del diritto.

Un'altra critica e negazione del diritto proviene dal punto di vista scientifico, dall'esigenza di un criterio di universalità. Allora non è una cosa seria il diritto, appare anche come una formulazione di frasi che non hanno senso logico. La filosofia contemporanea, quella analitica ispirata a Wittgenstein, ha analizzato il linguaggio filosofico e giuridico, il linguaggio morale dell'Occidente. Il neoempirismo logico ha insistito sul riferimento ai fatti. Se non c'è riferimento ai fatti, se non osserviamo il criterio scientifico della verificabilità o della falsificabilità (due modi di porre il criterio di scientificità), le parole del diritto sono senza senso, saranno solo espressione di emotività. Cosa vuol dire "non rubare"? Vuol dire che tu disapprovi chi ruba, ma non significa altro.

Il diritto è stato contestato anche, secondo il modulo marxista, come ideologia: il diritto è espressione, consapevole o inconsapevole degli interessi della classe dominante. L'approccio che si può suggerire è quello più ottimistico e più comprensivo di Bloch, nel libro importante (la cui traduzione italiana, seppure predisposta da anni, non è stata ancora pubblicata) in cui sostiene la tesi che la storia del diritto naturale, e quindi della filosofia politica della classe borghese, ci interessa, perché va nella direzione della dignità dell'uomo, nella direzione del "camminare eretti", di un uomo che si sottrae ad ogni forma di servaggio. Camminare eretti è una espressione kantiana che è stata ripresa da Marx e indica la dignità dell'uomo di fronte ad ogni forma di potere filosofico, politico, religioso che la voglia mortificare.

Vediamo adesso i punti essenziali dei concetti di natura e di storia del diritto naturale con questa propensione: cercare di vedere quali sono le tracce nella storia della cultura occidentale che vanno verso l'emancipazione dell'uomo. Anche il termine "tracce" è mutuato da Bloch, è il titolo di uno dei suoi libri degli anni Venti che risente dell'atmosfera espressionistica tedesca di quegli anni. Nella cultura borghese, la storia del diritto naturale è storia di un diritto anche oltremodo oppressivo, basti pensare a quello che poteva capitare a chi cacciava di frodo nel Cinquecento o nel Seicento. Nonostante ciò, ci sono delle tracce nella storia della cultura occidentale che vanno verso l'emancipazione dell'uomo. Bloch dunque non è solo il filosofo dell'utopia sociale, quella marxista. Non c'è solo questa, ma anche un interesse ai diritti dell'uomo. L'idea del diritto e quella della natura possiedono un'ambiguità singolare: possono essere usate in modo anche contrapposto, quello dell'oppressione, ma anche nel senso dell'emancipazione.

La categoria della natura è una delle più ampie e comprensive della cultura dell'Occidente: una parola che significa tante cose. Il diritto ha la pretesa di usare un linguaggio formalizzato, quindi dovrebbe essere estremamente preciso, ma vedremo che non è così: le stesse parole hanno significati profondamente diversi. Ripercorriamo dunque, nelle linee essenziali, la storia dell'idea di natura. Nelle speculazioni dei primi greci che si interessavano alla natura e anche nei grandi sistemi classici, '*physis*' e '*nomos*' (natura e legge) sono concetti correlativi. Per il mondo greco la politica (da '*polis*': città) è importante e la città può essere vista anche come l'immagine della natura. La città è come un corpo. Platone, infatti, vede composta la città ideale come un corpo umano diviso in parti, un corpo naturale. Già dal mondo greco alla *polis*, alla politica, si oppongono questi termini: '*ius naturae*' e '*lex naturalis*'. In duemila e più anni queste espressioni sempre ripetute hanno assunto significati diversi e opposti, perché sono serviti a giustificare i rapporti sociali esistenti, lo stato, l'ordinamento politico che esisteva; mentre altre volte sono stati un'arma polemica e uno strumento rivoluzionario. Usiamo dei modelli: Norberto Bobbio, anni fa, ha stabilito le caratteristiche del modello aristotelico: è quello che parte dall'idea che l'uomo è socievole per natura, così come per natura la donna e i

barbari sono inferiori e gli schiavi stanno bene dove stanno. I valori della *polis* sono i valori dei cittadini, dei Greci. L'uomo greco è uomo se sta nella *polis*: non è qualcosa di staccato da tutto il resto. Secondo la mentalità dominante dei Greci, i Cinici, per la loro scelta di un naturalismo individualistico, sarebbero non umani. Socrate accetta la condanna a morte nonostante non la ritenga giusta e si difenda proclamando la sua innocenza. Accetta non perché costretto (infatti, avrebbe la possibilità di fuggire oppure di andare in esilio). Accetta di morire per una condanna ingiusta perché è un uomo greco, e l'uomo greco sta appunto nella *polis*, altrimenti è un dio oppure un barbaro. Essere uomini significa sì criticare la legge, anche cambiarla, però obbedire, perché andare avanti insieme è un valore. L'anarchismo, l'individualismo non sono nella prospettiva del mondo greco. Aristotele dirà che il tutto viene prima delle parti: la concezione greca è organicistica. La società non è un mucchio di sassi, per cui se ne può togliere uno e il mucchio rimane, bensì è composta da parti tutte necessarie. Nella concezione greca c'è l'idea aristotelica della '*koinonìa*', un termine che probabilmente non siamo in grado di capire fino in fondo. Siamo figli del mondo greco, ma fino ad un certo punto. Già Hegel nella *Fenomenologia dello Spirito* diceva che lo spirito del mondo greco non lo possiamo più cogliere, che la distanza non la potremo più colmare. Il termine *koinonìa* significava la politica, e per i Greci doveva avere molte sfumature che per noi non significano più. Infatti il passaggio che si affronta nel mondo moderno è da questa dimensione organicistica ad una individualistica, importante per l'affermazione dei diritti umani.

2. Nell'Occidente un fatto di grande rilevanza è il diritto romano, che ha una radicazione storica che risponde a delle esigenze sociali, come è logico. Il diritto romano rispecchia un ordinamento sociale, delle concrete esperienze. Ma questo diritto che è stato poi ripetuto, codificato, raccolto, tramandato, è diventato una categoria. Il caso del diritto romano, come quello di altre dottrine, è l'esempio di una questione per noi molto interessante. Hans Georg Gadamer ha parlato di "storia degli effetti". La *Magna Charta Libertatum* è uno dei documenti considerati più importanti nella storia del diritto. Guardiamo la vicenda: Giovanni Senzattera fu costretto a firmare dai baroni una carta di privilegi per loro. Eppure la Carta è un documento che appartiene alla storia migliore dell'Occidente nel suo cammino di civiltà, nonostante nella sua origine sia misero. Ma ha dato la possibilità di altri accordi, di altre carte, fino ad arrivare alla Dichiarazione Universale dei Diritti o, prima ancora, alle dichiarazioni delle rivoluzioni inglese, americana, francese. È un dato su cui bisogna riflettere e che ci riporta al discorso sull'ideologia, corretto in ambito marxista da Bloch, che ha ripensato la storia della guerra dei contadini tedeschi, del 1525, mettendola in parallelo con la rivoluzione russa del 1917. Era un momento di speranza, anche se poi è stata smentita. Nel suo libro su Thomas Müntzer come teologo della rivoluzione, un monaco che cerca di rendere carnale la libertà cristiana e pretende anche la libertà politica, perché non basta la sola libertà spirituale rivendicata da Lutero. Bloch dice che nella storia non ci sono solo i fattori economici ma anche quelli spirituali. Ci sono momenti della storia in cui avvenimenti o pulsioni spirituali determinano l'entusiasmo, il movimento delle persone e delle cose. Non si può spiegare tutto con l'economia. Ecco perché Bloch è stato visto come eterodosso nel mondo marxista, e fino a qualche anno fa le storie del marxismo non lo comprendevano. Bloch era considerato certo uno scrittore e filosofo importante, ma Engels aveva detto che l'evoluzione del socialismo doveva essere dall'utopia alla scienza e che il socialismo è quello scientifico, quello freddo. Allora era stata espunta tutta una parte del mondo, che però è quella che determina il modo di muoversi, poiché la spinta rivoluzionaria nasce da

un entusiasmo che non viene dalla lettura di un'analisi economica sulle sventure del capitale. Idee storicamente determinate, come tutte le idee, poi diventano categorie e quindi perdono il loro tratto originario, possono essere usate anche in altre direzioni. Esempio: J. Locke parla del diritto di resistenza, della difesa dei diritti naturali per il popolo. Ma cos'è il popolo per Locke? Sono i proprietari, una minoranza. Quello di Locke non era il popolo che intendiamo noi. Ciononostante, la rivoluzione inglese del 1688 è un momento sacro nella storia della civiltà occidentale, anche se fu, nella sua origine, la rivoluzione degli aristocratici. Nonostante le miserie, questi sono atti che fanno parte della costruzione della dignità dell'uomo.

3. Aristotele dice che l'uomo è per natura un essere socievole. Quando parliamo di natura parliamo anche dell'uomo: cosa è, come è fatto? L'uomo aristotelico per natura è spinto ad unirsi con la donna e cercare altre famiglie per vivere meglio, nella tribù, nel villaggio, nello Stato. Il modello aristotelico è l'idea che per natura si passi da una situazione isolata a quella della collettività. Questa concezione del mondo greco antico è stata ripresa dal Cristianesimo. Due sono i modelli pensati e sviluppati di uomo cristiano. Agostino ci rimanda a Giobbe, che non capisce cosa gli stia accadendo, maledice Dio e poi accetta, ma comunque tutto gli sfugge. È l'idea dell'uomo peccatore, maledetto dal peccato originale. Nel Medioevo abbiamo una concezione pessimistica della politica, tanto che non c'è nessun trattato di politica. Il termine è usato come aggettivo e non come sostantivo. Per trovare dei trattati sulla politica bisogna aspettare il Seicento, la ripresa di J. Althusius. Nel Medioevo la politica non interessa, lo sguardo è rivolto al cielo, alla città di Dio, mentre la città dell'uomo è Babilonia, la città dei dannati.

In Agostino si può anche trovare un'attenuazione dello schema dualistico che pone da una parte il mondo della salvezza, cioè l'amore di Dio fino alla perdita di se stessi, e dall'altra chi si impegna nel mondo terreno e però è dannato. Nella *Città di Dio*, Agostino dice che la Repubblica romana non era una repubblica, perché se è cosa del popolo, associazione basata sul riconoscimento del diritto, allora ci deve essere la giustizia, che non c'è però senza l'amore e la conoscenza di Dio. Quello romano non era un popolo, perché non era unito nell'amore e nella giustizia. Ma in un altro passo della *Città di Dio*, Agostino dice che se noi ci accontentiamo di meno, cioè di una moltitudine riunita in una legge di concordia, di un progetto di convivenza, neanche questo va bene. Tuttavia, Agostino rappresenta più una concezione pessimistica dell'uomo, quella espressa, nei primi secoli della Chiesa, per tutti da Isidoro di Siviglia, e ci sono dei testi che assomigliano moltissimo a quelli di Lutero. Lutero era un agostiniano che diceva che è giusto che gli uomini vengano mandati a morte e che i principi facciano il loro dovere repressivo. Gli uomini sono come delle bestie, sono peccatori, e quindi ci vuole qualcuno che li tenga a freno. È la concezione pessimistica dell'uomo, che niente conta di fronte all'incommensurabile grandezza di Dio, di fronte comunque alla sua responsabilità assunta nel peccato.

Però abbiamo un'altra immagine cristiana dell'uomo. Lo storico francese J. Le Goff lo racconta in un'introduzione ad una raccolta di saggi sull'uomo medievale. L'iconografia medievale mostra che sta cambiando la concezione dell'uomo. L'uomo può essere quello di Giobbe, dell'*Ecclesiaste*, della "*vanitas vanitatum*", cioè niente di niente. Cosa conta quello che fa l'uomo sotto il sole? Ogni progetto è inconcludente e l'uomo deve aspettare solo la fine. Ma, già nei secoli XIII, quando nascono le università, quando si riscopre Aristotele dimenticato da molto tempo, affiora un'altra considerazione, sempre sulla base dei testi cristiani. L'uomo ora è in qualche modo immagine di Dio (nel Rinascimento poi sarà visto

come padrone del mondo). Ecco la dottrina di Tommaso d'Aquino, l'idea della *participatio*: l'uomo è sì lontano da Dio, ma c'è qualcosa di Dio nell'uomo. La legge positiva (giuridica, posta dall'autorità) rispecchia quella naturale, che rispecchia a sua volta la legge eterna, divina. Nel diritto positivo, giuridico, statutario, ci dev'essere un'impronta della legge divina. E comunque l'uomo è imparentato con Dio. Le immagini mostrano il mercante che è ben vestito, e riappare il crocifisso, che prende su di sé la soddisfazione vicaria, la responsabilità dell'uomo. E l'uomo adesso comincia ad essere libero di muoversi. Il Tomismo, pur essendo una dottrina del Medioevo, e dunque una codificazione e giustificazione dell'ordine feudale autoritario, contiene anche un dinamismo antropologico positivo, ottimistico, a differenza della concezione dell'uomo agostiniana. Immaginare l'uomo in modo diverso significa immaginare la natura in modo diverso: la natura *'lapsa'*, che ha abdicato alla sua gloria ed è caduta; oppure la natura che è in qualche modo simile a Dio, con una possibilità di riconciliazione.

Il diritto romano, attraverso la definizione di Cicerone, ha eternizzato l'idea di una legge naturale. Cicerone dice che la vera legge è la retta ragione conforme a natura, universale, costante ed eterna. Non vi sarà una legge ad Atene, una a Roma, una ora, una in seguito, ma una sola legge eterna ed immutabile governerà tutti i popoli in tutti i tempi ed un dio solo sarà come la guida, il signore di tutti, quello appunto che ha concepito, redatto e promulgato questa legge. La pretesa del diritto romano è analoga a quella del Cristianesimo, che nel mondo medievale non si propone come una religione, ma come l'unica forma di rapporto con Dio.

L'uomo medievale non immagina che ci siano altre religioni, altri mondi, altre dimensioni. Nelle rappresentazioni dell'uomo medievale troviamo il mendicante, il religioso, ma non l'ateo. La morale ha uno sfondo religioso, dove tutto si svolge a uno stesso fine, che vale per tutti i tempi e per tutti i popoli. Ma già in Cicerone la legge di natura in astratto assicura la sua validità per tutti gli uomini, in quanto la retta ragione si trova in tutti gli uomini e in tutti i paesi.

4. Thomas Hobbes, nel cuore della teoria politica moderna, è un assolutista radicale. Il suo pensiero è fondamentale per il capovolgimento che avviene nella concezione dell'uomo e nella concezione dei rapporti uomo-natura. Hobbes rifiuta l'impostazione per cui tutto è per natura (la donna è inferiore per natura, ci sono gli schiavi per natura, la disuguaglianza è naturale). Non c'è una natura per cui qualcuno comanda e gli altri obbediscono. La disuguaglianza non è naturale; non lo è la schiavitù, né la differenza fra uomo e donna. Si tratta solo di convenzioni, sono nomi che diamo alle cose, che noi vogliamo che siano così.

In Hobbes è avvenuto un passaggio fra un mondo legato alla natura ed un mondo che intende la natura in un modo diverso, fino ad arrivare a contrapporsi al mondo fisico. Nel mondo antico, la natura è una cosa che c'è, le montagne non si spostano. L'uomo del Rinascimento invece è anche l'alchimista (spesso i filosofi lo erano): un uomo - parliamo dell'élite intellettuale che ha fatto la storia delle idee e della filosofia - che non si accontenta della natura, anzi che vede che essa è difettosa e non è insuperabile.

C'è un giusnaturalismo eterno, con riferimento ai diritti naturali, come criterio per valutare il diritto positivo, giuridico, statutario. È un giusnaturalismo nella sua accezione ampia: è quello di Antigone, il mito più produttivo della cultura occidentale.

Uno dei modi di leggere l'*Antigone* è la contrapposizione tra il diritto naturale (le leggi non scritte) e la legge positiva, che è valida da un punto di vista giuridico ma che comunque non rispecchia il senso della fratellanza, dell'umanità, della giustizia. È uno dei

modi con cui si può pensare a questo mito. In *Antigone* abbiamo uno degli esempi più antichi del giusnaturalismo, cioè della contrapposizione fra diritto naturale (che vale di più) e del diritto positivo, che se non si adegua al primo non è giusto e buono. Tommaso d'Aquino affronterà la questione della legge ingiusta, cioè del dovere di porsi il problema se la legge rispecchi o no la legge naturale.

C'è poi un senso di giusnaturalismo più stretto, più tecnico. Per Giusnaturalismo s'intende fra gli studiosi la Scuola del diritto naturale. Il giusnaturalismo moderno è contrattualismo (Hobbes, Locke, Spinoza, fino a Kant). Qui è avvenuto un rovesciamento. La ragione di Hobbes che parla di leggi naturali - non è certo la ragione greca, non è l'*epistème*, quel sapere che si pone come incontrovertibile, che rifiuta il contrario come contraddittorio, quella ricerca che appartiene alla filosofia classica greca di Platone ed Aristotele (a cominciare da Parmenide, che si interroga sull'essere e non essere, e quindi sulla verità e sulla certezza).

La ragione di Hobbes non può essere questa, perché per Hobbes non c'è la verità, non c'è la giustizia, non c'è il giusto e l'ingiusto, il naturale e l'innaturale. Hobbes si contrappone esplicitamente al pensiero greco. Intanto l'uomo non è un essere socievole: è aggressivo, è lupo con gli altri uomini (immaginate che Hobbes riprende da Plauto). Dice di essere gemello, perché è nato insieme alla paura. Hobbes esprime il suo tempo: è la paura della madre che l'ha partorito prima del tempo per lo spavento, quando la flotta spagnola stava per avvicinarsi all'Inghilterra, ma è anche la paura degli Inglesi mentre la guerra civile infuria. Pone il problema di un essere che non è per niente socievole, anzi corre il rischio di essere ammazzato dagli altri uomini.

Il problema di Hobbes è quello della vita intesa semplicemente come vita: la pace è intesa come la sicurezza della vita. È la garanzia contro la morte violenta. Ecco perché deve nascere lo Stato, ecco perché gli uomini devono rinunciare alla libertà naturale. L'uomo naturale di Hobbes è libero. Proprio perché è libero, morirà ammazzato.

In Hobbes abbiamo un dilemma, che lui scioglie a modo suo. Bisogna scegliere: o vogliamo la pace, o vogliamo la libertà. Non è possibile la pace nella libertà. Una volta detto che è semplicemente la garanzia della vita, la sicurezza della vita, e non il benessere. La libertà non garantisce la pace, perché significa anarchia, caos, democrazia.

Il Leviatano è il mostro biblico, di cui Hobbes prende l'immagine per raffigurare lo Stato moderno. È una potestà senza pari sulla terra, si dice nel libro di Giobbe. È la definizione della sovranità del mondo moderno: "*potestas superiorem non recognoscens*", una potestà che non ne riconosce nessun'altra superiore a sé stessa, tale e quale al Leviatano, quel mostro immenso e pauroso. È lo Stato, che però garantisce la vita, e questo è quello che conta. Quindi la ragione di Hobbes non aspira a conoscere le cose o a definirle una volta per tutte, ma fa un calcolo: se vuoi essere sicuro di non venire ammazzato, devi rinunciare alla libertà naturale.

Ecco quindi che la natura non è più, nel modello giusnaturalistico di Hobbes, qualcosa di positivo. Va anzi superata, e nel caso di Hobbes deve essere anche negata, perché lo Stato civile che immagina Hobbes è l'antitesi dello stato di natura.

Intanto si è affermato un criterio: che non c'è più una giustizia. Quello che noi chiamiamo giustizia può e deve corrispondere al diritto, che è espressione dell'autorità competente. Un detto giuridico recita che "*auctoritas non veritas legem facit*", cioè la legge è fatta dall'autorità, dal sovrano, non si commisura ad un criterio di giustizia e di verità. La verità, o almeno la verità certa, non esiste più. Hobbes dice che quello che noi chiamiamo giusto è tale perché ci piace, ci dà una sensazione gradevole. Se ci dà una sensazione sgradevole invece è cattivo, è male. La giustizia e l'ingiustizia sono solo i nomi che si

danno alle cose e quindi sono all'origine di una concezione della cultura, della posizione dell'uomo nel mondo, convenzionali.

Hobbes rispecchia la fine del mondo cristiano omogeneo, con la Riforma protestante, le scoperte geografiche, le scoperte astronomiche. L'uomo non è più così sicuro delle certezze del passato, e quindi adesso può assumere i più diversi punti di vista, perché sono tutti giusti e tutti sbagliati. Il libertinismo non è solo spregiudicatezza nei comportamenti sessuali, è qualcosa di più: significa che ci sono infinite prospettive, infiniti punti di vista. È il dramma del Manierismo e del Barocco nell'arte: non c'è più un altro mondo che ci rassicura, perché dà senso a questo mondo; l'uomo non ha più la base, non ha più punto d'appoggio, centro di gravità.

Dentro questa angoscia dell'uomo del Seicento lo Stato garantisce la protezione della vita. Lo Stato non è più un valore, non è più la giustizia, ma è l'apparato repressivo, la polizia che solo deve assicurare la vita, non deve avere altri compiti. L'idea di uno stato di natura, con quella di un passaggio ad una nuova situazione che si determina tramite il contratto, il patto, è una grande finzione. Prima abbiamo detto che il diritto può essere criticato come magia o formula senza senso. Ebbene, l'idea di un contratto che segua il passaggio dallo stato di natura ad uno stato civile, giuridico, è un'astrazione, un caso di mitologia giuridica. Però ha prodotto delle convinzioni e dei risultati. Lo schema giusnaturalistico contrattualistico è dunque quello di uno stato di natura e della necessità di superarlo attraverso un patto tra gli uomini. Cos'è cambiato rispetto al modello aristotelico? Il patto è un accordo, istituto caratteristico del diritto privato (*do ut des*, diritti e doveri da entrambe le parti). Ma Aristotele non aveva bisogno di immaginare questo, visto che le aggregazioni successive si formavano normalmente: non c'era bisogno della volontà dell'uomo. Ecco dunque la rivoluzione di Hobbes: un assolutista, ma che pone un argomento che potrà essere usato anche in un altro senso, in una direzione antiassolutistica. Hobbes è abile, ed immagina il contratto in modo malizioso: dice che gli uomini si accordano ognuno con tutti gli altri (importante è che siano molti), a rinunciare alla libertà dello stato di natura. È un contratto di associazione: gli uomini, dallo stato di natura, convergono in società. Ma questo contratto è anche di soggezione, di governo (come dicevano gli studiosi di diritto pubblico), stipulato a favore di un terzo, quello che sarà il sovrano e che deterrà il sommo potere. Questo non è contraente e ciò significa che quel patto non potrà più essere sciolto. Una volta che gli uomini abbiano rinunciato alla loro libertà personale dovrebbero, per poter tornare indietro, essere tutti d'accordo di nuovo. Ma non c'è solo una difficoltà di fatto, c'è una difficoltà di diritto: ci vorrebbe l'accordo del beneficiario per cui il patto era stato stipulato. Ergo, per Hobbes, una volta che gli uomini hanno sottoscritto un patto di soggezione, di obbedienza, non si potranno sottrarre più a questa obbedienza.

5. Per dire come le cose sono meno semplici degli schemi, c'è chi, come Leo Strauss, ha sostenuto che Hobbes è uno dei fondatori del diritto di resistenza, e quindi ci troviamo di fronte ad un paradosso storiografico. Hobbes è l'assolutista più convinto, ed anche il più pericolosamente agguerrito. Ai suoi tempi si sosteneva il diritto divino del re: che il potere gli viene da Dio e quindi disobbedire al sovrano è come disobbedire a Dio (è un reato e anche un peccato, dunque), come si dice San Paolo, nella *Lettera ai Romani*. Hobbes però non usa questi argomenti, ma altri più terreni: facciamo un calcolo, ragioniamoci sopra, non secondo la ragione che capisce tutte le cose, ma con la ragione che ci può far sopravvivere. Il Seicento è il secolo del calcolo, della matematica: Hobbes dice che se calcoliamo bene, noi dobbiamo rinunciare alla libertà in favore della protezione che ci

accorderà il potere sovrano. È un discorso che si affida alla persuasione dell'intelligenza, che non si affida all'autorità di Dio che ha voluto, che ha trasmesso il potere. Hobbes è un teorico intransigente dell'obbedienza, eppure c'è chi sostiene che abbia introdotto la possibilità del diritto di resistenza. Se il patto è stato fatto per la salvezza della vita, è chiaro che ci sarà un limite all'obbedienza. Se il sovrano mette in pericolo la mia vita, mi manda in guerra, mi condanna a morte, allora io non sono più tenuto all'obbedienza. Hobbes sostiene nel *Leviatano* che quello alla vita non è un diritto disponibile, che io possa concedere contrattualmente. Anche avessi stretto quel patto, non vale niente. Ed allora c'è chi ha trovato nel *Leviatano* un inizio dell'affermazione dei diritti inalienabili, per cui l'assolutista Hobbes (per gli effetti, più che per le sue intenzioni) fa parte anche lui della storia del diritto alla resistenza, lui che aveva elaborato una teoria del contratto come un gioco di ritorsione, perché la disobbedienza veniva giustificata nel suo tempo proprio sulla base del contratto. I monarcomachi, i sostenitori della disobbedienza fino alla liceità dell'uccisione del tiranno, dicevano che quando il sovrano non rispetta il patto che è stato stretto una volta, non è più sovrano. Allora il patto è sciolto, e noi torniamo liberi come prima. Hobbes usa la stessa strumentazione concettuale contrattualistica ed arriva alla conclusione che quel contratto porta all'obbedienza assoluta.

6. Ma c'è un passaggio della cultura occidentale che va sottolineato. La politicità nell'antichità e in età medievale è stata intesa come un tutto che prevale sulla parte. In Tommaso d'Aquino si arriva fino alle soglie della disobbedienza. Ma Tommaso non è un teorico della disobbedienza attiva. Di fronte alla legge ingiusta, dice: "D'accordo, c'è un diritto che è stato violato, ma se noi lo facciamo valere, non combiniamo un danno peggiore del male che vogliamo combattere?".

Anche se quella positiva è una legge ingiusta che offende il nostro interesse economico, come nel caso di una tassazione spropositata, conviene obbedire, perché il bene comune è ciò che conta, è quello a cui vanno sacrificati gli interessi individuali.

Nel caso della legge che vada contro il "*bonum divinum*", quando ad esempio il principe imponga il culto di un dio falso, allora c'è non solo un diritto ma anche un dovere di disobbedienza, che sarà resistenza passiva (vuol dire che chi disobbedisce poi ne accetta le conseguenze).

La disobbedienza ha invece due livelli perlomeno, perché la legge è fatta di due parti: il comando e la sanzione (la legge senza sanzione non è diritto positivo). Chi disobbedisce, può disobbedire al comando o alla sanzione. Nel caso della legge ingiusta contro il "*bonum divinum*", Tommaso d'Aquino raccomanda la disobbedienza al comando, salvo poi accettarne le conseguenze, cioè la punizione della disobbedienza. Anche San Tommaso, dunque, continua il modo aristotelico della prevalenza del tutto sopra le parti.

Ma, in una prospettiva dove la verità è venuta meno perché Dio è morto, come dirà più tardi Nietzsche, per dire che tutti i valori che erano condivisi non lo sono più e quindi non ci sono più, c'è la sterilità, un niente da un punto di vista dell'assiologia, cioè della posizione di valori. Il libertino è quello che può assumere qualsiasi punto di vista. Ognuno ha un punto di vista, non c'è punto di vista che sia superiore ad un altro, tutti possono essere condivisi.

Gli intellettuali del Seicento, Thomas Hobbes, Pierre Gassendi, Galileo Galilei, erano le persone più lontane tra loro, che però si tenevano in contatto, pur con interessi diversi, perché vivevano in questo clima di insicurezza e di incertezza che non aveva una verità da condividere.

Il passaggio fondamentale che va verso la posizione dei diritti è che l'uomo occidentale, cioè il mondo moderno europeo, ha inventato l'individuo. L'individuo comincia ad avere dei diritti: può nascere anche da Hobbes la posizione di un diritto soggettivo.

Marc Bloch mostra come questa distinzione sia avvenuta con chiarezza concettuale nel Settecento tedesco, con un giurista, quel Christian Thomasius che scandalizzò l'accademia tedesca perché tenne la prolusione dell'anno accademico in lingua volgare, quando ancora in quegli anni si usava il latino.

Thomasius distingue fra due modi di concepire il diritto: come "*norma agendi*" e come "*facultas agendi*". Il primo è il diritto dei doveri, del comando, dello Stato che pone degli obblighi, il diritto romano (inteso come diritto oggettivo). Il secondo è il diritto dei diritti, quello soggettivo, dell'uomo che vuole realizzarsi, che ha delle pretese e che vuole camminare con la schiena dritta: il diritto prometeico. Marx nella tesi di laurea ha scritto che Prometeo è il primo santo del calendario filosofico.

L'individuo da Hobbes è visto negativamente; ma positivamente da Locke, secondo il quale lo stato di natura non dev'essere negato, ma solo perfezionato. Nello stato di natura ci possono essere dei contrasti di interessi ed allora ci vuole il giudice, un terzo: ecco perché nasce lo Stato, non per negare lo stato di natura e i diritti naturali, che anzi vanno mantenuti, perché sono diritti veri, inalienabili. Essi vanno garantiti, e proprio per questo sorge lo Stato. John Locke, infatti, nel *Secondo trattato sul governo*, verso la fine del Seicento, dice che resistenza vuol dire anche uccisione del tiranno, uso delle armi. Il diritto di resistenza è una cosa buona che fa bene allo Stato e non lo danneggia. È un diritto che serve a difendere i diritti inalienabili della proprietà, della libertà e della vita.

La posizione dell'uomo come individuo appartiene alla cultura occidentale. Forse nella cultura orientale non c'è la stessa concezione dello individuo che noi abbiamo. La filosofia indiana non ha grandi filosofi, e comunque se ne ricordano i nomi a cominciare dal Novecento. È una filosofia che va avanti per scuole, per modi di pensare insieme. L'idea dell'individuo è una realtà diventata filosofica, giuridica e sociale nell'occidente. Ed è un modo di porre la rivendicazione della posizione di un uomo contro lo Stato.

Dall'assolutismo, a partire dalla laicità della politica di Machiavelli, dalla ragion di stato, lo Stato diventa sempre più assoluto e non accetta più neanche i limiti morali e religiosi. Man mano che il mondo occidentale diventa sempre più laico, non ci sono più i limiti della morale e della religione che persistevano in Jean Bodin, che intendeva il sovrano sciolto solo dai vincoli della legge.

Lo Stato diventa sempre più assoluto, ma intanto è stata affermata la posizione dell'individuo, prima negativamente poi positivamente. Abbiamo così quest'altro paradosso storiografico, che corrisponde al titolo di un libro sulla teoria politica europea prima di Hobbes: individualismo e assolutismo.

L'assolutismo, che significa negazione dei diritti, è nato storicamente e culturalmente in un contesto individualistico, dalla teoria di Hobbes e di quelli che si radunavano intorno alle dame del Seicento a Parigi, nei luoghi dove si incontravano gli intellettuali del tempo, quando c'era ancora il disprezzo e il timore del popolo, del volgo. Ma da qui (ecco la storia degli effetti, cioè di come le idee possono essere usate in modo differente dalle intenzioni con cui erano state prodotte) è venuta la Dichiarazione dei diritti e il movimento illuministico. Nei discorsi di M. Robespierre c'è il riferimento allo stato di natura, il bagaglio culturale del Giusnaturalismo e poi dell'Illuminismo.

7. L'idea di una natura dell'uomo che possa essere definita in modo compiuto, di cosa l'uomo sia, è un problema. L'uomo è socievole o aggressivo? La domanda permette due essenziali concezioni della politica che si confrontano. Una è quella aristotelica, come modello: la politica è l'arte dell'andare d'accordo. Diceva Johannes Althusius, uno dei teorici della resistenza, che la politica è simbiotica (dal greco: consente la vita insieme), e così la pensava anche Aristotele e poi Tommaso.

Ma se l'uomo non fosse così portato a stare con gli altri uomini ed invece fosse portato ad aggredirli, allora avremmo un'altra idea della politica, che ancora oggi trova chi la coltiva ed elabora: la politica che cerca il nemico, ne ha bisogno. Nel modello aristotelico la politica è socievolezza, ricerca di soluzione di conflitti visti come rimediabili, non irrisolvibili. Nell'altra diversa concezione, l'essenza dei rapporti fra gli uomini e della socialità sta nello scontro, nel pericolo che viene dall'altro in senso esistenziale. Non è l'antagonista della democrazia con cui si può discutere e che si può convincere; è quello che mette in pericolo la propria esistenza e che quindi può, deve essere ucciso. La politica come guerra è la teoria di Carl Schmitt (1888-1985), autore amato anche dal pensiero di sinistra in Italia. È una visione che dobbiamo valutare in tutte le implicazioni e le conseguenze che comporta. Una cosa è intendere la politica come soluzione dei conflitti attraverso la discussione e il confronto; e un'altra è la soluzione del conflitto attraverso l'imposizione di una sovranità che significa decisione su chi è il nemico, per arrivare alla sua eliminazione.

Per finire, parlare di diritto naturale non ha senso, oggi. Ha senso ripercorrerne la storia. La riflessione sulla natura e sullo stato di natura non è poi così lontana, non è semplice archeologia del sapere. Da trent'anni nel pensiero politico nordamericano si propone un neocontrattualismo, per cui le teorie di Locke, di Hobbes, vengono riscoperte e rivisitate, certo con esigenze diverse che nel Seicento: non si tratterà più di un nuovo contratto per i diritti politici. Questi li diamo per acquisiti e si dovrà semmai difenderli, o si tratterà piuttosto di porsi il problema della posizione dei diritti sociali. La filosofia politica nordamericana, la più viva degli ultimi decenni, è dunque neocontrattualistica, perché riprende pensieri che si pensavano lontani. Un altro esempio: Ralph Dahrendorf, forse il più grande sociologo della politica esistente, nel libro sul conflitto nella modernità, riprende posizioni di tipo contrattualistico, propriamente da Kant.

Oggi il diritto naturale non è più idea proponibile, oppure è un'idea opportuna solo nei momenti difficili, tragici. Quello di Hitler era un diritto positivo, cioè valido dal punto di vista giuridico. È vero che il nazismo ha agito su due piani, per cui si è parlato di un doppio Stato: quello della legalità e quello dell'illegalità. Se ci atteniamo al piano della legalità, vediamo che le leggi sulla discriminazione antisemita, dal punto di vista del diritto positivo contemporaneo, della dottrina pura del diritto, del diritto come lo intendeva Hans Kelsen, erano corrette. Ma di fronte a questo diritto che va contro i principi dell'umanità, che fare? Nella Germania di Hitler, un filosofo del diritto, Gustav Radbruch, che prima era stato positivista (la posizione che dice accontentiamoci della validità del diritto, del modo in cui è stato posto, della procedura, della tecnicità, perché l'idea di giustizia appartiene al passato, alla letteratura, alla poesia, alla filosofia), di fronte al diritto di Hitler dice che non rimane che cercare fuori. Quindi si è avuta una rinascita del diritto naturale, nei momenti dell'ascesa della "bestia", come direbbe Brecht.

Nel libro *L'età dei diritti*, Bobbio, a proposito dei fondamenti dei diritti umani, dice che essi esistono, ma non li possiamo certo trovare nell'idea di natura, perché è vecchia, non funziona, è in preda al conflitto delle interpretazioni. Bobbio si accontenta - ma non è poco - di una fondazione dei diritti naturali e dei diritti umani di tipo storico. La

convergenza che si è avuta con la Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo, e l'attenzione che comunque oggi si presta ai diritti dell'uomo, è un segno che fa ben pensare, dice Bobbio. Kant, che pure era un conservatore, aveva visto nella Rivoluzione francese un segno positivo, premonitore, prognostico di un futuro migliore per l'umanità. Perché era l'umanità che affermava la sua dignità, la sua condizione adulta. Così Bobbio vedeva, qualche anno fa, nell'interesse per i diritti umani, nei discorsi sui diritti un segno positivo che permetteva di ben sperare negli anni a venire. Chissà se sottoscriverebbe ancora questa sua valutazione.

Cultura giuridica e diritto vivente

Boards

Scientific Director

Marina Frunzio (Università di Urbino Carlo Bo)

Advisoring Board

Jean Andreau (École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris), Gavin Barrett (University College Dublin), Antonio Blanc Altemir (Universitat de Lleida), Licia Califano (Università di Urbino Carlo Bo), Maria Aránzazu Calzada González (Universidad de Alicante), Irene Canfora (Università di Bari Aldo Moro), Donato Carusi (Università di Genova), Francesco Paolo Casavola † (Presidente Emerito della Corte Costituzionale), Maria D'Arienzo (Università di Napoli Federico II), Arno Dal Ri Jr (Universidade Federal de Santa Catarina), Lucio De Giovanni (Università di Napoli Federico II), Carla Faralli (Università di Bologna), Lorenzo Gaeta (Università di Siena), Vincenzo Ferrari (Università di Milano), Paolo Ferretti (Università di Trieste), Matteo Gnes (Università di Urbino Carlo Bo), Peter Gröschler (Johannes Gutenberg-Universität Mainz), Barbara Janusz-Pohl (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu), Giovanni Luchetti (Università di Bologna), Belén Malavé Osuna (Universidad de Málaga), Manuela Mantovani (Università di Padova), Valerio Marotta (Università di Pavia), Realino Marra (Università di Genova), Maria Paola Mittica (Università di Urbino Carlo Bo), Luca Nogler (Università di Trento), Malina Novkirishka (Sofia University 'St. Kliment Ohridski'), Paolo Pascucci (Università di Urbino Carlo Bo), Susi Pelotti (Università di Bologna), Aldo Petrucci (Università di Pisa), Federico Procchi (Università di Pisa), Orlando Roselli (Università di Firenze), Gianni Santucci (Università di Bologna), Emanuele Stolfi (Università di Siena), María Isabel Torres Cazorla (Universidad de Málaga), Patrick Vlacic (University of Ljubljana), Umberto Vincenti (Università di Padova), Kevin Warwick (Reading and Coventry Universities)

Editorial Board

Maria Luisa Biccari (Università di Urbino Carlo Bo), Andrea Faraci (Università di Bologna), Sandro Notari (Università di Urbino Carlo Bo), Alvise Schiavon (Università di Bologna), Andrea Zampini (Università di Urbino Carlo Bo)

Cultura giuridica e diritto vivente (redazioneculturagiuridica@uniurb.it) - Rivista scientifica riconosciuta dall'ANVUR ai fini dell'ASN - Dipartimento di Giurisprudenza - Università di Urbino Carlo Bo. Lo sviluppo e la manutenzione di questa installazione di OJS sono forniti da UniURB Open Journals, gestito dal Servizio Sistema Bibliotecario di Ateneo. **ISSN 2384-8901**



Eccetto dove diversamente specificato, i contenuti di questo sito sono rilasciati con Licenza [Creative Commons Attribuzione 4.0 Internazionale](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).
