

## ***Introduzione***

### *Il lavoro dei concetti*

Occuparsi del tema della secolarizzazione significa tentare l'analisi di un concetto filosofico.

I concetti, come avverte la *Begriffsgeschichte*, sono vocaboli dal destino particolare: nascono in determinati contesti storici, ne subiscono le vicende, vengono usati, strumentalizzati, abusati, e, qualche volta, smarriscono il loro significato originale, “rimangono senza padrone”<sup>1</sup>, per dirla con le parole di Lübke.

Nella teoresi filosofica, i concetti sono utili per restituire un'immagine della realtà, ma questa immagine è continuamente condizionata da chi il concetto lo utilizza. Quello che Hegel chiama «il lavoro del concetto»<sup>2</sup> è precipuamente l'impegno continuo del filosofo di adeguare i concetti in funzione della realtà che muta, e del quadro di riferimento costruito dalla prassi filosofica: è la realizzazione di un moto dialettico che si situa nell'interazione tra la teoria e la prassi.

I concetti dovrebbero essere, quindi, nella ricerca filosofica, il simbolo di un modo di approcciarsi alle cose scientifico, distaccato, devoto unicamente all'acquisizione della conoscenza. La filosofia però<sup>3</sup>, non è sempre aliena da

---

<sup>1</sup> H. Lübke, *La secolarizzazione, storia e analisi di un concetto*, tr. it. di P. Pioppi, il Mulino 1965, pag. 11

<sup>2</sup> G. W. F. Hegel, *Filosofia dello Spirito*, tr. it. di E. De Negri, La nuova Italia, Firenze, pag. 57

<sup>3</sup> H. Lübke, *La Secolarizzazione, storia e analisi di un concetto*, cit.; M. Weber, *Il lavoro intellettuale come professione*, tr. it. a cura di D. Cantimori, A. Giolitti, Einaudi, Torino 1985.

condizionamenti ideologici, politici, personali. Nel gioco dialettico tra teoria e prassi in cui si trova il concetto può accadere che la prassi prevalga, e la filosofia diventi “politica delle idee”<sup>4</sup>: non solo nel modo più brutale, cioè quando essa è asservita ad un potere piuttosto che ad un’altro, e il filosofo dimentica i doveri che Max Weber attribuisce all’ “intellettuale di professione” , ma anche in maniera più *soft*, ma non per questo priva di conseguenze, quando una posizione filosofica smetta di essere una posizione scientifica, per diventare un ideale, una fede. In questo caso la ricerca filosofica diviene mero terreno di battaglia politica e i concetti diventano le “parole d’ordine”<sup>5</sup> dei vari schieramenti.

Il concetto di secolarizzazione è complesso perché ha vissuto tutte queste vicende: ha lavorato come concetto, muovendosi nelle pieghe dialettiche dello sviluppo storico, ed è stato talvolta travolto dalle vicende della storia, rimanendovi ingabbiato.

---

<sup>4</sup> H. Lübke, *La secolarizzazione, storia e analisi di un concetto*, cit., pag. 17.

<sup>5</sup> *Ibidem*,

## ‘Secolarizzazione’ come metafora

Il termine secolarizzazione, originariamente, veniva utilizzato nel linguaggio giuridico per indicare la sottrazione di un bene, una proprietà, o addirittura un soggetto al controllo ecclesiastico. Le fonti documentano l’utilizzo di questo termine, per la prima volta, dal legato francese Longueville, durante le trattative della pace di Westfalia, per indicare la liquidazione dei beni ecclesiastici. In un’accezione non dissimile, lo ritroviamo nel *Codex Juris Canonici*, per indicare il ritorno di un soggetto appartenente alla comunità monastica, allo stato di laico<sup>6</sup>. Il termine quindi non aveva, originariamente, alcuna connotazione negativa, descriveva anzi situazioni spesso poste in essere volontariamente dalla Chiesa: la secolarizzazione di taluni beni ecclesiastici permise, ad esempio, la fondazione delle Università.<sup>7</sup>

Soltanto dopo la deputazione imperiale del 1803, e l’ingente appropriazione dei beni della Chiesa da parte di Napoleone, la parola “secolarizzazione” divenne sinonimo, negli ambienti ecclesiastici, di usurpazione, illegittima emancipazione dal controllo della Chiesa. Nella *Kulturkampf* della seconda metà del XIX secolo quella usurpazione spaccò gli intellettuali in due grossi partiti: coloro che la biasimavano, appoggiando le vittime di quella colossale rapina, e coloro che, pur non elogiando le gesta delle truppe napoleoniche, consideravano la secolarizzazione giustificata alla luce di un più alto destino di progresso politico - costituzionale.<sup>8</sup> Ci volle più di un secolo per ridurre la distanza tra queste due opposte posizioni e condurre i detrattori della secolarizzazione a ritenere che,

---

<sup>6</sup> H. Lübke, *Potere e secolarizzazione*, cit., pag. 26, M. Stallman, *Was ist Säkularisierung?*, J. C. B. Mohr, Tubingen 1960, pagg. 5 ss.

<sup>7</sup> I. S. J. Fucek, *Il peccato oggi*, tr. it. a cura di G. Pelland, E. P. U. G. , Roma 1996.

<sup>8</sup> F. Trocini, *Tra Realpolitik e deutsche Freiheit: il bonapartismo francese nelle riflessioni di August Ludwig von Rochau e di Heinrich von Treitschke*, in “*Rivista Storica Italiana*”, N. CXXI, I, Aprile 2009, pagg. 338-387.

tutto sommato, quella vicenda storica poteva aver giovato alla Chiesa Cattolica, regalándole la possibilità di concentrarsi su vicende più propriamente spirituali, e i liberali, i quali riconobbero che la secolarizzazione, oltre ad avere dei grossi meriti, era stata altresì la causa della distruzione di grosse opere culturali. La storia del termine secolarizzazione, nel suo significato più propriamente tecnico giuridico, può sommariamente riassumersi in questo modo. Il senso filosofico-giuridico del termine, si avvicina soltanto lontanamente a questo remoto significato, ed in maniera metaforica, come afferma Marramao.

In questo lavoro, sarà nostro intento quello di occuparci della secolarizzazione, intesa come categoria filosofico- giuridica.

Il punto di partenza della nostra riflessione è rappresentato dai testi del filosofo e giurista tedesco Ernst Wolfgang Böckenförde, il quale, con i suoi scritti, ha fornito un contributo notevole al dibattito sul tema ed ha consentito di inquadrare il fenomeno della secolarizzazione nel panorama che gli è proprio: lo Stato Moderno. Poiché, come si evince dalla produzione teorica del giurista tedesco, parlare della secolarizzazione vuol dire parlare della modernità, del suo peculiare orizzonte di senso, delle sue contraddizioni. Ciò non costituisce un rifugio sicuro per la riflessione teorica, poiché la nozione stessa di modernità è complessa. Cosa è il moderno?

È difficile fornire una definizione senza cadere nella trappola della auto rappresentazione del moderno. Se non ci si vuole accontentare di una definizione meramente in negativo – non è moderno il medioevo, non è moderna l'età greco-romana, non è moderno, come taluni sostengono, l'attuale realtà geopolitica<sup>9</sup> - è opportuno soffermarsi sul dato per cui gli ordinamenti giuridici

---

<sup>9</sup> Illuminante, a tal proposito, appare la riflessione di C. Pasquinelli, *Alla ricerca del moderno*; C. A. Vico, *I paradigmi della modernità*, in B. Accarino, P. Barcellona, U. Curi, O. De Leonardis, G. Doppelt, L. Ferrajoli, F. Ferrucci, C. Pasquinelli, P. Pinzauti, P. Schiera, C. A. Viano, R. Wolin, *Problemi del Socialismo/5, Sulla Modernità*, Franco Angeli, Milano 1986.

moderni sono caratterizzati dal tentativo di costruire un ordine umano, post-sostanziale, oltre la trascendenza. Nel primo Capitolo di questo lavoro, analizzeremo il motivo per cui, per Böckenförde, la modernità non ‘irrompe’ nel Cristianesimo, ma quest’ultimo la influenza sin dai primordi, sin dalla lotta per le Investiture. Böckenförde, come Joseph Strayer - autore assai diverso per impianto teorico – mette in evidenza come, tra gli altri, sia stata proprio la Chiesa, col suo lavoro di istituzionalizzazione del potere, ad anticipare le strutture dello Stato moderno.<sup>10</sup> La centralizzazione del potere, e la conseguente burocratizzazione delle strutture amministrative, l’idea di un diritto limitato e razionale, sono tutti concetti ereditati dall’ambito ecclesiastico. Gli stessi valori della religione cristiana rappresentano una componente essenziale dell’odierno Stato liberaldemocratico, il quale si fonda essenzialmente su due principi: La libertà e l’uguaglianza<sup>11</sup>. Il Leviatano di Thomas Hobbes è l’emblema di tali ordinamenti: una costruzione artificiale, razionale, secolarizzata, che nasce quando «gli uomini di una moltitudine concordano e stipulano – ciascuno singolarmente con ciascun altro - che qualunque sia l’uomo o l’assemblea di uomini a cui verrà dato dalla maggioranza il diritto di incarnare la persona di tutti loro ( cioè a dire di essere il loro rappresentante) , ognuno – che abbia votato a favore o che lo abbia votato contro – autorizzerà tutte le azioni e i giudizi di quell’uomo o di quell’assemblea di uomini alla stessa maniera che se fossero propri, affinché possano vivere in pace tra di loro ed essere protetti contro gli altri uomini»<sup>12</sup>. L’ordine moderno si presenta come giuridificato, funzionante meccanicamente, e sussistente in virtù di regole costitutive e performative: come sottolinea Norberto Bobbio, è il governo della legge e non il governo degli uomini, o, per usare le parole di Carl Schmitt, « il positivo diviene

---

<sup>10</sup> J. Strayer, *Le origini dello Stato Moderno*, tr. it. a cura di A. Porro, Celuc, Milano 1975.

<sup>11</sup> E. W. Böckenförde, *L’ethos della democrazia moderna e la Chiesa*, in Id. *Cristianesimo, libertà, democrazia*, tr. it. a cura di M. Nicoletti, Morcelliana, Brescia 2008

<sup>12</sup> T. Hobbes, *Leviatano*, tr. it. a cura di A. Pacchi, Laterza, Roma-Bari 2010, pag. 145.

l'ultimo fondamento di validità»<sup>13</sup>. Come vedremo nel corso del secondo Capitolo, il modello del 'patto' rappresenta la narrazione rassicurante della giustificazione del potere moderno: l'adesione del singolo individuo, il quale abbandona lo stato di natura per aderire al patto e sottomettersi al potere politico è avvertita già in Hobbes come esigenza della ragione che si genera dalla conflittualità naturale<sup>14</sup>. Quella stessa conflittualità 'geneticamente' umana, che rende lo stato di natura un *bellum omnium contra omnes*, rivela una carica irresistibile di produttività politica, un'intrinseca 'vocazione razionale' a condurre gli individui verso l'adesione al patto sociale. L'antropologia terribilmente realista, ma al contempo speranzosa di Hobbes - perché confida nella ragione, nella possibilità di un auto-trascendimento della natura in artificio - in tal modo si rileva la più efficace teorizzazione del potere politico moderno, per la sua radicalità, ma anche la più problematica: lo mette in evidenza chiaramente Carl Schmitt, il quale sottolinea che «nel ragionamento hobbesiano, altrimenti così sicuro, è insita un'indecisione proprio nel punto giuridicamente decisivo, e cioè nella giustificazione giuridica dello Stato a partire da un patto stipulato tra individui»<sup>15</sup>. Al contempo, la convinzione hobbesiana della possibilità di una sintesi tra le istanze dei consociati che non solo aderiscono al patto sociale ma generano l'unità politica va ben al di là del nesso protezione – obbedienza. Essa implica la convinzione che il patto fondi l'unità politica, e che il sovrano non si limiti a difendere i consociati, ma li 'rappresenti', laddove la rappresentanza assume un valore metalegale, 'esistenziale'<sup>16</sup>, generando il corpo sociale, trasformando un gruppo di individui in un popolo. Il potere politico moderno si ritrova allora continuamente a fare i

---

<sup>13</sup> L'espressione di Emge è riportata in C. Schmitt, *Scritti su Thomas Hobbes*, tr. it. a cura di C. Galli, Giuffrè, Milano 1986, pag. 57.

<sup>14</sup> C. Galli, *Contingenza e necessità*, Laterza, Roma-Bari 2009, pag. 47.

<sup>15</sup> C. Schmitt, *Scritti su Thomas Hobbes*, cit., pag. 54.

<sup>16</sup> Il termine è utilizzato in C. Schmitt, *Dottrina della Costituzione*, tr. it. a cura di A. Caracciolo, Giuffrè, Milano 1984, pag. 27.

conti con la sua origine spuria, problematica, di conflitto e con la perenne ricerca dell'adeguatezza nel 'rappresentare' il corpo sociale. Le due difficoltà sono facce della stessa medaglia, evidenziano come il destino del moderno sia tentare di esorcizzare, giuridificandolo, il 'politico' con la politica, per parafrasare la formula di Carl Schmitt. Nel far questo, esso non si occupa di 'cose politiche' per natura: rientra in questa sfera tutto ciò che evidenzia un elevato grado di intensità di associazione e dissociazione, tutto ciò per cui un individuo può riconoscere un amico e un nemico<sup>17</sup>. È politico ciò che è suscettibile di creare conflitto, muta nel tempo, e il potere moderno deve districarsi in questo equilibrio instabile di neutralizzazione e ripoliticizzazione del conflitto: in questa attività complessa la posta in gioco è la capacità di 'rappresentare'. Come sottolinea Severino<sup>18</sup> è un destino di angoscia, quindi, perché non lascia altra strada che quella di confidare nella 'tecnica' politica, giammai nelle questioni di 'veritas'. Come vedremo nel corso del terzo capitolo, attraverso il confronto del pensiero di Böckenförde con quanto affermato da Habermas e Taylor, negli ultimi anni, nello Stato liberale e democratico, questa precarietà congenita del moderno assume toni più marcati: la dialettica parlamentare evidenzia le istanze diverse provenienti dal corpo sociale, ed il parlamento appare al contempo un centro di mediazioni di interessi precario ed inadeguato. Lo Stato liberaldemocratico che, secondo l'espressione di Habermas, rappresenta la forma più compiuta di Stato Moderno<sup>19</sup>, svela, accentuandole, tutte le contraddizioni della modernità, al punto di apparire continuamente ad un punto di non ritorno: Carl Schmitt, commenta l'avvento del liberalismo politico in questo modo: «Il Leviatano come «magnus homo», come sovrana personificazione dello Stato in forma divina, è stato distrutto

---

<sup>17</sup> Cfr. C. Schmitt, *Le categorie del politico*, tr. it. a cura di P. Schiera, Il Mulino, Bologna 1998.

<sup>18</sup> E. Severino, *Gli abitatori del tempo. Cristianesimo, marxismo, tecnica*, Armando, Roma 1978.

<sup>19</sup> J. Habermas, *Teoria dell'agire comunicativo*, tr. it. di P. Rinaudo, Il Mulino, Bologna 1986.

dall'interno nel XVIII secolo». La produzione teorica di Böckenförde fornisce un quadro di lettura molto esauriente delle complessità della costruzione statale moderna. Il giurista tedesco è, come sottolinea Preterossi, è «un costituzionalista che, nel solco della tradizione tedesca, è anche un teorico della politica, un filosofo del diritto, uno storico della cultura giuridica e delle istituzioni giuridiche»<sup>20</sup>. Questa sua poliedricità gli permette di fornire una lettura della modernità da diverse angolazioni. Sin dai suoi primi scritti, egli compie un raffinato lavoro di ricostruzione storica e di recupero dei concetti, attraverso le letture dei testi di autori 'classici' della modernità: Hobbes, Hegel, Schmitt e Lorenz Von Stein in primis, ma anche storici come Mirgeler e Brunner. Vi è un filo rosso che attraversa la produzione teorica tanto del Böckenförde filosofo, quanto del giudice costituzionale e del pensatore pubblico: l'attenzione riservata ai meccanismi che permettono alla colossale struttura del Leviatano di funzionare, rappresentando il corpo sociale, quando esso incarna i valori liberali. Di qui il *dictum* che ha reso il giurista così conosciuto anche in Italia: «lo Stato liberale secolarizzato vive di presupposti che non è in grado di garantire» e il giurista continua così - è opportuno precisarlo per smentire sin dall'inizio una possibile lettura 'reazionaria' dell'autore tedesco «Questo è il grande rischio che per amore della libertà lo Stato deve affrontare»<sup>21</sup>. Nella dinamica di neutralizzazione e politicizzazione del conflitto Böckenförde inserisce un oggetto non spendibile: i valori sui quali si fonda lo Stato liberale. Sono valori che lo Stato non può produrre poiché è neutrale, eppure essi legittimano in tanta parte il potere costituito. L'opaco nucleo decisionista della politica, che nella teorizzazione Schmittiana è assolutamente affidato alla contingenza, alla decisione del sovrano, viene plasmato da Böckenförde proprio attraverso quell'insieme di valori presupposti dallo Stato liberale. Schmitt rinuncia a

---

<sup>20</sup> E. W. Böckenförde, *Diritto e secolarizzazione*, tr. it. a cura di G. Preterossi, Laterza, Roma-Bari 2007.

<sup>21</sup> E. W. Böckenförde, *Diritto e secolarizzazione*, cit., p. 53.

rispondere alle sfide proposte dal pluralismo degli ordinamenti politici novecenteschi, arroccandosi sull'idea di unità politica in termini pre-weimariani, egli afferma: «uno stato pluralista di partiti diviene uno stato totale non per vigore e efficacia ma per debolezza: interviene in tutti i campi della vita perché ci si attende da lui che assolva le rivendicazioni di tutti gli interessati»<sup>22</sup>. Böckenförde, che utilizza lo strumentario concettuale schmittiano, – il politico è presente e determinante nella vita dello Stato – lo ribalta: non solo i valori democratici non erodono i fondamenti dello Stato, ma addirittura lo legittimano, forniscono *mehrwert* politico: Böckenförde tenta in questo modo di fornire una soluzione alla questione posta ma non risolta da Carl Schmitt, il dilemma del cristallo di Hobbes<sup>23</sup>. La questione problematica è dove lo Stato liberale attinga quei valori che gli attribuiscono linfa vitale. Il giurista tedesco esprime un'idea che era già stata di Max Weber, per cui la genesi dello Stato Moderno in Europa non sia un dato casuale, e che l'influenza dell'elemento religioso sia assolutamente determinante. Nello Stato liberaldemocratico tutto può essere messo in discussione, tutto può essere sottoposto alla prova del 'politico', tranne i due principi suddetti, perché questo minerebbe 'concettualmente' - prima che nella prassi politica - la possibilità di 'scelte democratiche'<sup>24</sup>. Partendo da questo assunto, l'intera produzione teorica dell'autore, dalla tesi di dottorato in filosofia<sup>25</sup>, agli scritti più recenti in materia economica e bioetica, appare caratterizzata dal tentativo di indagare genealogicamente il tracciato della libertà e dell'autonomia dei soggetti nella modernità, il che vuol dire verificare quanto

---

<sup>22</sup> L'espressione di Carl Schmitt è riportata, nonché accuratamente commentata da J. Freund, *Les lignes de force de la pensée politique de Carl Schmitt*, in "NouvelleEcole", anno 19, n. 44, Aprile 1987.

<sup>23</sup> C. Schmitt, *Il cristallo di Hobbes, da Il concetto di politico* in Id., *Scritti su Thomas Hobbes*, cit.

<sup>24</sup> La posizione assunta da Böckenförde presenta, come vedremo, dei profili di somiglianza con quanto affermato in J. Habermas, *L'inclusione dell'altro*, tr. it. di L. Ceppa, Milano, Feltrinelli 1998.

<sup>25</sup> E. W. Böckenförde, *La storiografia costituzionale tedesca nel secolo decimo nono*, tr. it. a cura di P. Schiera, Giuffrè, Milano 1970.

vi sia di vero in quella che abbiamo definito la ‘narrazione rassicurante’ del patto, quanto ‘valgano’ i soggetti, le scelte poste in essere da questi ultimi, e quindi i contenuti politici che filtrano attraverso le procedure dello Stato Moderno. La Libertà moderna si riscopre come erede diretta della libertà germanica, le cui origini si trovano sin nella Germania di Tacito, la stessa rivendicata dagli umanisti tedeschi durante il XV secolo contro le pretese imperiali, la quale veniva presentata dai germanisti come il vero elemento caratterizzante della storia del popolo tedesco. Böckenförde sembra suggerire che il suo cammino per la piena attuazione sia quello che conduce allo Stato Moderno : « ‘ Il carattere fondamentale del diritto Statale comunitario tedesco è la libertà tedesca’ si legge nello *Staatslexicon* di Rotteck-Welcker. A questo punto si può parlare, con E. Hölze, di un vero e proprio cammino verso la libertà moderna accanto al diritto naturale: del cammino della libertà storica».<sup>26</sup> La libertà comunitaria germanica, quindi, diviene la libertà individuale, l’autonomia del soggetto moderno. Tutto ciò non senza la mediazione del pensiero cristiano. Questa idea emerge dai testi del giurista tedesco, e rimanda inevitabilmente alla riflessione di Hegel, perché, come ha scritto Viano, «Nelle mani di Hegel il tema della libertà, come caratteristica dell’età moderna, diventava centrale: il mondo moderno è il mondo della libertà quale diritto proprio di ogni uomo, ma anche come interiorità. Il germanesimo forniva il modello della società dei liberi, mentre il protestantesimo dava la dimensione dell’interiorità»<sup>27</sup>.

Se è così, se la vera matrice dell’ordinamento liberal democratico è in qualche modo riconducibile al messaggio cristiano, allora come si può definire il rapporto tra lo Stato e i contenuti ‘religiosi’? Come si può definire la teologia politica?

---

<sup>26</sup> Ivi, pag. 123.

<sup>27</sup> C. A. Viano, I paradigmi della modernità, in B. Accarino, P. Barcellona, U. Curi, O. De Leonardis, G. Doppelt, L. Ferrajoli, F. Ferrucci, C. Pasquinelli, P. Pinzauti, P. Schiera, C. A. Viano, R. Wolin, *Problemi del Socialismo/5, Sulla Modernità*, cit. , pag. 27.

Nella disputa a distanza tra due colossi del Novecento, Carl Schmitt e Hans Blumenberg, svoltasi tra le pagine della *Teologia politica I* e *Teologia politica II* di Schmitt, *La legittimità dell'età moderna* di Blumenberg ed il carteggio durato dal 1971 al 1978, Böckenförde può decisamente offrire un contributo 'postumo', prospettando qualle che, nel paragrafo conclusivo di questo lavoro abbiamo definito «un nuovo tipo di teologia politica». Lungi dal proporre nostalgicamente l'idea della possibile convergenza tra un presunto diritto naturale e il diritto positivo, che anzi lo trova profondamente scettico, il filosofo suggerisce una sorta di 'terza via'. Egli, pur mettendo in discussione quell'assoluta 'autonomia del moderno' che riscontriamo negli scritti di Blumenberg, e dimostrandosi consapevole della rischiosità del 'politico', della sua capacità di espandersi, investendo campi non 'canonici' (la vita privata, la psiche del soggetto, le convinzioni degli individui), tuttavia supera la visione schmittiana che aveva opposto alla teoria di Blumenberg la autotrascendenza del moderno che rappresenta se stesso. Böckenförde prende in seria considerazione l'idea di una modernità protomoderna<sup>28</sup>, pure suggerita da Schmitt, e la analizza compiutamente. L'impegno del giurista tedesco è sempre duplice, complice la sua attività di giurista 'pratico', di giudice costituzionale, ed al contempo di teorico e filosofo del diritto: analizzare da vicino i problemi che si trova ad affrontare lo Stato liberale, ed operare una riflessione teorica radicale, lavorando sui concetti. Molte delle questioni che hanno interessato le alte Corti tedesche nell'ultimo cinquantennio sono prese in esame dal giurista per fornire una chiave di interpretazione dei meccanismi che governano lo Stato Moderno. Si tratta dei meccanismi democratici che, per essere presi sul serio, per garantire «la democrazia come principio costituzionale»<sup>29</sup> devono assicurare l'autonomia dell'individuo, ma anche di meccanismi sotterranei, che attribuiscono al potere

---

<sup>28</sup> Questo tema è ampiamente trattato in G. Preterossi, *Carl Schmitt e la tradizione moderna*, pagg. 183 e segg.

<sup>29</sup> E. W. Böckenförde, *La democrazia come principio Costituzionale* in Id., *Stato, Costituzione, Democrazia*, tr. it. a cura di M. Nicoletti, O. Brino, Giuffrè, Milano 2006.

politico la legittimità al di fuori del mero circuito della legalità. Si pensi ai soggetti che, pur non essendo legittimati democraticamente, hanno potere decisionali nello Stato: il giurista cita i grandi investitori, oppure i sindacati.<sup>30</sup> E si pensi alle agenzie di senso presenti nella società civile: le religioni, in primis, perché maggiormente plasmano le opinioni, creano consensi, aggregazione, sensi di identità, insomma, maneggiano il ‘politico’. Si possono allora depoliticizzare le religioni? Böckenförde, in particolare se lo chiede per la religione cattolica. E la sua risposta è “ La depoliticizzazione della Chiesa (...) sarebbe soltanto apparente, perché si limiterebbe a occultare il fatto che la Chiesa prenda sempre posizione in politica”.<sup>31</sup> Una presunta neutralità politica areligiosa, apartitica, amorale è una specie di chimera a cui neanche il più radicale dei positivisti può aver mai seriamente creduto.

---

<sup>30</sup> E. W. Böckenförde, *La funzione politica delle associazioni economico-sociali e dei portatori di interessi nella democrazia dello Stato sociale*, in Id., *Stato, Costituzione, Democrazia*, cit.

<sup>31</sup> E. W. Böckenförde, *Mandato politico della Chiesa?* In Id. *Cristianesimo, libertà, democrazia*, tr. it. a cura di M. Nicoletti, Morcelliana, Brescia 2008, pag. 310.

# Capitolo I

## *Le premesse pre-moderne dello Stato*

### *Introduzione*

Nel corso di questo capitolo, il nostro intento sarà quello di portare avanti una indagine sulle premesse storiche, ovvero sui presupposti materiali e spirituali della nascita e dello sviluppo del potere politico moderno in Europa. L'utilizzo, da parte nostra, dell'espressione 'potere politico moderno' comporta innanzitutto la necessità di chiarire il modo in cui facciamo uso di tale concetto politico-giuridico, e le premesse teoriche dalle quali intendiamo partire. Il potere presenta, in ciascuna epoca storica, caratteristiche così differenti che ci inducono a ritenere incompleta ciascuna definizione relativamente ad esso. Il termine 'potere', dal verbo latino *possum*, risulta etimologicamente riconducibile innanzitutto ad un concetto di identità: nel verbo *possum*, composto di *sum*, rintracciamo la radice *pet/pot* che indica il capo, e che ritroviamo nella parola latina *hospes* (estraneo), la quale può essere ricondotta al pronome *ipse* (stesso), da cui, attraverso la particella enclitica *meapte* conduce al comparativo *potius* (piuttosto), al superlativo *potissimum* (soprattutto), ed a *prope* (proprio). Il potere presuppone allora innanzitutto che qualcuno o qualcosa venga delineato e isolato come una identità.<sup>32</sup> Pur assumendo nel tempo caratteristiche e forme

---

<sup>32</sup> In questo senso si esprime Benveniste, il quale riconduce il concetto di potere a quello di identità, e solo in un secondo momento al vero e proprio concetto di dominio. Questa teoria sarebbe confermata dal termine greco *idios* (da cui la parola identità), che significa proprio, e deriva esattamente dalla radice sanscrita *i-* che indica la separazione. La parola italiana proprietà conserverebbe la traccia di questo lontano significato di separazione e

diverse<sup>33</sup>, poi, esso coincide con la capacità o la possibilità di operare, producendo effetti: esso può essere definito come la facoltà di fare o di non fare una cosa. In relazione alla vita dell'uomo in società, in particolare, esso rappresenta una 'volontà che si impone'<sup>34</sup>, coincide con la capacità di determinare la condotta di un altro uomo e presuppone un rapporto di subordinazione e di reciproca dipendenza. Presuppone, in altre parole, un rapporto interindividuale, caratterizzato da una dimensione di verticalità: chi detiene il potere si trova in cima, al di sopra di qualcos'altro o qualcun altro, ha una posizione dominante ed è capace di ottenere obbedienza, utilizzando se necessario la forza, o comunque una qualche forma di coazione. Il potere si delinea così come dominio. Nel fare questo, esso istituisce un rapporto strettissimo con la morte: è, in ultima analisi, potere di dare la vita e la morte. Nell'età antica, chi detiene il potere decide apertamente sulla vita e sulla morte, nel Leviatano di Hobbes, chi garantisce la sopravvivenza, allontanando la paura e il pericolo della morte, è chi detiene il potere<sup>35</sup>. Il potere politico può essere

---

differenziazione. Cfr. su questo tema E. Benveniste, *Problemi di linguistica generale*, tr. it. a cura di M. V. Giuliani, Il Saggiatore, Milano 1971, e per una ricostruzione dell'etimologia di potere secondo Benveniste, cfr. E. Bazzanella, *Trattato di Ethologia*, Mimesis, Milano 2004, pagg. 22 e segg.

<sup>33</sup> B. De Jouvenel mette in evidenza quanto il potere risulti soggetto ad improvvise ed inaspettate metamorfosi all'interno della società umana. (B. de Jouvenel, *Del potere. Storia naturale della sua crescita*, tr. it. di S. De la Pierre, SugarCo, Como 1991). Il sociologo di scuola weberiana Heinrich Popitz opera una disamina attenta delle possibili forme del potere, e ne individua quattro tipologie fondamentali: il potere di offendere, il potere strumentale, il potere d'autorità e il potere di creare "dati di fatto". (Cfr. H. Popitz, *Fenomenologia del potere, Autorità, dominio, violenza, tecnica*, tr. it. a cura di P. Volontè e L. Burgazzoli, Il Mulino, Bologna 2001)

<sup>34</sup> Il carattere di dominio del potere non viene naturalmente superata nelle democrazie contemporanee: come sottolinea Luciano Canfora l'importanza che in esse viene attribuito al consenso, alla rappresentanza, al suffragio universale rischiano di venire utilizzati solo come mascherature ideologiche dal significato opposto a quello della democrazia. (L. Canfora, *La natura del potere*, Laterza, Roma-Bari 2009)

<sup>35</sup> Alla teoria di Hobbes, e all'attenzione che in essa si dedica alla capacità del potere di assicurare la vita dei consociati, dedicheremo spazio nel secondo Capitolo di questo lavoro. E' opportuno qui menzionare la teoria di M. Foucault, il quale individua come tratto distintivo della filosofia politica antica la capacità, da parte del potere, di decidere sulla vita e sulla morte, mentre la conduzione della vita è lasciata alle morali tradizionali. Il potere moderno,

considerato, in un'accezione così generale allora, un elemento costante della storia umana<sup>36</sup>. Al di là delle sue svariate manifestazioni storiche, si trova in una relazione strutturale ed intrinseca con l'attività politica<sup>37</sup>, la quale rappresenta, al di là delle narrazioni ideologiche che da sempre la contraddistinguono, una lotta per il potere.

Inteso in questo modo, nella tradizione filosofica occidentale, da Tucidide a Machiavelli, dalla *polis* greca, luogo 'fondativo' della politica, alla realtà precaria e frammentata della cosiddetta post-modernità, è possibile affermare che il potere politico sia sempre esistito. La nostra premessa teorica è, però, quella per cui il 'potere politico' in senso proprio, ovvero nell'accezione specifica in cui noi oggi lo intendiamo, e che di qui a poco avremo modo di chiarire, consista in una creazione precipuamente moderna.<sup>38</sup> Esso appartiene, infatti, a quella famiglia di concetti, con i quali siamo abituati a pensare la politica (individuo, libertà, uguaglianza, proprietà, sovranità del popolo, democrazia, rappresentanza, costituzione) i quali non sono né universali, né eterni, ma la cui esistenza coincide con le vicende moderne dello Stato e dello

---

secondo il filosofo francese, abbandona questo ambito per concentrarsi sull'incremento della vita, e del suo benessere. Come sostiene Agamben, riprendendo Foucault, a partire dall'età moderna, la vita naturale viene a pieno titolo inclusa nei calcoli del potere statale e la politica si trasforma in bio-politica. (G. Agamben, *Homo Sacer*, Einaudi, Torino 2005) Questo aspetto non cancella la natura tanatologica del potere. Come sottolinea Bazzicalupo, decostruendo la interpretazione della biopolitica intesa in senso vitalistico e liberatrice, si può evidenziare come il carattere tanatologico del potere venga solamente riorganizzato nella logica del potere moderno sovrano, il quale cattura la nuda vita. (L. Bazzicalupo, *Biopolitica Una mappa concettuale*, Carocci, Milano 2010).

<sup>36</sup> Per una riflessione ampia sul concetto di potere, cfr. G. Preterossi (a cura di), *Potere*, Laterza, Roma-Bari 2007. Il testo, che raccoglie testi di autori molto differenti tra loro, da Platone ad Hobbes, fino a Nietzsche e Foucault, mette in evidenza le ambiguità di un termine che da una parte si presta a descrivere una condizione generalissima della vita dell'uomo, nella sua attitudine associativa, dall'altra descrive più specificamente un certo tipo di organizzazione della forza tipico dell'età moderna.

<sup>37</sup> Identità, potere e politica finiscono così per delineare i tratti costitutivi della storia politica dell'Occidente. Sul modo in cui oggi queste categorie possono essere declinate, alla luce delle sfide poste dal mondo globale, cfr. L. Bazzicalupo, *Politica, identità, potere, il lessico politico alla prova della globalizzazione*, Giappichelli editore, Torino 2004.

<sup>38</sup> Cfr. In questo senso, G. Preterossi, *Potere*, cit., pag. XI.

*jus publicum europaeum*<sup>39</sup>. Sebbene parte di questi termini ricorrano in maniera pressochè identica nel vocabolario politico antico e in quello moderno, il significato che vi si può attribuire nelle diverse epoche storiche appare profondamente diverso. Si pone perciò il problema, per noi, di compiere innanzitutto un lavoro sulle parole che utilizza la tradizione politica europea, sforzandoci di identificarne il perimetro di effettiva vigenza. Sono state in particolar modo la *Begriffsgeschichte* tedesca<sup>40</sup> e la dottrina di Koselleck<sup>41</sup> a metterci in guardia sulla necessità di delineare una netta discontinuità del

---

<sup>39</sup> Su questo aspetto, Cfr. S. Chignola, G. Duso (a cura di), *Sui concetti giuridici e politici della costituzione dell'Europa*, Franco Angeli, Milano 2005.

<sup>40</sup> Il termine *Begriffsgeschichte*, ovvero “storia dei concetti” appare per la prima volta nelle *Lezioni sulla filosofia della storia* di Hegel. Non è chiaro se il termine sia effettivamente coniato da Hegel o rappresenti invece il frutto di una interpolazione. Il filosofo tedesco lo utilizza per descrivere una delle tre modalità storiografiche, ovvero quella della “storia interpretativa” (*reflectierte Geschichte*), che conduce la storia generale (*Weltgeschichte*) verso la filosofia, ovvero verso il punto di vista universale. Tale uso del termine però non trova alcun riscontro nella bibliografia successiva ad Hegel. Tra il sec. XVIII ed il XIX, nell’ambito della lessicografia filosofica tedesca, il termine riemerge con un significato nuovo, ovvero per indicare l’operazione di classificazione dei termini e dei problemi fondamentali della filosofia, ripulito delle ambiguità che al lessico filosofico possono derivare dalla variazione e dalla stratificazione storica. Nel XX secolo, il termine viene utilizzato per indicare un campo autonomo di studio, una sorta di integrazione necessaria che venga in aiuto della teoresi filosofica. In questo modo diviene vera e propria “storia dei significati” (*Bedeutungsgeschichte*) assunti dai termini e dai concetti nella plurisecolare tradizione della filosofia. Per una ricostruzione della storia dei concetti cfr. S. Chignola, *Storia concettuale e filosofia politica*, in *Filosofia politica*, 1/1990, pagg. 5-35; Id., *Storia dei concetti e storiografia del discorso politico*, in *Filosofia politica*, 1/1997, pagg. 99-122 e H. Lehmann-M. Richter, *The Meaning of Historical Terms and Concepts. New Studies on Begriffsgeschichte*, German Historical Institute, Occasional Paper N. 15, Washington D. C. 1996; H. G. Meier, *Begriffsgeschichte*, in J. Ritter, *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Basel, Stuttgart 1971, Bd. 1, pagg. 787-810.

<sup>41</sup> Sul modo in cui la *Begriffsgeschichte* viene declinata nella produzione teorica di Koselleck, cfr. R. Koselleck, *Futuro passato, Per una semantica dei tempi storici*, tr. it. a cura di A. Marietti Solmi, Marietti, Genova 1986, in cui l’autore ha modo di ricostruire le indagini lessicali che in Europa, a partire dagli anni 20, si sviluppano in Germania, sulla scorta delle ricerche portate avanti da Erich Rothacker, Werner Jäger, Joannes Kühn, Walter Schlesinger, Carl Schmitt e Otto Brunner. Cfr. altresì, per un inquadramento critico della storia del concetto nella produzione teorica di Koselleck, N. Auciello, R. Racinaro (a cura di), *Storia dei concetti e semantica storica*, Esi, Napoli 1990, pagg. 19-90. Infine, un testo recentemente pubblicato in italiano sulla questione, R. Koselleck, *Il vocabolario della modernità. Progresso, crisi, utopia e altre storie di concetti*, tr. it. a cura di L. Scuccimarra, il Mulino, Bologna 2009.

vocabolario politico antico rispetto a quello moderno e di operare perciò un controllo semantico rigoroso sull'utilizzo dei concetti politici. Nel 1967, sotto la supervisione di O. Brunner, W. Conze e R. Koselleck, vengono pubblicati i *Geschichtliche Grundbegriffe*, il lessico dei concetti fondamentali della politica. L'obiettivo degli autori è quello di fornire una raccolta complessiva del vocabolario politico, che permetta un controllo semantico nell'impiego contemporaneo dei concetti, ed eviti anacronismi. Koselleck ha modo di sviluppare una vera e propria teoria che trova il suo principio fondamentale nella distinzione tra 'parola' e 'concetto'. Anche se ad un concetto deve corrispondere necessariamente una parola, non è detto che, in diverse epoche storiche, la stessa parola indichi il medesimo concetto. La conclusione a cui Koselleck giunge analizzando gli aspetti semasiologici, ovvero riguardanti il mutamento del significato dei concetti, e quelli onomasiologici, relativi ai processi di sintesi dell'esperienza storica a cui corrisponde ciascun concetto è che «ogni concetto è legato ad una parola ma non tutte le parole sono concetti sociali e politici. I concetti sociali e politici contengono una pretesa concreta di universalità e hanno sempre più di un solo significato, (...) sono dunque 'concentrati' di molti contenuti semantici»<sup>42</sup>. Ogni concetto «raccolge la molteplicità di una esperienza storica nonché una somma di relazioni teoriche e pratiche in un contesto»<sup>43</sup>. Attraverso la teoria dei tempi storici, Koselleck descrive quindi come si sia definitivamente trasformato il significato storico dei concetti politici nel periodo compreso tra il sec. XVIII e la prima metà del XIX, a causa soprattutto dei processi di democratizzazione, ideologizzazione, politicizzazione del vocabolario politico.

Il potere politico, nel modo in cui noi oggi lo intendiamo, si sviluppa precipuamente in Europa nell'ambito di quella che Max Weber definisce «la

---

<sup>42</sup> R. Koselleck, *Storia dei concetti e storia sociale*, in R. Koselleck, *Futuro passato*, cit., pag. 102.

<sup>43</sup> *Ibidem*.

specificità occidentale», *die Sonderentwicklung*, ovvero quel processo di razionalizzazione, portato a compimento tra il XVIII e il XIX secolo, che dura per secoli e rappresenta una sorta di destino per l'Occidente<sup>44</sup>, in base al quale il mondo perde l'aura magico-sacrale che lo caratterizzava, l'essere umano conquista progressivamente spazi di dominio e di conoscenza, prima nel campo delle attività manuali e poi con la ragione, e che investe ambiti diversi tra loro, che vanno dalle scienze, alle realizzazioni artistiche, ai sistemi di credenze, fino alle strutture familiari, e agli ordinamenti giuridici, politici ed economici. Max Weber lo definisce come un processo di *Entzauberung*, ovvero di disincanto, di demagnificazione del mondo. L'espressione indica quel processo di frammentazione delle immagini religioso-metafisiche del mondo, e di sviluppo di sfere culturali autonome, ciascuna delle quali dotata di propri criteri di valutazione per quel che accade nel mondo. La prima tappa culmina nel protestantesimo ascetico-mondano del calvinismo, che è caratterizzato dal passaggio da una religiosità magica, ad una etico-profetica, e che libera il mondo dalla magia e dagli spiriti maligni e lo rende disponibile per l'uomo. La seconda consiste nella intellettualizzazione del mondo grazie alla scienza e alla tecnica, ovvero nella diffusione di un modo di agire razionale rispetto ad uno scopo<sup>45</sup>.

---

<sup>44</sup> Tale processo, secondo Weber, muove i suoi primi passi nella Grecia classica, ove vengono gettate le basi del razionalismo attraverso la filosofia speculativa: l'opera di Socrate e di Aristotele forniscono un primo esempio di interpretazione razionale della realtà. La prima religione monoteistica del mondo, l'Ebraismo, contribuisce in seguito alla formazione di un'immagine della divinità sempre meno occulta ed iperscrutabile, e anzi dotata di caratteri razionali ed intellegibili. L'Europa cristiana del Medioevo, al suo tramonto, pone le basi per la nascita dello Stato razionale moderno, con l'adozione, mutuata dal diritto romano, della mentalità burocratica formale. Il Rinascimento e la scienza sperimentale moderna del XVI secolo continuano questo processo, che giunge a compimento tra il XVIII e il XIX secolo, quando l'Occidente approda ad una rappresentazione del mondo del tutto disincantata. Tale processo si riscontra, secondo Weber, soprattutto ponendo attenzione ai due efficaci strumenti di cui si serve la tradizione scientifica occidentale: il «concetto» (*Begriff*), scoperto da Socrate e adeguatamente sviluppato da Platone, e l'«esperimento razionale» (*rational Experiment*), messo a punto dalla tradizione rinascimentale. Cfr. M. Weber, *La scienza come professione*, tr. it. a cura di P. Volontè, Bompiani, Milano 2008.

<sup>45</sup> La razionalità rispetto ad uno scopo implica un modello di razionalità formale, che

La sociologia di matrice weberiana, cercando di chiarire la portata del termine *entzauberung*, fa sovente riferimento ai tre principi in cui si tradurrebbe questo fenomeno, in qualche modo derivanti l'uno dall'altro: l'affermazione dell'autodecisione individuale, ovvero l'autodeterminazione del soggetto che, nell'età moderna, acquisisce nuova coscienza di sé, esce « dallo stato di minorità»<sup>46</sup> per utilizzare l'espressione kantiana; la conseguente differenziazione e specializzazione progressiva degli ambiti politici<sup>47</sup> da quelli della società civile, l'affermarsi del principio elettivo, e la progressiva sostituzione di vincoli politici di tipo contrattuale a quelli di matrice comunitaria<sup>48</sup>; la istituzionalizzazione del mutamento politico, che assume piena legittimità sul piano politico e sociale<sup>49</sup>. Questi processi conducono l'età moderna ad un 'politeismo dei valori'<sup>50</sup>, ovvero alla perdita di un senso univoco del mondo, la

---

consiste nell'agire in vista di un fine, valutando l'eventuale adeguatezza dei mezzi. Questo tipo di razionalità si contrappone ad un modello di razionalità materiale, che caratterizza l'agire che parte da postulati valutativi. Tipica espressione della razionalità formale è il capitalismo, che è difatti caratterizzato da elementi razionali: la ricerca dei profitti, lo scambio di mercato, le procedure di contabilità, i sistemi politici e legali, la organizzazione del lavoro. Cfr. M. Weber, *La scienza come professione*, cit. Per un'analisi del pensiero di Weber su questo aspetto, cfr. R. Aron, *Le tappe del pensiero sociologico*, tr. it. di A. Devizzi, Mondadori, Milano 1972.

<sup>46</sup> I. Kant, *Risposte alla domanda: Che cos'è l'Illuminismo?* in Id., *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, tr. it. a cura di G. Solari e G. Vidari, Utet, Torino 1963.

<sup>47</sup> Questa differenziazione è descritta dallo stesso Max Weber, *La politica come professione*, tr. it. di E. Coccia, Armando Editore, Roma 1997. Ne parla diffusamente Portinaro, cfr. P. P. Portinaro, *Weber. La democrazia come problema e la burocrazia come destino*, Franco Angeli, Milano 1986 e Id., *Il labirinto delle istituzioni della storia europea*, Il mulino, Bologna 2007.

<sup>48</sup> G. Marramao, *Potere e secolarizzazione*, Bollati Boringhieri, Torino 1983, pag. 28.

<sup>49</sup> William H. Swatos, *Time, Place, and Circumstance: Neo-Weberian Studies in Comparative Religious History*, Greenwood Press, New York 1990.

<sup>50</sup> Cfr. M. Weber, *Il politeismo dei valori*, tr. it. a cura di Ghia, Morcelliana 2010. La disgregazione delle immagini religioso-metafisiche del mondo, e la differenziazione di sfere culturali autonome ciascuna dotata di autonomi criteri di valutazione, e il conseguente emergere di quello che Weber definisce una vera e propria forma di neo-politeismo viene analizzata, come vedremo nel corso del Capitolo III, da Habermas, il quale riprende l'impianto teorico di Weber ma lo amplia, assegnando un ruolo decisivo al linguaggio, strumento costitutivo della società. Habermas reinterpreta il politeismo weberiano non come un conflitto tra ordinamenti vitali che risultano irrimediabilmente inconciliabili tra i loro, ma come condizione sociale che distrugge l'autoreferenza dei discorsi interni a ciascuna tradizione culturale. Nel pensiero moderno, il consenso non è più assicurato sacralmente, ma diviene

società civile ad accogliere una ragione autenticamente autonoma, e gli ordinamenti giuridici a rinnegare le ipoteche sacrali quali fonti di legittimazione: tale processo di razionalizzazione dà vita, in ambito politico, allo Stato. Quest'ultimo, secondo Weber, consiste in «un'istituzione politica con una 'costituzione' razionalmente statuita, con un diritto razionalmente statuito e con un'amministrazione affidata a funzionari specializzati (...) è noto in questa combinazione essenziale di elementi decisivi (...) solamente in occidente»<sup>51</sup>. Il riferimento a questi tre principi sul piano sociologico ha consentito di tracciare per grandi linee il paradigma del potere politico secolare. In questa ottica, nonostante sia stata storicamente smentita<sup>52</sup>, appare suggestiva la ricostruzione di Lübke, il quale individua il primo utilizzo del termine secolarizzazione da parte del legato francese Longueville, sulla strada di Münster, durante le trattative della pace di Westfalia: essa infatti suggella la prossimità di due concetti: la secolarizzazione intesa come *Verweltlichung* e la genesi dello Stato moderno. In tale contesto, il potere politico assume delle caratteristiche assolutamente peculiari, ed inedite rispetto al passato: esso muta nelle forme, e per l'orizzonte di senso entro il quale si struttura, assumendo un carattere artificiale, e rinunciando agli apparati di legittimazione premoderni, ovvero alle premesse religiose, teologiche e tradizionali, non necessita di alcun presupposto

---

possibile soltanto comunicando: questo dato trasforma una comunità religiosa in una comunità comunicativa. Solo in questo senso la pluralità dei valori weberiana, ovvero al differenziazione delle sfere di valore culturale si collega al processo di secolarizzazione moderno. J. Habermas, *La teoria della razionalizzazione di Max Weber*, in *Teoria dell'agire comunicativo*, tr. it. di P. Rinaudo, Il mulino, Bologna 1986. Per una ricostruzione del pensiero di Habermas proprio su questo punto, cfr. M. Ampola, L. Corchia, *Dialogo su J. Habermas, Le trasformazioni della modernità*, edizioni ets., Pisa, pagg. 169 e segg. Il testo intendere rispondere alla domanda se sia possibile rintracciare, nella produzione teorica di Habermas, una coerenza logica che possa offrire sistematicità allo studio delle scienze sociali.

<sup>51</sup> M. Weber, *La sociologia della religione*, tr. it. a cura di P. Rossi, Comunità, Milano 1982 pagg. 9 e segg.

<sup>52</sup> Cfr. la ricostruzione compiuta in tal senso da H. W. Strätz, *Art. 'Säkularisation, Säkularisierung'II*, in O. Brunner, W. Conze, R. Koselleck, *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen sprache in Deutschland*, V, Klett-Cotta, Stuttgart 1984.

necessario, se non quello per cui gli uomini, dotati di un'energia originaria, si trovano nella condizione di doverla dismettere e 'giuridificarla' per raggiungere la pace. Il potere politico «poggia su una tabula rasa, e può contare solamente su se stesso e sulla propria efficacia»<sup>53</sup>. Inteso in tal senso, in quanto *Herrschaft*, ovvero in quanto potere legittimo, esso si fonda su di un particolare rapporto, che è quello comando-obbedienza, ovvero si fonda sulla credenza di validità da parte di coloro che al potere risultano sottoposti. Esso assume l'aspetto di un potere che non solo è desiderato e riconosciuto, ma che è autorizzato da quegli stessi consociati che ad esso risultano sottoposti.<sup>54</sup> Per questo motivo, esso può affermarsi solo contestualmente all'imporsi dell'idea del monopolio della forza. La legittimità del potere diviene il punto di riferimento della politica, e questo avviene rigorosamente «nella forma confinata dello Stato territoriale europeo»<sup>55</sup>.

La tendenza a racchiudere la filosofia di Weber in questi tre principi, da parte della sociologia di matrice weberiana, ha condotto però inevitabilmente ad appiattare il pensiero di Weber, più complesso, in una interpretazione del processo di secolarizzazione inteso sostanzialmente come desacralizzazione del mondo<sup>56</sup>, ed è stata «ben lungi dal saturare lo spazio semantico del concetto»<sup>57</sup>.

---

<sup>53</sup> G. Preterossi ( a cura di) *Potere*, cit., p. XII.

<sup>54</sup> Su questo aspetto appare particolarmente suggestiva la ricostruzione operata da G. Duso, *La rappresentanza politica: genesi e crisi del concetto*, Franco Angeli, Milano 1988, pagg. 120 e segg.

<sup>55</sup> G. Preterossi, *Potere*, cit., pag. XI.

<sup>56</sup> G. Marramao, *Potere e secolarizzazione*, cit., pag. 28. La produzione teorica di Max Weber è vastissima, e per alcuni anni dopo la sua morte, dati i molti scritti rimasti incompiuti, e la complessità dell'universo concettuale a cui Weber faceva riferimento, molti autori si limitarono a fornire una versione parziale e stereotipata del suo pensiero, interpretando Weber alla luce dei suoi studi politologici e metodologici, su una delle sezioni di *Economia e società*, e alla luce della celebre tesi dell'affinità concettuale tra l'etica del protestantesimo e lo spirito del capitalismo. Si creò così una sorta di canone interpretativo, sostanzialmente appiattito sulla celebre definizione di Löwith di Weber come "Marx della borghesia". Solo nel 1960 Bendix tentò di individuare un nucleo unificante nell'opera dell'autore tedesco. Tracciando un filo rosso tra i primi studi del sociologo, e gli studi di Sociologia della religione e Economia e società, egli individuò proprio nell'analisi del processo di razionalizzazione il filo conduttore dell'intera produzione teorica weberiana Cfr. R. Bendix, *Max Weber, Un ritratto intellettuale*, tr. it. di P. P. Giglioli, Zanichelli, Bologna 1984.

Ciò ha allontanato dal pensiero del sociologo tedesco che, nonostante non abbia rinnegato i principi della modernità, è stato ben lungi dal rinnegarne le ambivalenze: egli infatti ha descritto la razionalizzazione come una forza intera alla natura stessa della religione, la quale si trasforma inesorabilmente in una gabbia d'acciaio nel momento in cui, nelle società occidentali, diviene autoreferenziale<sup>58</sup>.

La ricostruzione storico-filosofica della modernità dimostra inoltre che una lettura di tal genere non rappresenta che una semplificazione, non priva di connotazioni ideologiche, di quel processo complesso, non del tutto lineare, che è lo sviluppo dello Stato moderno secolarizzato. Se si vogliono comprendere le peculiarità del paradigma dello Stato secolare non possono che indagarsi invece i rapporti di forza che sussistono all'interno di esso, 'le condizioni della sua libertà', per utilizzare l'espressione di Ernest Gellner. Per questo motivo, intendiamo portare avanti la nostra riflessione a partire dalla 'società civile'. Si tratta di un concetto che potremmo definire antecedente rispetto a quello di democrazia, la *conditio sine qua non* della vita democratica, in quanto essa «include le condizioni che la rendono possibile, invece di darle per scontate»<sup>59</sup>.

---

<sup>57</sup> G. Marramao, *Potere e secolarizzazione*, cit., pag. 29 e W. H. Jr. Swatos (ed.), *Time, place, and circumstance: neo-Weberian studies in comparative religious history. Contributions to the study of religion*, N. 24, Greenwood Press, New York 1990.

<sup>58</sup> Nella produzione teorica di Weber si evince chiaramente come l'intento della religione di essere portatrice di senso per il mondo sia andato drammaticamente a scontrarsi con l'autonomia raggiunta dagli altri settori della vita (politica, economia etc.). Nel campo della conoscenza intellettuale questo aspetto risulta particolarmente evidente, poiché si è diffusa la consapevolezza che il cambiamento del mondo sia un processo esclusivamente causale, completamente slegato quindi dalle concezioni religiose, le quali assumono l'esistenza di un cosmo creato e ordinato da Dio, e per questo motivo fornito di senso etico. Il sapere scientifico non riconosce alcun senso nel mondo e nei suoi avvenimenti, si propone soltanto di spiegare questi avvenimenti, di determinare relazioni causali sotto forma di leggi. E, quasi paradossalmente, la religione, che dapprima sente il bisogno di staccarsi dalla magia per un'esigenza di razionalizzazione, ora di fronte alla razionalizzazione operata dalla scienza, figura come sapere addirittura irrazionale o antirazionale. Il problema del senso del mondo assolutamente improponibile in termini scientifici, è però chiaramente un discorso facilmente adattabile anche al processo storico. Cfr., su questo aspetto, F. Bianco, *Le basi teoriche dell'opera di Max Weber*, Laterza, Roma-Bari 1997.

<sup>59</sup> *Ivi*, pag. 216.

Vi è una buona dose di coercizione e menzogna alla base di ciascun potere, e nella società civile occidentale, il tentativo (almeno dichiarato) della politica è stato quello di tenere insieme il massimo di libertà possibile con il minimo di coercizione e menzogna necessarie, ma questo è successo solo grazie a fortunate contingenze storiche<sup>60</sup>. Queste ultime, riteniamo, siano riconducibili in parte al ruolo che ha avuto la religione all'interno della società. Sarà proprio quanto cercheremo di dimostrare nel corso di questo lavoro. Recuperando l'insegnamento di Weber, possiamo affermare che il fenomeno religioso si sostanzia in un'esperienza religiosa vissuta singolarmente dall'uomo, essere 'strutturalmente' credente e calcolante, che gli consente di superare il quotidiano empirico, attribuendo valore e significato alla realtà, e quindi ai legami che creano con gli altri uomini<sup>61</sup>. In secondo luogo, il religioso si oggettivizza nelle

---

<sup>60</sup> *Ivi.*

<sup>61</sup> L'analisi che Max Weber dedica alla religione in rapporto all'età moderna coinvolge aspetti di processi sia micro che macrosociologici, e avviene su due livelli diversi: nella comprensione autoriflessiva di elementi soggettivi e nell'analisi della storia mondiale. In entrambi gli aspetti il ruolo che la religione riveste nell'età moderna appare tutt'altro che trascurabile. Per quanto riguarda il primo aspetto, Weber riconosce che la religione si oggettivizza in dottrine e forme organizzative e agisce tanto come fattore di conservazione sociale, tanto come elemento di conservazione. Le dottrine religiose, in modo particolare, si esprimono nelle comunità, divengono forme di organizzazione della comunità religiosa e finiscono per influenzare la comunità laica. Cfr. A. Zaretti, *Religione e modernità in Max Weber: per un'analisi comparata dei sistemi sociali*, Franco Angeli, Roma 2003, pagg. 29 e segg. Per quanto riguarda il secondo aspetto, pensiamo al celeberrimo legame che l'autore descrive tra l'etica protestante e lo spirito del capitalismo. Riprendendo la tesi di Sir William Petty, egli sostiene che il credente protestante, il quale è convinto che la salvezza sia decretata da Dio in modo indipendente dalle sue opere, sia portato a ricercare una conferma della grazia divina nel successo economico. Lo zelo e il rigore nell'attività lavorativa si caricano in questo modo di un significato religioso. A partire dagli ultimi decenni del XVIII secolo, però, viene meno il senso dell'agire economico e viene così generata una 'gabbia d'acciaio' economica, basata sulla logica impersonale e meccanica di un'economia capitalistica che ha ormai preso le distanze da ogni valore 'eroico'. Entra così in crisi la convergenza spontanea tra il successo economico individuale ed il bene pubblico. Alla fase matura della modernità segue una fase tarda, in cui viene a mancare tanto la libertà economica, quanto quella politica e soggettiva. La gabbia d'acciaio si rinforza ed è resa ancora più angusta dalla crescente convinzione dell'assenza di Dio, ovvero dalla sua estraneità rispetto al mondo. Al tramonto di un'immagine religiosa del mondo, alla crisi della fede nella redenzione e alla conseguente caduta di una garanzia incontestabile di congruità

dottrine, nelle forme organizzative e negli ordinamenti. Questo avviene all'interno delle collettività, attraverso forme di organizzazione della società religiosa che si traducono in forme di organizzazione della società, e assumendo il ruolo di forze storiche<sup>62</sup>. Ciò è particolarmente evidente nel caso delle grandi religioni monoteistiche<sup>63</sup> (specie il Cristianesimo e l'Islam, poiché, a differenza

---

fra destino e merito per la vita individuale, si accompagna la significativa rinascita del politeismo, che impone ad ogni singolo individuo di compiere scelte etiche senza poter più contare su un orientamento etico univoco.

In questo contesto, per poter ancora fornire risposte di senso, la politica deve differenziarsi dalla burocrazia, intesa come "razionalità formale" e dalla *Machtpolitik*, la politica della mera potenza. Weber opera allora la nota distinzione tra un'etica dell'intenzione (*Gesinnungsethik*), ovvero un'etica del fine ultimo e della pura razionalità rispetto al valore, che presuppone una prospettiva trascendente e la fede nella redenzione, e un'etica della responsabilità (*Verantwortungsethik*), ovvero un'etica che punta alla trasformazione del mondo, della scelta responsabile fra una pluralità dei fini anche in base alla valutazione etica dei mezzi necessari e delle loro conseguenze. Quest'ultima costituisce il solo orientamento etico possibile in un'epoca senza Dio. Questa etica, con il recupero di una certa dose di *Gesinnungsethik*, consente alla politica di rispettare un limite etico ed al contempo di non appiattirsi sull'esistente. Il ricorso alla *Gesinnungsethik*, quando ci si serve dell'etica dell'intenzione mette in evidenza, come ha sottolineato D'Andrea, come, in fin dei conti, Weber sia incapace di rinunciare del tutto alla trascendenza. Assumere un'etica dell'intenzione, in qualunque sua forma, risulterebbe infatti impossibile in un orizzonte nel quale sia venuta meno la dimensione della trascendenza. (D. D'Andrea, *L'incubo degli ultimi uomini. Etica e politica in Max Weber*, Roma Carocci, 2005 e N. Salamone (a cura di), *Razionalizzazione, azione, disincanto. Studi sull'attualità di Max Weber*, Franco Angeli, Milano 2008).

<sup>62</sup>Come sottolinea Bauman, le religioni possono generare tanto forme di passività e di accettazione rispetto all'esistente, quanto una tensione emozionale che conduce fino alla rivolta verso lo status quo. Quando discorre di religione, Bauman riprende in parte il pensiero di quello che riconosce come suo maestro, Simmel il quale, mette in evidenza Bauman, pur non denotando un particolare interesse per la istituzione Chiesa, né per lo Stato, anzi descrivendo una realtà 'sbriciolata', caratterizzata dalla fine dell'armonia e della totalità, evidenzia il nesso esistente tra la religione e la nascita di un sentimento di socializzazione, *Vergesellschaftung*. La religiosità (la quale, secondo Simmel, precede la religione), come la socialità, permette agli individui di trascendere rispetto agli impulsi della quotidianità, divenendo capaci di rinunciare in parte alle loro istanze personali. La religiosità e la socialità sembrano convergere entrambe verso la propensione a stare insieme in forma pubblica, pur in una forma non istituzionalizzata ( ed è questa una delle differenze del pensiero di Simmel rispetto a quello di Max Weber). Per una ricostruzione del pensiero di Simmel, ed un confronto con Bauman, cfr. C. Corradi, D. Pacelli, A. Santambrogio, *Simmel e la cultura moderna*, Volume II, Morlacchi Editore, Perugia 2010.

<sup>63</sup> Vogliamo segnalare la parte del testo di Gellner dedicata all'*Islam*. Quella parte del mondo che viene definita 'dei paesi musulmani' costituisce una *Umma*, ovvero una comunità transnazionale fondata sulla fede comune e sul rispetto della legge coranica. All'interno della religione islamica, è sempre esistita una contrapposizione tra un Islam 'alto', dottrinario, antirituale, ancorato ai precetti della legge coranica, ed alla loro rigorosa interpretazione

dell'ebraismo, sono divenute religioni «mondiali») le quali hanno infatti progressivamente superato il ruolo della *superstitio*<sup>64</sup>, ed hanno assunto caratteri di mediazione col mondo, attraverso un processo che è stato definito routinizzazione della fede religiosa<sup>65</sup>. Nel corso di questo capitolo verificheremo innanzitutto come, dal punto di vista storico, in Europa, la Chiesa si sia rivelata precorritrice (in gran parte inconsapevole) del percorso storico che lo Stato moderno porta avanti dalla sua genesi fino ad oggi, e che ha costituito, per gli Stati emergenti, un modello di riferimento per l'opera di istituzionalizzazione compiuta. In secondo luogo verificheremo quanto, all'interno della società civile, accanto al singolo, assumano un ruolo fondamentale le associazioni di cittadini, quelli che nella lingua tedesca si chiamano *Stände* e che noi definiamo genericamente corpi intermedi. Come già Marx e Tocqueville avevano

---

dottrina, ed uno basso, rurale, legato ai riti e al culto dei santi. La colonizzazione occidentale, ed il conseguente spostamento del baricentro economico dalla campagna alle città, ha fatto sì che la variante alta dell'islam si sia potuta diffondere anche tra le fasce più povere e meno erudite della popolazione. Questo ha contribuito a legare la comunità etica intorno a principi generalmente riconosciuti, e la versione dell'Islam predominante si è dimostrata perfettamente adeguata ad una società moderna e industriale. Come nel caso dell'Europa Cristiana, che analizzeremo nel corso di questo lavoro, la società civile (e le vicende che la caratterizzano dal punto di vista economico, storico e sociale) hanno inciso in maniera determinante nei rapporti tra lo Stato e le confessioni religiose. (E. Gellner, *Le condizioni della libertà. La società civile e i suoi rivali*, tr. it. di D. Gobetti, Edizioni di Comunità, Milano 1996).

<sup>64</sup> «una fede astratta, individualistica, dottrinocentrica, che abolisce il sacerdozio trasformando ogni uomo nel sacerdote di se stesso e lo carica del peso della propria sorveglianza e dell'ansia costante e intensa che il sacerdozio individuale porta con sé, strano, ma vero, tutto questo è l'alleato della libertà!» (*Ivi*, pag. 55).

<sup>65</sup> Con l'espressione 'routinizzazione della fede', Weber indica quel processo attraverso il quale le confessioni religiose vengono a compromessi col mondo, cioè prendono coscienza che è concretamente impossibile realizzare pienamente la loro dottrina, e per questo motivo diventano tolleranti e moderate. Da nemiche della libertà, esse divengono sue alleate. Sia che le religioni siano radicali, sia che esse diventino moderate, Weber le individua comunque come componenti fondamentali per l'affermazione della libertà: quando esse sono inflessibili, la loro dottrina distrugge la superstizione, e i riti; nel momento della loro moderazione diventano sostenitrici della tolleranza ideologica. Partendo dalla riflessione weberiana, Gellner sostiene che non vi sia niente di più pericoloso degli ideali puri e astratti. Questi sono stati generati nella storia naturalmente dalle dottrine religiose, ma anche dalla religione laica. E. Gellner, *Le condizioni della libertà. La società civile e i suoi rivali*, cit.

osservato, sia pure da diversi punti di vista sulla questione<sup>66</sup>, la solidarietà che si crea all'interno di questi corpi rappresenta l'unico efficace sostituto secolarizzato della coesione sociale premoderna. Come sosteneva Tocqueville, «non c'è paese dove le associazioni siano più necessarie, per impedire il dispotismo dei partiti o l'arbitrio del principe, che quelli dove l'assetto sociale è democratico»<sup>67</sup>. Concentremo la nostra indagine su questi elementi, poiché, Come ricorda Röpke<sup>68</sup>, vi è, nello Stato democratico, la necessità di “un ceto di persone che rappresentino con coraggio, fermezza e indipendenza quella forza e quei valori prestatali e sovrastatali di fronte alla tirannide sociale in agguato e di fronte al potere coattivo dello stato intollerante ai freni, un ceto che sia la personificazione viva del detto che si deve dare a Cesare quel che è di Cesare, ma anche a Dio quel che è di Dio»<sup>69</sup>. Come sostenevano Berger e Luckmann<sup>70</sup>,

---

<sup>66</sup> Si tratta naturalmente di due autori profondamente differenti tra di loro per impianto teorico. Nella produzione filosofica di entrambi la società democratica appare dominata dall'individualismo, e questo la rende segmentata ed estremamente conflittuale. Per Tocqueville, allievo di Montesquieu, questa segmentazione del tessuto sociale appare imputabile inequivocabilmente alla mancanza di valori religiosi. La società democratica appare, secondo questo autore, irrealizzabile, nel momento in cui essa non è sorretta da una convinzione religiosa. Quella che Tocqueville ha in mente è senza dubbio una società ancora premoderna: egli ritiene che anche la società moderna, se non vuole ridursi ad una società di schiavi, non può che ricorrere a questi gruppi. Cfr. M. Zetterbaum, *Tocqueville and the Problem of Democracy*. University Press, Stanford 1967. In entrambi gli autori però è determinante la solidarietà e la coesione all'interno delle classi sociali: Per Tocqueville, come abbiamo detto, a partire dai valori religiosi, per Marx a partire dalla solidarietà e dalla fratellanza tra gli appartenenti alla stessa classe sociale. Per una ricostruzione del pensiero di Karl Marx su questo aspetto, Cfr. A. Giddens, *Capitalism & modern social theory: an analysis of the writings of Marx, Durkheim and Max Weber*, University Press, Cambridge 1971, in modo particolare pagg. 105 e segg. Infine, per un confronto fra i due autori proprio sul tema dei corpi intermedi, Cfr. S. Abbruzzese, *Religioni*, Jaca Book, Milano 1992.

<sup>67</sup> A. De Tocqueville, *La Democrazia in America*, in Id., *scritti Politici*, Vol. II, tr. it. a cura di N. Matteucci, Utet, Torino 1969.

<sup>68</sup> W. Röpke, *Civitas Humana, I problemi fondamentali di una riforma sociale ed economica*, tr. it. di E. Pocar, Rizzoli, Milano 1947, pag. 116.

<sup>69</sup> W. Röpke, *Civitas Humana*, cit., pag. 131. Una ricostruzione accurata del pensiero di Röpke è presente nel volume di M. Baldini, *Il liberalismo, Dio e il mercato: Rosmini, Bastiat, Tocqueville, Sturzo, Mises, Hayek, Röpke, Popper*, Armando Editore, Roma 2001. Il punto di partenza dell'autore è costituito proprio dalla nota affermazione di Röpke, secondo la quale « un buon cristiano è un liberale che non sa di esserlo » W. Röpke, *Civitas Humana*, cit., pag. 13. Il volume indaga, prendendo in considerazione voci molto diverse tra di loro, i rapporti che sussistono tra il pensiero liberale e il cattolicesimo.

il singolo vi trova riparo dalla gabbia d'acciaio dell'alienazione moderna, e in esse avviene la saldatura tra comunità di vita e condivisione di senso. Per tutti questi motivi, ovvero poichè consideriamo determinante l'apporto della religione, ed al contempo ugualmente determinante l'azione dei corpi intermedi nello Stato, e con la consapevolezza che il potere politico moderno possa essere indagato da una pluralità di punti di vista<sup>71</sup>, scegliamo come punto di partenza per la nostra riflessione la produzione teorica del giurista tedesco Ernst Wolfgang Böckenförde. I suoi scritti hanno infatti il merito di rivelarci qualcosa di determinante sulla modernità: ripercorrendo la sua produzione teorica, possiamo porre in evidenza che la nascita e lo sviluppo dello Stato moderno si possono analizzare prendendo in considerazione due linee di sviluppo:

- 1) la sua evoluzione storico-costituzionale, ovvero la storia delle istituzioni e degli assetti di potere che caratterizzano la modernità.
- 2) La 'mondanizzazione' dello Stato moderno, vale a dire il distacco del potere politico dalle ipoteche sacrali grazie alle quali gli era stata conferita la legittimazione nei secoli precedenti.

L'analisi di ciascuna di queste linee di sviluppo sembra smentire la versione 'rassicurante' di una modernità tutta costruita intorno al processo di mondanizzazione dal sacro e di neutralizzazione dal politico. Nel corso di questo capitolo, ci occuperemo in particolare del primo tra i due aspetti che abbiamo elencato. Prenderemo quindi in considerazione dapprima gli scritti di Böckenförde dedicati dalla fervente attività da parte della Chiesa nella prima modernità, che da una parte incoraggia la pluralità dei centri di potere, dall'altra si presenta come unica e definitiva garante del potere politico. Lavorando nel

---

<sup>70</sup> P. L. Berger, T. Luckmann, *Lo smarrimento dell'uomo moderno*, tr. it. di L. Allodi, Il Mulino, Bologna 2010.

<sup>71</sup> Cfr. P. Prodi, *Dalle secolarizzazioni alle religioni politiche*, in G. E. Rusconi (a cura di), *Lo Stato secolarizzato nell'età post-secolare*, Il Mulino, Bologna 2006.

tempo e costantemente per costruire la propria 'unità' essa non solo contribuisce inconsapevolmente a marcare la distinzione tra potere secolare e potere temporale, ma soprattutto pone in essere quello che potremmo definire un vero e proprio 'esperimento statale'. Poi ci concentreremo sul ruolo che la società civile svolge sin dalla fase della costruzione dello Stato moderno: tanto importante è il ruolo che Böckenförde attribuisce ai consociati, a quella che definisce la comunità nazionale, che questa attenzione gli è valsa la definizione di 'ultimo esponente del nazionalismo tedesco'<sup>72</sup>. La modernità per Böckenförde non è solo il luogo della pacificazione dei conflitti, della distinzione tra sfera pubblica e sfera privata, tra foro interno-foro esterno, ma anche il luogo di un lavoro incessante, da parte del potere politico, di mediazione con la società, di rincorsa per la legittimazione del potere, un luogo di equilibri incerti tra i contenuti e la forma della legittimità politica. Prenderemo in considerazione i testi giovanili del giurista tedesco, e i più recenti lavori dell'autore sul ruolo oggi assolto dalle comunità intermedie, in particolare sulla precipua funzione che nello Stato è svolta da sindacati e grandi investitori, cercando di tracciare un filo rosso che possa collegare questi lavori, e che ci offra una lettura d'insieme del modo in cui si struttura, non senza ambiguità, il potere politico moderno. Böckenförde si preoccupa di indagare il ruolo che, nel doppio processo di unificazione del potere e di compromesso con i consociati, riveste la società civile, in particolar

---

<sup>72</sup> In tal senso, Portinaro afferma: « Il nazionalismo tende a concepire concretisticamente lo Stato, dunque non solo come ordinamento giuridico, ma come insieme organico di istituzioni in cui operano i rappresentanti della comunità nazionale e una classe politica che interpreta responsabilmente e responsabilmente le esigenze del popolo. Su queste basi si è costruito l'incontro tra liberalismo e nazionalismo; ma soprattutto su queste basi hanno tentato di pensare l'unità di Stato e nazione: da Hegel a Treitschke a Heller a Böckenförde la dottrina tedesca dello Stato ne ha fornito le più significative teorizzazioni". (P. P. Portinaro, *Stato*, Il mulino, Bologna 1999, pag. 127) Le ambiguità dello Stato moderno consistono nel fatto che esso si muove continuamente tra le istanze di neutralità, ed il pericolo di eticizzazione, come afferma Böckenförde nel saggio che analizzeremo nel corso del terzo capitolo, e che ora anticipiamo E. W. Böckenförde, *Der Staat als sittlicher Staat*, Duncker & Humblot, Berlin 1978 (in particolare pagg. 12-17).

modo quando essa si smembra nelle sue articolazioni interne, i cosiddetti ‘corpi intermedi’. Questi ultimi, in taluni casi, ad esempio nel caso della nascita dello Stato tedesco, sono stati essi stessi dei soggetti fondanti. In altri casi, hanno comunque influenzato la struttura della modernità sin dalla sua genesi, come dimostra la lettura dei testi degli storiografi del secolo decimonono. Questa convinzione trova conferma in un’attenta analisi sulla prima modernità, la quale dimostra che lo Stato moderno da una parte è sovrano, ingloba l’unità politica, fondando la pacificazione dell’ordinamento sul monopolio della decisione (*Entscheidungseinheit als Machteinheit*), sulle pacificazione del conflitto attraverso l’esclusione della dialettica Amico-Nemico al di fuori dei confini statali<sup>73</sup>. Dall’altra non riesce a tenersi separato in maniera granitica dalla società. Nello scenario caotico e frammentato del tardo medioevo e della prima modernità, si delineano già distintamente due elementi: la diffusione, sin dalla prima modernità, dell’idea di una ‘regalità negoziata’ presso le società germaniche, ovvero l’idea di una organizzazione politica avente una base contrattuale, legittimata dal basso, dalla società civile, e per questo motivo ‘tollerante’, anzi attenta alle autonomie particolari di famiglie e, più in generale, dei ‘gruppi sociali’. Ancora oggi, in qualche modo, i corpi intermedi contribuiscono a legittimare il potere sovrano attraverso procedure ‘anomale’, rispetto ai percorsi ‘rituali’ della legittimazione democratica: essi assolvono una funzione di ‘contrappeso’ per la strutturazione dello Stato, rappresentano dei veri e propri banchi di prova per la tenuta del potere politico, e costituiscono una sorta di serbatoio di legittimazione, a cui nessun potere sovrano riesce a sottrarsi.

---

<sup>73</sup> E. W. Böckenförde, *La nascita dello Stato come processo di secolarizzazione*, in Id., *Diritto e secolarizzazione*, tr. it. a cura di G. Preterossi, Laterza, Roma-Bari 2007

## 1.1 *La lotta per le investiture: le premesse del moderno*

La distinzione tra potere politico e potere spirituale è considerata, come abbiamo anticipato, uno dei tratti distintivi dell'età moderna. Essa è stata oggetto di rivendicazione, come vedremo analizzando i testi di Hobbes, soprattutto contro l'invadenza del potere religioso in ambito politico<sup>74</sup>. Il brocardo hobbesiano secondo il quale *auctoritas non veritas facit legem*, contro la dottrina della *potestas indirecta* sostenuta dal cardinale Bellarmino è divenuto il motto dei sostenitori della laicità dello Stato moderno, ed è stato proclamato spesso contro i tentativi di ingerenza da parte delle confessioni religiose<sup>75</sup> negli affari politici.

Il testo di Böckenförde *La nascita dello Stato come processo di secolarizzazione*<sup>76</sup> intende però sottolineare che il principio di separazione tra potere politico e potere spirituale sia stato in qualche modo anticipato nella storia europea proprio nell'ambito della Chiesa cattolica, in una fase antecedente alla modernità, ovvero la lotta per le investiture. La tesi di Böckenförde riprende la teoria dello storico Albert Mirgeler, e ne offre una interessante rilettura in chiave filosofico-giuridica.

Mirgeler<sup>77</sup>, nel suo lavoro *Ausblick auf abendliche Chistentum*, individua tre elementi fondanti della storia degli Stati europei moderni:

a) l'elemento greco romano: la vera e propria 'fonte originaria' per la storia europea, la più antica. Da Polibio in poi, la cultura greca e quella romana si compenetrano a tal punto da permetterci di parlare di una cultura greco-romana,

---

<sup>74</sup> Cfr. E. Fabbri, *Roberto Bellarmino e Thomas Hobbes, Teologie politiche a confronto*, Aracne Editrice, Roma 2009.

<sup>75</sup> A. Pintore, *Il diritto senza verità*, Giappichelli, Torino 1996.

<sup>76</sup> E. W. Böckenförde, *La nascita dello Stato come processo di secolarizzazione*, cit.

<sup>77</sup> A. Mirgeler, *Rückblick auf abendliche Chistentum*, Grünewald, Mainz 1961, pagg.109 e segg.

la quale lasciò in eredità all'Europa moderna l'idea di leggi generate dalla volontà assembleare delle ecclesie greche e degli antichi Comizi curiati. Nell'opera di costituzione degli Stati moderni, questo elemento gioca un ruolo fondamentale, soprattutto a livello simbolico: viene recuperata l'idea di una classicità democratica e repubblicana, e della centralità del *civis*, già riconosciuto in quanto soggetto di diritti, anche di natura politica, libero e giuridicamente capace. Per questo motivo, ben prima del fascismo, i rivoluzionari francesi, i costituzionalisti americani e perfino i protagonisti del risorgimento italiano, guardano con nostalgia alle istituzioni di Roma antica: esse appaiono come il luogo in cui è riservata un'attenzione particolare non solo ai diritti del cittadino, ma anche ai diritti dell'uomo *ante litteram*<sup>78</sup>.

b) L'eredità del mondo germanico, che, come abbiamo avuto modo di descrivere analizzando i lavori degli storiografi tedeschi del diciannovesimo secolo, restituisce alla modernità l'idea di un potere politico che assume innanzitutto una natura contrattuale, e, in quanto tale, è tenuto a tutelare la 'libertà' dei soggetti che pretende di governare. Questa eredità è ben descritta da Bluntschli, il quale sostiene che: «La costituzione inglese certamente costituisce un'opera sostanzialmente nuova. Questo però non impedisce che in essa permangano due verità:

1. Lo spirito di libertà, primario presso i germani, è divenuto la fonte della libertà politica in Inghilterra e in Europa.

2. Nella primitiva costituzione germanica devono essere cercati i fondamenti, certamente rozzi ma tuttavia suscettibili di essere migliorati, delle costituzioni successive, le quali tendevano a preservare la libertà tedesca e il legame delle parti diverse del popolo germanico da una parte, e dall'altra le univano con

---

<sup>78</sup> Si segnala in tal senso una interessante lettura proprio del tema dei diritti umani: G. Crifò, *Per una prospettiva romanistica sui diritti dell'uomo* in K. M. Girardet, U. Nortmann (a cura di), *Menschenrechte und europäische Identität - die antiken Grundlagen*, Franz Steiner Verlag, Stuttgart 2005, pagg. 240 e ss.

l'idea romana di unità e benessere pubblico. Nella costituzione germanica primitiva i principi erano certamente molto rispettati, ma il loro potere era giuridicamente limitato dai molti privilegi di una influente nobiltà e dalle assemblee popolari, alle quali partecipavano tutti i proprietari fondiari liberi»<sup>79</sup>.

c) Infine, la terza radice della storia politica europea è rappresentata, secondo Mirgeler, dalla religione cristiana.

Sin dalla riforma di Costantino, infatti, l'Europa era stata caratterizzata dalla sopravvivenza dell'Impero, grazie ad una duplice fonte di legittimazione: la continuità 'formale' con l'Impero romano, e la legittimazione da parte della religione Cristiana. Al contempo, si era sviluppata nel vecchio continente una pluralità di centri di potere, i quali, come abbiamo già osservato, pur rivendicando pretese politiche, si dimostravano estremamente deboli al proprio interno, e non presentavano alcun grado di istituzionalizzazione. La Chiesa romana, pur avendo favorito incessantemente questo particolarismo, e avendo ostacolando la formazione di un potere forte e centralizzato che potesse in qualche modo minare la sua autonomia, si era al contrario impegnata a rafforzare lo strumentario materiale e anche concettuale della propria unità politica. Sin dall'inizio, in realtà, essa aveva aspirato a presentarsi come un ordine giuridico: nei primi secoli della sua esistenza, l'aspetto materiale e corporativo era intimamente connesso a quello spirituale, ed essa già rivendicava pretese giuridiche<sup>80</sup>, come si evince chiaramente dalle lettere di San Paolo e dagli atti degli Apostoli. Per anni i precetti della Chiesa, i canoni dei sinodi e dei concili ecumenici si erano addirittura moltiplicati, le norme ecclesiastiche

---

<sup>79</sup> J. C. Bluntschli, *Geschichte des Allgemeinen Staatsrechts und der Politik seit dem 16. Jahrhundert bis zur gegenwart*, J. C. Cotta, Munich 1867, pag. 271 (traduzione mia)

<sup>80</sup> Questo smentendo la tesi di Rudolph Sohm, il quale aveva individuato un momento storico in cui, agli albori, la Chiesa vedeva nel proprio diritto canonico solo un valore sacramentale, affermando che dopo il trattato di Graziano, il diritto canonico aveva assunto forma giuridica. Cfr. R. Sohm, *Das altkatholische Kirchenrecht und das Dekret Gratians*, Duncker & Humblot, München- Leipzig 1914.

avevano proliferato, non senza l'influenza del diritto Romano. Nessuna delle raccolte giuridiche, che pure erano state redatte, aveva avuto però la pretesa di ergersi a sistema. La 'materia ecclesiastica' era stata trattata con disinvoltura anche da re ed imperatori, sia in Occidente che in Oriente, dove, ad esempio, le compilazioni di Giustiniano comprendevano non poche norme di natura ecclesiastica. Gli elementi politici e quelli sacrali risultavano così intimamente connessi, da non essere distinguibili: l'impero altro non era se non la realizzazione compiuta della forma politica del *populus christianus*. Il Papa e l'Imperatore figuravano come soggetti consacrati, parte di uno stesso ordine condiviso. Come ha affermato Böckenförde «questo assetto non solo aveva un indirizzo 'cristiano' nel senso che il cristianesimo era la base riconosciuta dell'ordinamento politico, ma aveva di per sé, nella sua sostanza, forma sacrale e religiosa, era un ordinamento abbracciante tutti i settori della vita, non ancora distinto in 'spirituale' e 'mondano', 'Chiesa' e 'Stato'»<sup>81</sup>. La religione veniva considerata come un ineliminabile elemento di integrazione e di coesione per la comunità politica. Tale situazione era foriera di contrasti, sul piano politico, ed infatti degenerò, in una fase di trasformazioni tumultuose che agirono contestualmente sul piano economico e sociale. La cosa avvenne in maniera drammatica, con la lotta per le investiture, o 'rivoluzione papale', come l'ha definita Berman<sup>82</sup>. Strayer ha scritto a tal proposito: «Gli scrittori moderni trovano estremamente difficile evitare di descrivere la lotta per le Investiture come una lotta tra Chiesa e Stato. Cedere a questa tentazione sarebbe erroneo, ma la riorganizzazione delle strutture politiche dell'Europa durante e dopo la lotta preparò la strada all'apparizione dello Stato. Tanto per cominciare, le

---

<sup>81</sup> E. W. Böckenförde, *La nascita dello Stato come processo di Secolarizzazione*, cit., pag. 36.

<sup>82</sup> H. J. Berman, *Diritto e rivoluzione*, tr. it. di E. Vianello, Il Mulino, Bologna 1998, pag. 55 e segg. Allo stesso modo la definisce Starck in un suo lavoro. (C. Starck, *Das Christentum und die Kirchen in ihrer Bedeutung für die Identität Europäischen Union und ihre Mitgliedstaaten*, in *Essener Gespräche*, n. 31, Aschendorff Verlag, Münster 1997, pagg. 8-10)

pretese del rinato Impero occidentale alla dominazione universale non potevano più essere prese sul serio. Quando Chiesa e Impero cooperavano strettamente, come avevano fatto sotto Carlo Magno e gli Ottoni, si poteva ammettere la supremazia imperiale, almeno in teoria; ma la lotta per le investiture indebolì l'Impero più di qualsiasi altra organizzazione politica secolare. Altri governanti composero le loro dispute con i riformatori indipendentemente e in termini migliori di quanto fece l'Imperatore. L'Europa occidentale poteva essere un'unità religiosa, ma non era chiaramente un'unità politica. Ciascun regno o principato doveva essere trattato come un'unità separata; le basi di un sistema multistatale erano state poste»<sup>83</sup>. Motivo scatenante della controversia era, come noto, la questione se rappresentasse una prerogativa del papa o dell'imperatore la decisione ultima sulla scelta e l'ordinazione dei vescovi: la lotta vide apertamente contrapposti il Papato e l'Impero negli anni tra il 1057 al 1122, dando vita ad una serie di cambiamenti che avrebbero investito in maniera profonda il potere politico temporale, ed, al contempo, la Chiesa.

Quella lotta fece saltare l'unità della *Res Publica Christiana*, ponendo in discussione l'unità del potere spirituale e temporale. Essa creò una scissione tale tra spirituale e mondano che non poté più essere mascherata<sup>84</sup>. Nel suo saggio, Böckenförde mette in evidenza che

La biografia più rilevante per comprendere quello che avvenne durante la lotta è probabilmente quella di Gregorio VII, come ce l'ha raccontata Hubinger<sup>85</sup>. Durante il suo discusso pontificato, il pontefice aveva rispolverato dalla prima

---

<sup>83</sup> J. Strayer, *Le origini dello Stato moderno*, tr. it. a cura di A. Porro, Celuc libri, Milano 1970. pag. 74.

<sup>84</sup> Mirgeler, a proposito della lotta per le investiture, scrive: « La grossa scissione storica che la giovane scienza europea nell'età della lotta per le investiture operò fu la distinzione tra spirituale e mondano. Questo per la storia dell'Occidente e per la Storia del Cristianesimo fu decisiva, e creò una distinzione che non poté più essere mascherata». (A. Mirgeler, *Rückblick auf abendliche Christentum*, cit. , tr. it. mia)

<sup>85</sup> Cfr. P. E. Hübingen, *Die Letzten Worte Papst Gregors VII*, Opladen, Westdeutscher V. 1973.

dottrina teologica la teoria della divisione dei poteri, e l'aveva utilizzata come l'arma più affilata di cui disponeva contro l'imperatore. Nel *dictatus Papae*, il pontefice da una parte rivendicava l'assoluta indipendenza del papato rispetto al Potere temporale dell'Impero, ma dall'altra ribadiva il dovere di soggezione dell'imperatore nei confronti del pontefice.<sup>86</sup> Papato e Impero erano sì poteri separati, ma i loro giudizi avevano un differente valore: Il Papa soltanto poteva decidere *ratione peccati*, l'imperatore sulle questioni temporali. Ma poiché l'unica vera decisione definitiva e insindacabile era quella *ratione peccati*, ciò si traduceva in una sostanziale subalternità delle decisioni imperiali ai pareri del pontefice. Eppure il pontefice, sul punto di morte, aveva dimostrato un'amara e lungimirante consapevolezza del mutamento che egli stesso inconsapevolmente aveva contribuito a portare, trasformando gli assetti di potere esistenti<sup>87</sup>, gli era sembrato che il mondo stesse celermente mutando e le sue ultime parole suonarono come una pessimistica (e partigiana) consapevolezza del cambiamento: «*Dilexi iustitiam et odivi iniquitatem, propterea morior in exilio*»<sup>88</sup>. Questa serie di eventi storici che abbiamo raccontato, conduce Böckenförde alla conclusione che, grazie alla lotta per le investiture, «venne scossa dalle fondamenta l'antica unità politico-religiosa dell'orbis christianus, e nacque la distinzione e separazione tra 'spirituale' e 'mondano', che da allora è un tema

---

<sup>86</sup> Nella tesi n°5, il *Dictatus* afferma: «Nessun capitolo e nessun libro sia considerato canonico senza la sua autorità» (del pontefice) ed inoltre, al numero XVIII, prescrive che una sentenza emanata dal pontefice « non possa essere ritirata da alcuno; e che soltanto lui, fra tutti, possa ritirarla».

<sup>87</sup> Come risulta dal racconto di Hubinger, Nell'atto di scomunica dell'imperatore, il Papa si era mosso inconsapevolmente nel quadro tradizionale unitario di potere politico e potere religioso - esattamente quello descritto da Böckenförde- eppure, pochi anni più tardi, quando si trovò nella condizione di dover perdonare l'Imperatore a Canossa, dovette limitarsi al suo ufficio religioso, senza poter incidere sulle conseguenze giuridiche del suo gesto. Cfr. P. E. Hübinger, *Die Letzten Worte Papst Gregors VII*, cit.

<sup>88</sup> Cfr. P. E. Hübinger, *Die Letzten Worte Papst Gregors VII*, cit., pag. 53. e aggiunge l'autore « Die Übersetzung in moderne Sprachen ist deshalb nicht leicht, weil "iustitia" für Gregor einen über die klassisch-lateinische Bedeutung hinausgehenden Sinn besessen hat, der schon mehrfach Gegenstand eigener Untersuchungen gewesen ist. » , *Ivi*, pag. 55.

fondamentale della storia europea»<sup>89</sup>. L'antica unità di potere spirituale e potere temporale avrebbe continuato certamente di fatto ad essere professata per anni: la *Iustitia*, il valore sostanziale, trascendente, a cui Gregorio VII si era appellato per giustificare la propria azione politica, sarebbe rimasto ancora per diversi decenni l'ultimo definitivo metro di giudizio della legittimità della politica imperiale, naturalmente ad esclusivo appannaggio del Pontefice. La cristianità si rappresentava infatti ancora così compatta all'interno dell'Impero, che il potere politico non aveva interesse a disconoscere quella fonte di legittimazione. In realtà, addirittura palesemente in un primo momento la matrice religiosa si rafforzò: la separazione tra potere spirituale e potere temporale fu avvertita infatti come un mero giudizio di gerarchia tra i due poteri: essa compromise allora soprattutto la legittimità politica dell'Impero. Questo però non vuol dire che i timori di Gregorio VII si dimostrassero del tutto infondati. È ancora una volta Böckenförde a mettere in evidenza che il discorso sulla superiorità del potere spirituale aveva rafforzato nell'immediato la posizione della Chiesa, ma esponeva quest'ultima ad un rischio gravissimo: che un giorno la gerarchia dei poteri potesse ribaltarsi, e che la 'ragione spirituale' dovesse cedere il passo ai motivi temporali. A quel punto la stessa teoria della divisione dei poteri abusata dalla Chiesa si sarebbe rivelata uno strumento terribile contro il potere religioso. E difatti così fu, ma solo molti secoli dopo, come vedremo nel prossimo capitolo.

---

<sup>89</sup> E. W. Böckenförde, *La nascita dello Stato come processo di Secolarizzazione*, cit., pag. 37.

## 1. 2 La Chiesa romana: Il quasi-Stato.

La lotta per le investiture rappresentò quindi uno di quegli eventi storici che avrebbero segnato in maniera irreversibile la storia dell'Europa moderna. Essa portò con sé una serie di importanti cambiamenti: innanzitutto contribuì a creare le premesse della modernità, accennando le divisioni tra gli Stati dell'Europa moderna e rimarcando la distinzione fino a quel momento sconosciuta, tra potere temporale e potere spirituale che i protagonisti politici, seppur 'inconsapevolmente', puntualizzarono in quella circostanza. Cambiò così il rapporto tra la Chiesa ed il nascente potere politico, a partire da quel confronto. Al contempo mutò altresì in maniera irreversibile l'aspetto della stessa Chiesa di Roma. Quest'ultima, infatti, diede il via ad un processo di istituzionalizzazione radicale di quella sorta di prototipo dello Stato Moderno: la Chiesa Romana<sup>90</sup>. Se l'individuazione della lotta per le investiture come momento costitutivo delle premesse della separazione tra spirituale e mondano, appare solidamente accreditata, tanto da trovare d'accordo numerosi studiosi come Mirgeler, Remond e Strayer, i quali hanno tra l'altro una formazione teorica molto differente, l'idea della Chiesa come prototipo dello Stato moderno solleva tra gli studiosi maggiori perplessità. Questo innanzitutto per ragioni di carattere metodologico, ovvero a causa della maggiore attenzione prestata, da parte della storiografia, ai processi di *State building* dei grandi Stati d'oltralpe, i quali meglio incarnavano il modello hobbesiano di concentrazione del potere sovrano in un determinato territorio (relativamente esteso). Questo spiega anche

---

<sup>90</sup> J. R. Strayer, *Le origini dello Stato moderno*, cit. Come ha però sottolineato Paolo Prodi non si tratta « di presentare lo Stato Pontificio come un modello nel processo di gestazione dello Stato moderno, cose che sarebbe forse paradossale, ma di cogliere in esso alcuni elementi che sono stati sperimentati come un prototipo che poi è stato superato, per le contraddizioni interne tra vecchio e nuovo, da altre realtà più adeguate e omogenee ai nuovi rapporti di potere e consenso.» P. Prodi, *il Sovrano pontefice*, cit., pag. 348.

il motivo per il quale, qualora ci si accinga a studiare i processi di formazione dello Stato moderno, si utilizzino soprattutto, come modelli di riferimento, i grandi stati europei, e solo in rare occasioni, ad esempio, le signorie italiane<sup>91</sup>. Oltre a ciò sussiste un motivo tutto ideologico, ovvero il pregiudizio derivante dalla diatriba laico-cattolica, che ha impedito di approfondire serenamente i rapporti tra lo Stato e la Chiesa Cattolica.<sup>92</sup> Questo atteggiamento ha spesso condotto a considerare la storia della Chiesa un percorso fuori dai binari della modernità, una sorta di appendice impazzita dell'antichità medioevale, attaccata inevitabilmente ad un bagaglio trascendente così forte, che ne impedisce – o peggio ne rende pericolosa sul piano teorico - qualsiasi analogia rispetto allo Stato moderno. È un atteggiamento anche in parte giustificato, se consideriamo che la Chiesa non sempre, nel corso della sua storia, ha tenuto fede allo statuto di modernità che pure potrebbe aver anticipato. Essa ha fatto ricorso, nel corso della propria storia, a metodi non propriamente rispettosi della libertà di coscienza degli individui per rafforzare il proprio potere. Come ha sottolineato Kolakowski<sup>93</sup> il fatto che i precetti di fede sia detenuti dalla Autorità religiosa, che detiene il monopolio della Verità per volere di Dio (*im Besitz der Wahrheit*) comporta che la quella della Chiesa sia in gran parte una storia di intolleranza. Esiste, in altre parole, un paradosso di fondo che caratterizza il Cristianesimo: esso si presenta come la religione della tolleranza e dell'amore, ma al contempo

---

<sup>91</sup> Analogo discorso vale per tutti i comuni medioevali, i quali si dimostrarono sin da subito quasi del tutto incapaci di sostenere una forma democratica. Poiché non riuscirono, di fatto, ad istituire i tempi e gli spazi procedure democratiche: basti pensare che la signoria a Firenze prevedeva come organo di governo un consiglio cittadino composto da migliaia di persone che erano, di fatto, quasi sempre assenti. Girolamo Savonarola fece costruire la sala dei Cinquecento per il governo popolare: tutti sappiamo come finì la storia, ovvero con la vittoria del principato e il rogo di Savonarola il 23 maggio 1498. P. Prodi, *Gli affanni della democrazia. La predicazione del Savonarola durante l'esperienza del governo popolare*, in G.C. Garfagnini (a cura di), *Savonarola e la politica*, Ed. del Galluzzo, Firenze 1997, pagg. 27-74.

<sup>92</sup> P. Prodi, *Il Sovrano pontefice*, cit., pag. 348.

<sup>93</sup> L. Kolakowski, *Toleranz und Absolutheitsanspruch*, in *Christlicher Glaube und moderner Gesellschaft*, Band 26, Herder Verlag, Freiburg i.B. 1980, pagg. 12-13.

si dimostra, nel corso della storia, pronta a punire ogni miscredenza anche ferocemente<sup>44</sup>. D'altra parte, dal punto di vista filosofico-giuridico, è bene ricordare che la Chiesa ha sempre trovato una fonte di legittimazione certa e sicura attraverso i contenuti trascendenti della fede<sup>94</sup>. Questa premessa doverosa non ci impedisce di concentrarci sui caratteri di modernità di uno Stato che resta comunque sui generis. Il punto di partenza può essere rappresentato da uno scritto di Böckenförde, il quale, dopo la pubblicazione de «La nascita dello Stato come processo di secolarizzazione», tornerà a riflettere *Sul rapporto tra Chiesa e mondo moderno* con un nuovo scritto, in cui, a proposito della nascita dello Stato pontificio, egli dirà: «Con intento retrospettivo, e mescolando presente e passato, Otto Von Gierke ha detto, a questo riguardo, che la Chiesa si costituì al modo dello Stato. Ciò coglie la sostanza della cosa, ma resta il dubbio che qui il nesso causale sia stato invertito. In verità è stata la Chiesa a sviluppare e liberare quelle forme organizzative e di dominio che sono servite in seguito da modello agli Stati Europei in formazione»<sup>95</sup>. Ciò che Böckenförde sostiene non può stupirci: già Weber aveva messo in evidenza quanto la Chiesa fosse stata avvantaggiata nella sua opera di istituzionalizzazione in confronto allo Stato moderno. Rispetto al tradizionale discorso weberiano, quello che emerge dal testo di Böckenförde è, però, un dato ulteriore: «Ciò che importa, in questo processo, non è l'istituzionalizzazione come tale, ma la sua modalità specifica, la quale sviluppa e libera proprio quelle forme e quei mezzi del dominio che sono condizioni necessarie dell'organizzazione statale (moderna) del dominio: la formazione di cariche indipendenti dalle persone che le occupano, con l'organizzazione corrispondente, la centralizzazione delle competenze decisionali, essenziali per l'esistenza e il funzionamento della società, in un

---

<sup>94</sup> Dobbiamo però precisare che il rapporto del diritto canonico (strumento giuridico principale della Chiesa) con la trascendenza non è pacifico nella letteratura. Cfr. E. Corecco, L. Gerosa, *Il diritto della Chiesa*, Jaca Book, Milano 1995, in modo particolare capitolo I, pagg. 1-34.

<sup>95</sup> Böckenförde, *Sul rapporto tra Chiesa e mondo moderno*, in Id., *Cristianesimo, libertà, democrazia*, cit., pag.140.

organo direttivo supremo, che a sua volta non è subordinato a ulteriori controlli, la formazione di una gerarchia certa, dal punto di vista organizzativo, degli uffici e dei loro incaricati, intesa come condizione di un'amministrazione efficiente, la creazione di un sistema ordinato delle finanze sulle base di entrate regolari, la rivendicazione di un esteso potere di posizione del diritto nelle mani dell'organo direttivo supremo, inteso come mezzo per dare forma alla vita della società e per sviluppare ulteriormente l'organizzazione»<sup>96</sup>. Lo Stato pontificio ha anticipato taluni significativi aspetti del potere politico moderno: come sottolinea Paolo Prodi, esso «ha fornito alla politica europea un anello forse essenziale (e certamente da tenere in considerazione) nella concatenazione di elementi che porta ad un nuovo modo di concepire e di vivere la politica e l'attività di uno Stato che viene ad invadere con la sua presenza ingombrante e protettiva settori e nodi vitali della realtà umana che precedentemente erano ritenuti del tutto estranei alla sfera del pubblico inteso come politico. Si tratta di un passaggio (se si vuole dare un' esemplificazione non dimostrativa ma esemplificativa per una comprensione più immediata) dalla pietas, dalla carità alla preoccupazione per la pubblica felicità, assistenza ( e obbedienza) che ha nella doppia figura del papa uno degli strumenti di attuazione »<sup>97</sup>. Come evidenzia Kantorowicz, già in San Tommaso emerge la necessità di trasformare la comunione dei fedeli in una realtà unitaria dal punto di vista giuridico: come nella fede, così politicamente la società cristiana viene rappresentata come un corpo unico, rappresentato dalla persona del Pontefice, vicario di Cristo sulla Terra e successore di Pietro. Egli diviene garante dell'unità politica e religiosa della Chiesa universale: l'ecclesiologia medievale restituisce del Papa l'immagine che egli sia un sol corpo con l'ecclesia. «*Corpus mysticum ibi est, ubi est caput, scilicet Papa*»; egli è il *Pater Reipublicae, speculator omnium*, e decide del bene pubblico

---

<sup>96</sup> *Ivi*, pag. 139.

<sup>97</sup> Prodi, *Il Sovrano pontefice*, cit., pag. 118

impartendo la legge dall'alto dell'autorità divina<sup>98</sup>. Nella opera di 'statalizzazione', il potere pontificio si trovò certamente in una condizione di vantaggio rispetto agli altri stati Europei, in quanto poteva diporre di uno strumento tanto significativo, quanto innovativo: il diritto canonico. Quest'ultimo si perfezionò proprio a partire dalla lotta per le investiture. Come ha messo in evidenza Berman, « La rivoluzione pontificia determinò per la prima volta la nascita di un potere separato e autonomo di diritto ecclesiastico: il diritto canonico della Chiesa»<sup>99</sup>. Le norme medioevali costituivano infatti notoriamente un insieme caotico e disorganico. Il diritto tendeva ad identificarsi «con la realtà ordinante e fondante; come tale, come realtà non scalfita dal quotidiano, immune dal disordine caotico della vita di ogni giorno «il diritto aveva « il ruolo di piattaforma stabile e stabilizzante, garanzia di continuità»<sup>100</sup>. In un sistema siffatto, in cui il diritto aveva soprattutto un carattere consuetudinario, nessun ordinamento giuridico poteva certo aspirare a divenire un sistema razionale e compiuto. La riduzione a sistema del diritto canonico, posto in essere per la prima volta tra il 1050 e il 1200, muoveva invece proprio dall'intento di consegnare alla Chiesa un corpo di leggi completo e sistematico, autonomo e razionale. Esso si presentava come un diritto che, relativamente al proprio oggetto, aveva un carattere 'limitato': non si sarebbe presentata certamente la necessità, per un diritto illimitato, di ridursi a sistema. Come ha sottolineato Hans Barion, il diritto canonico figurava come una «funzione del concetto di Chiesa»<sup>101</sup>. Esso costituiva certamente una proclamazione della fede in Cristo, ma questo, secondo i canonisti, non rendeva meno marcata la sua natura giuridica, tutt'altro. Gli argomenti usati dai canonisti nell' XI secolo, e

---

<sup>98</sup> E. Kantorowicz, *I due corpi del re. L'idea di regalità nella teologia politica medievale* cit., pagg. 173-174.

<sup>99</sup> Berman, *Diritto e rivoluzione*, tr. it. di E. Vianello, il Mulino, Bologna 2010, pag. 277.

<sup>100</sup> P. Grossi, *L'ordine giuridico medioevale*, cit.

<sup>101</sup> H. Barion, *Rudolph Sohm und die grundlegung der Kirchenrechts*, Mohr, Tübingen 1931, pag. 26 (traduz. mia)

ripresi nel Novecento da Hans Barion nella polemica con Rudolph Sohm, sottolineano che il diritto e la fede non solo sono compatibili ma costituiscono una sorta di ‘binomio necessario’. In primo luogo in quanto i dogmi, prescrivendo degli obblighi di fede, sono annunciati in forma prettamente giuridica, pertanto, dal punto di vista formale, essi rappresentano degli elementi di diritto divino formalizzati in norme giuridiche (Barion utilizza l’espressione tedesca *rechtssatz*, ovvero principi di diritto). Essi contribuiscono a definire giuridicamente la Chiesa: il canonista tedesco afferma infatti: «La fede determina il concetto di Chiesa e quest’ultima determina il diritto canonico»<sup>102</sup>. Il diritto canonico rappresentava dunque un elemento indispensabile e costitutivo della struttura (invariabile) della Chiesa, ed assolveva la funzione di non permettere alla Chiesa di discostarsi dalla sua origine divina. Questo elemento chiama in causa direttamente la gerarchia della Chiesa: la gerarchia fondata sul diritto divino produce il diritto canonico. Quest’ultimo, allora, in quanto direttamente fondato sulla rivelazione, era diritto spirituale ed in quanto fondato sulla gerarchia, era diritto ecclesiale: tale duplicità di aspetti consente di affermare che il diritto canonico rappresenta uno sviluppo della fondazione della Chiesa da parte di Cristo<sup>103</sup>. Il diritto canonico rappresentò allora una sorta di costituzione per il nascente ‘Stato-Chiesa’, fornendo inequivocabilmente un esempio agli Stati europei. Una burocratizzazione del potere, quindi, quella posta in essere dallo Stato pontificio che anticipa uno degli aspetti più significativi del potere politico moderno: il neonato Stato vaticano si muove tra le rovine della *Res Publica Christiana*, e oltre a provvedere alla burocratizzazione del potere politico, ovvero a neutralizzare il ‘mero potere decidente’ attraverso la costruzione di apparati, si trova ad occuparsi di decisioni ‘politiche’ inerenti alla società, rivendicando quella che *ex post* possiamo definire una funzione di polizia e cerca di istituire un sistema previdenziale

---

<sup>102</sup> *Ibidem.*

<sup>103</sup> *Ibidem.*

‘*ante litteram*’<sup>104</sup>. Con la sua riduzione a sistema, inoltre, il diritto canonico riconosceva per la prima volta nella storia, l’esistenza di entità politiche e ordini giuridici del tutto privi di funzioni ecclesistiche<sup>105</sup>. Ciò che era fuori dal diritto canonico era ‘temporale’, ovvero legato al tempo, e secolare. Dopo la rivoluzione papale, ciò che era rimasto fuori dal diritto canonico, non era però soltanto un ordine giuridico, bensì diversi: feudale, regio, mercantile, signorile, urbano. Il partito pontificio aveva utilizzato l’espressione ‘spirituale’ proprio per ricoprire il diritto canonico di quell’aura di sacralità che non intendeva certamente riconoscere al diritto temporale, ma questo non significava che esso non fosse in qualche modo disposto a riconoscere dignità giuridica alle forme di diritto ‘temporali’<sup>106</sup>. «L’ordine secolare, compreso il diritto secolare, non fu più considerato fundamentalmente caotico e privo di scopo. Esso non era redento, ma poteva divenirlo. Poteva essere rigenerato. Alla pari del diritto ecclesiastico, si riteneva che il diritto secolare fosse un riflesso, per quanto imperfetto, del diritto naturale, e da ultimo di quello divino; era soggetto alla ragione ed alla coscienza che affondava le proprie radici nella rivelazione divina»<sup>107</sup>. In questo modo cominciò la lentissima ma inesorabile opera di imitazione del diritto canonico da parte di quello secolare. Questa opera fu in parte resa naturale perché la maggior parte dei professionisti del diritto avevano una formazione religiosa, e in ogni caso essi vantavano una certa familiarità con le strutture del diritto canonico. Al contempo, proprio al fine di rendere inammissibili, prima dal punto di vista concettuale oltre che pratico, le intromissioni del diritto

---

<sup>104</sup> Vale la pena di ricordare, ad esempio, che esso tenta la revisione dei sistemi di contabilità pubblica, e di archiviazione, ridefinisce la funzione di notariato, grazie all’istituzione di registri ‘pubblici’ che documentano le nascite, i matrimoni, le morti dei cittadini. Al contempo, nello Stato pontificio proliferano le scuole di catechesi per l’istruzione dei fanciulli, i centri di assistenza pubblica e la fondazione di ospedali per i mendicanti e di altre istituzioni caritatevoli.

<sup>105</sup> Berman, *Diritto e rivoluzione*, cit., pag. 277.

<sup>106</sup> *Ibidem*.

<sup>107</sup> *Ivi*, pag. 276

secolare in ambito spirituali, le autorità religiose avevano tutto l'interesse a che il diritto secolare sviluppasse la coesione e la raffinatezza del diritto canonico. La lotta per le investiture aveva insomma aperto uno spiraglio perfino nell'ambito del diritto secolare, indirettamente conferendo a tutti i cristiani il compito di rendere il diritto secolare quanto più possibile conforme al suo scopo naturale di giustizia e verità. In questo percorso di emulazione ed al contempo di concorrenza tra diritto spirituale e diritto temporale, si sarebbero sviluppati i sistemi giuridici secolari. La Chiesa Romana, prima ancora dei grandi Stati territoriali mitteleuropei, sperimentò l'autonomia politica in un senso per certi aspetti vicino a quello moderno sotto molti aspetti.

Se lo Stato Moderno porta avanti, oggi, il tentativo di utilizzare uno strumento limitato, il diritto, per risolvere questioni che, prima della modernità, non appartenevano alla sfera della politica (il benessere pubblico, la pubblica assistenza etc...) lo Stato pontificio anticipò questo tentativo, e nel far questo, si dotò di strumenti giuridici razionali, nonché di una serie di uffici, organi, apparati che si riveleranno indispensabili per il potere burocratizzato che caratterizza la modernità. Naturalmente, per certi aspetti il percorso compiuto dalla Chiesa cattolica resta assolutamente peculiare, e lontano dalla modernità. Quello che intendiamo mettere in evidenza, a partire dalle riflessioni di Böckenförde, e della storia dei papi sovrani è che il neonato Stato pontificio si trovò già a dover affrontare le due 'sfide' che investiranno il potere politico moderno : il rapporto con i nemici esterni (ovvero il rapporto gli altri Stati, quando questi si affacciano nello scenario politico europeo) e le relazioni con i dissidenti interni (come avviene nel caso dei contrasti tra il papato e i vescovi, i quali, nell'attività di centralizzazione del potere statale da parte della monarchia pontificia, vedevano un attentato alla loro autonomia territoriale). Lo Stato pontificio dimostrò una sostanziale incapacità di «accettare la logica dello Stato nazionale sia all'interno, rispetto ai ceti emergenti, sia all'esterno nel gioco

sempre più duro dell'equilibrio delle potenze»<sup>108</sup>. La Chiesa sperimentò la difficoltà di legittimazione del potere sovrano, ovvero le ritrosie dei centri di potere a 'farsi soggiogare' da un potere centrale, le difficoltà di relazioni con i poteri che premono sui confini esterni. Essa, in molte occasioni, risolse in maniera antimoderna i problemi che di volta in volta si ponevano<sup>109</sup>, grazie alle risorse di senso che provenivano dalla sfera trascendente, e agli apparati di potere di cui disponeva, per applicare (anche ferocemente) i precetti religiosi in norme giuridiche. Lo Stato liberale democratico, invece, alle difficoltà 'congenite' del potere sovrano non può sottrarsi attraverso queste scelte.

---

<sup>108</sup> P. Prodi, *Il sovrano Pontefice*, Il Mulino, Bologna 2006, pag. 349. Un processo, quello della Chiesa romana che, come ha sottolineato Paolo Prodi, continua il suo sviluppo e che la storiografia con difficoltà potrebbe continuare a definire meramente reazionario, ma che invece rappresenta un tentativo di affrontare l'ambiguità e la complessità - tutta moderna- del rapporto tra religione e politica.

<sup>109</sup> A. Prosperi, *L'inquisizione romana, letture e ricerche*, Edizioni di storia e letteratura, Roma 2003.

### *1.3 Accenni di Storia Costituzionale della Germania: il ruolo dei ceti.*

Come abbiamo avuto modo di osservare nei paragrafi precedenti, la modernità irrompe in uno scenario che è «*l'ordine giuridico medioevale*»<sup>110</sup>, e ne rivoluziona gli equilibri.

Senza pretendere di offrire un quadro esaustivo del suddetto periodo storico, è opportuno ricordare che l'elemento cardine di quella realtà è la mancanza, da parte di qualsiasi potere, della capacità di assurgere al ruolo di 'potere sovrano', o, come ha sottolineato Paolo Grossi, «l'incompiutezza del potere (...), la carenza di ogni vocazione totalizzante del potere politico, la sua incapacità di imporsi come fatto globale e assorbente tutte le manifestazioni sociali»<sup>111</sup>. A seguito del crollo dell'Impero romano, in modo particolare dopo il IV secolo, il mondo medioevale era stato ininterrottamente percorso da forze disgreganti. Alla unità del mondo antico si erano sostituite una moltitudine di volontà particolari, che avevano trasformato lo scenario politico in una sorta di mosaico in cui le tessere erano tanto numerose quanto mutevoli. Al moto centripeto dell'Impero, che aveva unificato e raccolto i popoli dell'intera area mediterranea, si era sostituito infatti un inarrestabile movimento di forze centrifughe ed una conseguente riscoperta di valori, interessi, vocazioni particolari. Questo fascio di poteri, appartenenti a soggetti diversi, si riconoscevano e si legittimavano reciprocamente. Prima di assumere le caratteristiche di Stati, i poteri sussistenti sui diversi territori seguirono, in

---

<sup>110</sup> L'espressione rappresenta il titolo di un lavoro di Paolo Grossi, che costituisce una dettagliata analisi del modo in cui erano strutturati i poteri durante l'età medioevale. Cfr. P. Grossi, *L'ordine giuridico medioevale*, Laterza, Roma-Bari 2001.

<sup>111</sup> *Ibidem*

Europa, percorsi differenti e spesso non sincronici.<sup>112</sup>

In particolare, la storia costituzionale della Germania ‘moderna’ fu, in tanta parte, storia di ceti<sup>113</sup>.

In un saggio del 1969 Böckenförde dedica la sua attenzione proprio al ruolo che ebbero i ceti nello Stato tedesco nascente<sup>114</sup>: la sua analisi prende le mosse dalla situazione politica in Germania, all’indomani della conclusione della Pace di Westfalia. Quest’ultima, mettendo ufficialmente fine alla guerra dei trent’anni, poneva la questione del ruolo che avrebbero rivestito, nel mutato scenario europeo, rispettivamente l’Impero e i ceti imperiali. Essa si poneva come legge suprema dell’Impero, valida per tutti, tanto che le altre norme, passate o future, che fossero risultate in contrasto con essa, sarebbero state invalidate. I rapporti di forza durante i congressi di Münster e Osnabruck, sedi in cui furono stilati i trattati di pace, si presentavano però assai complessi: sedevano ufficialmente al tavolo delle trattative non solo le potenze ex belligeranti, quindi la Francia e la Svezia da una parte, e l’Impero dall’altra (che avevano portato avanti le trattative di pace negli anni compresi tra il 1642 e il 1645), ma anche tutti i ceti (Stände) dell’Impero (non solo i principi elettori, quindi), e per di più cum jure suffragii. Il termine ‘ceto’, che traduce il tedesco *Stände*, indica una serie di

---

<sup>112</sup> In particolare, In Francia la monarchia riuscì ben presto a impossessarsi di molte delle antiche prerogative signorili, e a depotenziare politicamente gli antichi proprietari di feudo, dando vita ad un potere fortemente gerarchizzato ed un efficiente apparato amministrativo. In Inghilterra, il Parlamento divenne sede del potere unitario, che pure dovette trovare un compromesso con i poteri cetuali. In Germania la situazione fu ancora più complessa, come cercheremo di chiarire nel corso di questo lavoro. Per una ricostruzione della realtà politica e sociale del medioevo e della prima modernità, con particolare attenzione agli assetti di potere esistenti, ed alle diversità profonde rispetto all’epoca moderna Cfr. O. Brunner, *Terra e potere*, tr. it. a cura di P. Schiera, Giuffrè, Milano 1983.

<sup>113</sup> Questa pare la medesima conclusione a cui giunge Schiera. (P. Schiera, *Il laboratorio borghese. Scienza e politica nella Germania dell'Ottocento*, il Mulino, Bologna 1987.)

<sup>114</sup> Cfr. E. W. Böckenförde, *Die Westphälische Frieden und das Bündnisrecht des Reichstände*, in *Der Staat*, VIII, ppag. 449-478, tr. it. *La pace di Westfalia e il diritto di alleanza dei ceti dell’Impero*, in E. Rotelli, P. Schiera, *Lo Stato Moderno, Accentramento e riforme*, Il Mulino, Bologna 1974, pag. 333.

realtà molto differenti tra loro: assemblee di nobili, città, corporazioni ecclesiastiche, associazioni di mestiere. Gli *Stände* erano insomma enti collettivi disomogenei, portatori di prerogative politiche frammentate e disperse, che trovavano la loro legittimazione nell'antica 'costituzione medioevale'. E difatti, nella Germania protomoderna, i ceti erano tanto quelli che appoggiavano i principi territoriali, tanto quei soggetti che difendevano interessi diffusi, spesso anche in opposizione ai suddetti principi, e che si sarebbero trasformati, subendo una vera e propria palingenesi, in articolazioni interne della società moderna: nella fucina della prima modernità, questi processi erano senz'altro possibili<sup>115</sup>.

Durante le trattative per la Pace di Westfalia, Francia e Svezia avevano da una parte l'interesse a contestare lo *Jus belli ac pacis* dell'imperatore per l'Impero; dall'altra a investire i ceti del maggior potere possibile, nei confronti dell'imperatore, facendoli figurare al tempo stesso non come una unità politica, ma come parti separate tra loro da riunificate solo attraverso la pace.

L'interesse delle due Corone, oltre naturalmente al proprio rafforzamento, era quello di far diventare le questioni interne tra ceti e imperatore questioni di diritto internazionale, risolvibili quindi in quella sede, non senza la loro approvazione. La più impegnata su questo fronte era sicuramente la Francia: Essa aveva tutto l'interesse a fondare una politica europea che si basasse sull'equilibrio tra grandi potenze. Il suo intento era quello di rafforzare la posizione dei ceti all'interno dell'Impero, così da trasformare quest'ultimo in senso federale, e diminuire così il potere della casa asburgica. Così, oggetto

---

<sup>115</sup> Per una trattazione approfondita del ruolo che avevano i ceti nella 'costituzione medioevale', cfr. P. Heck, *Beitrage Zur Geschichte Der Stande Im Mittelalter V2: Der Sachsenspiegel und Die Stande Der Freien* (1905), Kessinger Publishing, Whitefish 2010. Si può trovare un'accurata descrizione del concetto di ceto anche in Per una ricostruzione del concetto di Ceto Cfr. G. Poggi: *Lo stato, natura, sviluppi, prospettive*, in particolare ppag. 63-79. Inoltre, Cfr. Schiera, *Società per Ceti* in N. Bobbio, N. Matteucci, G. Pasquino (a cura di ) *Dizionario di politica*, Torino, Utet, 1983 e G. Tabacco e G. Merlo, *Medioevo, V/VI secolo*, , Il Mulino, Bologna 1981, parte 1.

delle trattative non furono solo i postumi della guerra durata trent'anni, quindi l'ammnistia e gli indennizzi ma anche i c.d. gravamina imperiali. Si rivela qui l'aspetto singolare della pace di Westfalia: essa doveva servire non solo a regolare i rapporti tra le potenze belligeranti ma a risolvere, in presenza di terzi, questioni interne (sic!) tra l'imperatore e i ceti. Le grandi potenze agivano insomma come 'procuratori della libertà dei ceti'.

L'art. VIII della pace attribuì il diritto di Alleanza a tutti i ceti imperiali, comprese le città: le alleanze potevano intervenire tanto *inter se* quanto *cum exteris*, ovvero con potenze esterne rispetto all'Impero, e non erano sottoposte ad alcuna previa autorizzazione da parte dell'imperatore o della Dieta imperiale. Apparentemente, come sottolinea Otto Brunner, non vi era nulla di nuovo in questo riconoscimento, considerato che la possibilità di alleanze rappresentava per i ceti da secoli più che un diritto concesso dall'Impero, una libertà che era in linea di principio riconosciuta e che, al più, poteva essere arginata<sup>116</sup>.

Eppure la previsione della pace di Westfalia rappresentava un'importante conquista: la libertà di alleanza che i ceti detenevano da secoli, infatti, fondava la propria legittimità nella 'costituzione medioevale', un ordinamento debole in cui le alleanze non solo erano possibili, ma rappresentavano un vero e proprio elemento costitutivo e fondante del potere politico<sup>117</sup>. La mancanza nella

---

<sup>116</sup> Cfr. O. Brunner, *Per una nuova storia costituzionale e sociale*, tr. it. a cura di P. Schiera, Vita e Pensiero, Milano 2000.

<sup>117</sup> Cfr. E. W. Böckenförde, *La pace di Westfalia e il diritto di alleanza dei ceti dell'Impero*, cit., pag. 344. Su questa idea dell'ordinamento medioevale, cfr. O. Brunner, *Terra e potere*, cit. Queste alleanze non erano altro che "giuramenti di fedeltà" e rappresentano senza dubbio una forma di riconoscimento politico che fondava su motivazioni che avevano altresì indubbiamente un carattere sacrale. Sul rapporto tra il giuramento e il rapporto col fondamento del potere, non solo nel medioevo, ma anche nel moderno cfr. P. Prodi, *Il sacramento del potere*, cit. Lo storico ricostruisce l'istituto del giuramento presentandolo come una realtà dinamica la quale rappresenta un'utile cartina di tornasole dei rapporti tra religione e politica del mondo occidentale, analizzando le fasi storiche del giuramento, da quella mosaico-biblica, cristiano evangelica, attraverso la rivoluzione papale del secolo XI, fino al concetto di sovranità statale a base contrattuale dei principi laici, e allo Stato secolarizzato. Prodi dimostra il legame tra giuramento e forme costituzionali e rende evidente

costituzione medioevale del nesso, tipicamente moderno<sup>118</sup>, tra territorio e potere, rendeva concettualmente inammissibile un'alleanza 'fuori dal territorio': i rapporti di potere avevano infatti per lo più un carattere personale, e si presentavano assolutamente trasversali rispetto ai confini territoriali. Ciò permetteva che le alleanza tra soggetti di potere potessero sussistere per tutto il medioevo, senza che questo mettesse a rischio l'Impero come soggetto politico. In tale contesto non era concepibile una concessione del diritto di alleanza, bensì erano individuabili degli spazi di libertà in cui queste alleanza si ponevano in essere, creando rapporti di fedeltà e di riconoscimento reciproco. A partire dal IV secolo però la vita politica dell'Impero aveva subito profondi cambiamenti: innanzitutto era mutato profondamente il rapporto tra il territorio e il potere: le relazioni di potere non coinvolgevano più i soggetti in quanto tali, ma le unità territoriali, le quali, in caso di conflitti, si avvalevano non solo di milizie cittadine o delle sparute forze dei signori territoriali, bensì di veri e propri eserciti. In questo contesto, le alleanza assumevano come fine non solo la difesa di un diritto preesistente ma l'affermazione di un potere signorile che cominciava ad assomigliare molto al potere 'sovrano'. Esse assumevano un peso sempre maggiore<sup>119</sup>, ed iniziavano a costituire un vero e proprio elemento di instabilità e di rischio per l'esistenza dell'Impero: per questo motivo

---

la necessità di una "sacralizzazione del potere", ovvero della garanzia trascendente del patto di fiducia che intercorre tra il soggetto sovrano e i consociati, la quale superi un assoluto immanentismo sociale. È interessante la ricostruzione compiuta a partire dal testo di Prodi da G. Agamben, che collega il carattere performativo del sacramento, rispetto agli ordinamenti giuridici esistenti, al più ampio carattere performativo del linguaggio, che rende l'uomo umano, e diviene strumento di autocoscienza. (G. Agamben, *Il sacramento del linguaggio*, Laterza, Roma-Bari 2008)

<sup>118</sup> Otto Brunner, *Terra e potere*, cit.

<sup>119</sup> Nel XVII l'intero Impero risultava spezzettato in numerosissime signorie, le quali si alleano le une contro le altre e, molto spesso, insieme contro l'Impero. Cfr. Friedrich Heer, *Il Sacro Romano Impero*, tr. it. di P. Monnazzi, Newton & Compton, Roma 2007. L'autore ripercorre i dieci secoli di storia dell'Impero, dall'incoronazione di Carlo Magno, quindi dalla sua fondazione, e dalla pretesa di costituire la difesa terrena all'avvento dell'Anticristo, fino all'abdicazione di Francesco II.

cominciarono ad essere energicamente osteggiate dall'imperatore<sup>120</sup>. La difesa del diritto di alleanza per i ceti, da parte della Francia, aveva allora chiaramente un intento politico, che era quello di indebolire l'Impero. Tanto più che la stessa Francia rivendicava fieramente per sé quella sovranità che negava invece altrettanto vigorosamente all'Impero: la Corona infatti affermava l'esistenza di una differenza strutturale tra i ceti tedeschi e le associazioni di nobili francesi: «perché i primi sono ceti liberi, i secondi invece meri sudditi, *sic et simpliciter* sottoposti al re»<sup>121</sup>. Il saggio di Böckenförde vuole rendere evidente come l'esperienza dei ceti in Germania sia in qualche modo costitutiva dell'intera vicenda statale tedesca. Con la Pace di Westfalia, «un antico, sacrosanto, strumento di resistenza degli inferiori verso il superiore, quale il diritto di alleanza, si trasformi in bieco strumento diplomatico nelle mani di due potenze vittoriose per piegare la terza, sconfitta, usando dei ceti dell'Impero come di semplici pedine da muovere su uno scacchiere in fondo ad esse sconosciuto. Ma dimostrando anche come ciò costituisca la matrice di uno sviluppo costituzionale ulteriore – certamente non previsto, né voluto – nella misura in cui, proprio su quelle basi, attraverso la nuova posizione dei ceti dell'Impero, si innesta e rapidamente prende corpo l'esperienza statale prussiana e poi tedesca»<sup>122</sup>.

La Corona di Francia, i ceti, e l'Impero avevano parlato la stessa lingua: tutti

---

<sup>120</sup> Iniziò così la battaglia contro i ceti Carlo V: L'Imperatore, constatando che il suo potere vacillava paurosamente, tentò il pugno duro, cercando di limitare al massimo la libertà politica dei ceti: egli si situò al vertice della lega Sveva, e la dichiarò Dieta Imperiale, ovvero la sola permessa dalla legge. Per una trattazione del tema, cfr. M. Rady, *Carlo V e il suo tempo*, tr. it. di M. Romanello, Il Mulino, Bologna 1997. Il tentativo di limitare il più possibile la loro autonomia continuò durante la guerra dei trent'anni: l'imperatore non convocò alcuna assemblea imperiale dal 1613 al 1641, estese al Palatinato la guerra contro di lui e concesse l'editto di Restituzione senza il previo confronto con la Dieta imperiale. Infine, durante le trattative per la Pace di Westfalia l'imperatore puntò a quell'accentramento del potere che, prima di lui, aveva già realizzato proprio la Francia. In una lettera circolare ai ceti dell'Impero, egli ribadì il proprio dissenso ad una loro eventuale partecipazione alle trattative per la Pace, affermando che, similmente, i nobili francesi si sarebbero astenuti dal partecipare.

<sup>121</sup> E. W. Böckenförde, *La pace di Westfalia e il diritto di alleanza dei ceti dell'Impero*, cit., pag. 353.

<sup>122</sup> Introduzione a cura di Rotelli- Schiera, in *Lo stato moderno* Vol. III, cit., pag. 20.

loro si erano ormai lasciati alle spalle la costituzione medioevale: essi pensavano e rivendicavano l'unità politica, e l'esistenza di un unico potere che regnasse su un territorio circoscritto: la dialettica era ormai quella dello Stato moderno: sovrano – suddito: *tertium non datur*<sup>123</sup>. In particolare in quel caso storico, nel cammino verso lo Stato moderno, grazie all'intervento in parte inconsapevole di Francia e Svezia, i signori territoriali arrivarono prima dell'Impero e «l'impero perdette, in modo definitivo, per usare un'espressione di Hermann Heimpell «la gara per lo Stato»»<sup>124</sup>.

---

<sup>123</sup> Poco più di un secolo dopo, allo stesso Hegel sarebbe apparso ormai chiaro che la Statualità tedesca non poteva più costruirsi a partire dall'Impero. Già nella Costituzione della Germania egli aveva descritto l'Impero come «Anarchia costituita», e aveva avuto modo di verificare questo in prima persona, con le vicende di Würtemberg. Esso non era in effetti in grado né di assicurare la pace interna, né la sicurezza esterna dello Stato. Hegel aveva salutato con entusiasmo le iniziative dei singoli principi che sembravano portare avanti il piano razionale di uno Stato. Pur non considerando La Baviera, il Würtemberg e il Baden come grandi potenze, egli riconosceva ad essi, in nuce, una sovranità: erano stati infatti capaci di farsi valere all'esterno come 'libere individualità' e, seppure con un percorso tutt'altro che lineare, nell'ultimo quarto di secolo essi avevano dimostrato di essersi notevolmente rafforzati. D'altra parte, la presenza dell'imperatore non sarebbe bastata, da sola, a garantire la Statualità. Cfr. C. Cesa, *Hegel filosofo politico*, Guida Editori, Napoli 1976, pagg. 142 e segg.

<sup>124</sup> E. W. Böckenförde, *La pace di Westfalia e il diritto di alleanza dei ceti dell'Impero*, cit., pag. 340

#### 1.4 Il potere negoziato

*La storiografia costituzionale tedesca nel secolo decimonono* è il primo lavoro di Ernst Wolfgang Böckenförde ad essere stato tradotto e pubblicato in Italia.<sup>125</sup>

L'opera ha un campo di indagine ristretto: tratta di alcuni degli storiografi tedeschi dell'Ottocento che si sono occupati della storiografia costituzionale della Germania. Il lavoro si apre con un'affermazione che rappresenta una presa di posizione decisa da parte dell'autore: «Gli studi di storia costituzionale sono di nuovo in movimento. Allorché Fritz Kern nell'anno 1919 dichiarò che la «vera natura statutale dello Stato medioevale» era stata definitivamente stabilita da Georg von Below, sembrò chiusa una contesa che durava da decenni ( ... ) Tuttavia, dopo appena quarant'anni, questa rappresentazione <statuale> dell'antica situazione costituzionale tedesca è stata posta in discussione in modo così radicale, che non solo sono stati superati i singoli risultati a cui aveva condotto, ma ne sono state addirittura scosse le fondamenta»<sup>126</sup>.

Böckenförde si preoccupa, sin dall'inizio del lavoro, di chiarire la portata della ricerca, e, citando Otto Brunner, afferma: «La delimitazione alla ricerca storico - costituzionale non si fonda sul concetto di Costituzione corrente nel XIX secolo, ma su un concetto più ampio, che intende la costituzione come la concreta forma di organizzazione politica esistente in un determinato periodo»<sup>127</sup>.

Il punto di partenza, e una delle ragioni ispiratrici dell'opera, consiste nella radicale messa in discussione della natura statutale delle costituzioni medioevali, sulle quali si concentra l'interesse degli studiosi del diciannovesimo secolo. Con

---

<sup>125</sup> Il volume rappresenta una rielaborazione della dissertazione del dottorato in filosofia, conseguito dal giurista nel 1961. E. W. Böckenförde, *La storiografia costituzionale tedesca nel secolo decimonono*, tr. it. a cura di P. Schiera, Giuffrè, Milano 1968.

<sup>126</sup> Ivi, pag. 51

<sup>127</sup> *Ibidem*.

questo intento, e mutuando da Brunner la consapevolezza che esista una netta discontinuità tra gli ordinamenti giuridici medioevali e quelli moderni<sup>128</sup>, Böckenförde utilizza una lente interpretativa molto particolare, costituita dal concetto di *Verfassung*, nel significato che ne fornisce Carl Schmitt<sup>129</sup>, e riprende Otto Brunner<sup>130</sup>. La *Verfassung* è chiramamente un istituto moderno, legato allo Stato come ordinamento giuridico storicamente determinato<sup>131</sup>. Carl Schmitt la

---

<sup>128</sup> Otto Brunner, attraverso l'analisi delle fonti medioevali, aveva dimostrato quanto l'ordinamento medioevale, costellato da una serie di centri di potere che si trovavano ora ad allearsi, ora a confliggere tra loro, non solo non potesse riconoscere la sovranità di un unico soggetto politico, ma disconoscesse addirittura il rapporto pubblico-privato. Brunner offre una dettagliata descrizione dell'ordinamento giuridico medioevale e della prima modernità, anche dal punto di vista economico: la forma prestatale è caratterizzata da un'economia precapitalistica e legata all'*oikos* patrimoniale. Questo aspetto è stato approfondito da Polanyi che ha sottolineato l'impossibilità di utilizzare i moderni modelli economici per una lettura adeguata dell'economia distributiva e basata sullo scambio del mondo medioevale. Su questo aspetto cfr K. Polanyi, *La sussistenza dell'uomo*, tr. it. di N. Negro, Einaudi, Torino 1977.

<sup>129</sup> C. Schmitt, *Dottrina della costituzione*, tr. it. a cura di A. Caracciolo, Giuffrè, Milano, 1984, pag. 36.

<sup>130</sup> Il termine *Verfassung* è utilizzato da Brunner in un senso non dissimile, da quello di Carl Schmitt. Egli infatti dice della rappresentanza che essa esprime «la forma della unità del popolo». Cfr O. Brunner, *Terra e Potere*, cit., pag. 170. La nozione utilizzata da Brunner appare però maggiormente proiettata ad una riflessione storica. Come sottolinea Schiera, egli riprendendo la nozione di Carl Schmitt, «la estende al di là del momento storico per il quale Schmitt l'aveva forgiata, elevandola a strumento interpretativo valido in generale per ogni periodo storico» P. Schiera, *La storiografia costituzionale tedesca nel secolo decimonono* (introduzione), cit., pag. 23. Il confronto tra la nozione di *Verfassung* utilizzata da Carl Schmitt, e quella invece che viene utilizzata da Brunner è agevole consultando il testo di O. Brunner, *Per una nuova storia costituzionale e sociale*, (1970) tr. it. a cura di P. Schiera, Vita e Pensiero, Milano 2000, in modo particolare il Capitolo I.

<sup>131</sup> Scrive Carl Schmitt a proposito della rappresentanza che essa «non è né un fatto primitivo, né un processo né una procedura, ma qualcosa di esistenziale. Rappresentare significa rendere visibile e illustrare un essere invisibile per mezzo di un essere che è presente pubblicamente. La dialettica del concetto consiste nel fatto che l'invisibile è presupposto come assente, ed è al tempo stesso reso presente(...). Qualcosa di morto, di scadente, o privo di valore, non può essere rappresentato. L'idea della rappresentanza si basa sul fatto che un popolo che esista come unità politica rispetto all'esistenza naturale di qualsiasi gruppo di uomini che vivano insieme ha una specie di essere più alta e sviluppata, più intensa» Carl Schmitt, *Dottrina della Costituzione*, cit., p. 277. Tale nozione viene contrapposta da Schmitt al concetto di costituzione in senso relativo, che indica invece quei provvedimenti legislativi che non presentano alcun carattere di eccezionalità, se non quello di essere stati adottati secondo un procedimento speciale, aggravato. Si contrappone altresì alla nozione di costituzione che è propria dell'età liberale, in cui essa figura come quel documento che contiene i valori che devono ispirare l'ordinamento giuridico. La rappresentanza pressuppone, secondo Carl Schmitt, l'unità di un popolo effettivamente esistente, ma al tempo stesso la

definisce come la norma che «ha per contenuto essenziale non una disciplina legislativa, ma la decisione politica», ovvero rappresentante la decisione suprema, e la messa in forma, da parte di un popolo, della propria esistenza politica. Essa presuppone l'esistenza 'politica' di un popolo poiché «Ciò che non esiste politicamente non può neppure decidere consapevolmente»<sup>132</sup> ed ha una genesi storica ben precisa<sup>133</sup>: nasce in Francia, dopo la rivoluzione, esprimendo la decisione politica del popolo francese.

L'utilizzo di tale concetto è carico di conseguenze, quando si prende in esame un'epoca - l'Ottocento -, in cui il termine costituzione appare intriso di implicazioni ideologiche<sup>134</sup>. Come sottolinea Schiera, «nel corso dell'Ottocento

---

crea, la rigenera, rendendola spendibile per il potere politico. Non è mera proiezione, né mimesi, ma, come sottolinea Ernst Cassirer, ha un valore costruttivo. È un racconto, la messa in scena dell'unità del popolo, per questo è necessario che essa avvenga pubblicamente: l'elemento della visibilità è addirittura costitutivo rispetto all'unità. Sul punto, cfr. E. Cassirer, *Filosofia delle forme simboliche*, tr. it. a cura di E. Arnaud, 3 voll., La Nuova Italia, Firenze 1961-66, II, pag. 9.

<sup>132</sup> O. Brunner, *Terra e Potere*, cit., pag. 170

<sup>133</sup> Essa nasce in Francia con la rivoluzione del 1789 ed esprime, secondo Carl Schmitt, la decisione politica del popolo francese. Durante la rivoluzione, un soggetto politico esiste, e, soprattutto, ha coscienza della propria esistenza politica, perché «ciò che non esiste politicamente non può neppure decidere consapevolmente» C. Schmitt, *Dottrina della costituzione*, cit., p. 76. La costituzione mette in forma questa esistenza. «Questo atto costituisce la forma e la specie dell'unità politica, la cui esistenza è presupposta», Ivi, pag. 39. Essa è il vero elemento di congiunzione tra diritto e potere. Se il fondamento ultimo di ogni ordinamento giuridico non è altro che il nudo fatto, seppur coperto di giuridicità, allora la Costituzione ha il compito di tradurre quella fattualità, quel nucleo opaco di decisione, violenza, potere, e forse integrazione in un impianto normativo. Nel far questo essa si rende espressione della unità del popolo, in una interessante tensione tra unità effettivamente esistente, e unità che si produce nell'atto della rappresentanza.

<sup>134</sup> Il costituzionalismo ottocentesco era risultato fortemente connotato dai suoi 'intenti politici': aveva cercato, infatti, di preservare i valori emancipativi della rivoluzione francese e dell'illuminismo, ma, d'altra parte, aveva inteso sottrarsi al rischio, che pure sembrava potersi concretizzare, della spirale del potere costituente continuo, cercando di mettere in forma l'unità politica, e conciliandola con le libertà: Come scrive Fioravanti, «Il costituzionalismo del Diciannovesimo secolo, in forme e con soluzioni diverse, ricerca dappertutto una 'terza via' fra lo storicismo conservatore e il razionalismo rivoluzionario. Non può abbracciare il primo perché non vuole rinunciare ai principi della rivoluzione, ma neppure il secondo perché teme una loro illimitata estensione, soprattutto del principio di uguaglianza. La nazione del diciannovesimo secolo ha perciò inscindibilmente queste due facce: da una parte è una nazione di individui, derivata dalla rivoluzione, ma dall'altra è una nazione in senso storico,

l'unico concetto esistente di Costituzione è quello «ideale», dal momento che, sotto la spinta dei sentimenti ideologici propri di quell'epoca storica, esso era stato identificato pienamente, con tutto il suo bagaglio di contenuti e di valori precisi – ed anzi proprio a causa di essi – con la costituzione in senso stretto, la quale non poteva darsi al di fuori o tantomeno contro di esso.»<sup>135</sup>: i concetti di *Verfassung* e di *Konstitution*, , ovvero di costituzione liberale borghese, durante l'Ottocento, tendono a coincidere.

Sin dall'introduzione al volume, Böckenförde non risparmia le attestazioni di stima per il lavoro scientifico dagli autori che egli prende in considerazione, eppure prende le distanze dai risultati a cui essi giungono.

I limiti che il filosofo attribuisce alla storiografia costituzionale ottocentesca non sono pochi, e tutti causati del fatto che la lettura che gli storiografi dell'Ottocento offrono della storia passata è condizionata dall'utilizzo di categorie moderne, in particolar modo moderno-liberali, con tutte le incomprensioni che da una scelta di tal genere possono derivare: la lettura che viene offerta della storia costituzionale è filtrata dall'epoca in cui gli storiografi vivono e, in alcuni casi, dai loro pregiudizi ideologici.

Questo ha avuto inevitabilmente dei costi, innanzitutto in termini di ricostruzione storica: Waits, ad esempio, pur riconoscendo l'esistenza della faida

---

che in quanto tale pone vincoli e limiti , impone prudenza ed equilibrio , soprattutto nei confronti della monarchia , che è la principale istituzione storica. Com'è noto questa seconda faccia assunse particolare rilievo in Germania, dove più a lungo il principio monarchico mantenne un ruolo centrale. Attorno a quel principio, maturò in Germania una risposta forte al bisogno di individuare nell'esperienza politica postrivoluzionaria un nucleo stabile , espressione di una sovranità per sua natura sottratta alla forza corrosiva della lotta politica , all'influenza diretta degli interessi particolari , ma anche all'illimitata e permanente sovranità del popolo. In questa linea , una nazione ha la propria costituzione quando in essa ritrova in modo sicuro e stabile il proprio principio dell'unità politica , che non può non essere rappresentato dallo Stato sovrano: La costituzione è dunque una costituzione statale , la costituzione dello Stato Nazionale.” Fioravanti, *Costituzionalismo*, Laterza, Roma- Bari 2008 pag. 41. Su questo aspetto Cfr. C. H. McIlwain, *Costituzionalismo antico e moderno*, tr. it. a cura di N. Matteucci, Neri Pozza, Venezia 1956.

<sup>135</sup> Ivi, pag. 24

durante il Medioevo, ne nega la natura giuridica, perché questa appare incomprensibile dal punto di vista moderno<sup>136</sup>; Möser, profondamente radicato in Westfalia<sup>137</sup>, matura invece la convinzione che la costituzione esistente in Germania sia il frutto di strutture istituzionali e di rapporti di potere trasmessi e consolidati nel tempo, senza soluzione di continuità<sup>138</sup>; perfino l' istituto dell'avvocazia, naturalmente comprensibile in un ordinamento come quello medioevale, viene ripensato da Eicchorn in termini statuali: sarebbe esistita una avvocazia del signore, dal carattere privato, ed una avvocazia del re, dal carattere pubblico.

Gli esempi fatti dimostrano una assoluta parzialità, nell'interpretazioni che gli autori fornivano della storia tedesca: Il corollario di tale 'parzialità' è rappresentato dall'assoluta mancanza di coscienza, presso questi storici, della distinzione Stato - società civile.

Non solo non esiste, secondo loro, una effettiva separazione tra Stato e società, ma l'evoluzione famiglia - comunità - Stato non è concepita come un modello di rappresentazione della nascita del potere politico, bensì come un processo storico realmente avvenuto. Gli storiografi ottocenteschi cercano di costruire una storia costituzionale della Germania all'insegna della continuità, rintracciando

---

<sup>136</sup> Cfr. E. W. Böckenförde, *La storiografia costituzionale tedesca nel secolo decimonono*, cit., pag. 144. Sull'esistenza della faida come elemento costitutivo della Costituzione medioevale cfr. Otto Brunner, *Terra e potere*, cit. e A. Bornst, *Forme di vita nel medioevo*, Tr. it. di P. Albarella, Guida Editori, Napoli 1988.

<sup>137</sup> In particolare nel principato di Osnabruck in cui egli è contemporaneamente libero avvocato, sindaco del ceto nobiliare e "referendario segreto".

<sup>138</sup> Möser cerca a tutti i costi la continuità storica, nei liberi contadini delle campagne della Westfalia, nei tribunali liberi che vede ancora all'opera e che esistono sin dal Medioevo, come rivelano le fonti che egli ha consultato, in primo luogo i Capitolari franchi. La sua *Osnabrucker Geschichte* costituisce insieme un racconto della storia nazionale tedesca, ed il tentativo di legittimare lo Stato moderno, tenendo ferma la distinzione tra Stato e società e dimostrando come essa sia sempre esistita: « Nobiltà e gente comune appaiono come emanazioni storiche verso l'alto e verso il basso del centro portante – il vero e proprio popolo dei liberi che, in quanto tali, dopo come prima, sono i portatori dello «Stato» democratico e comunitario.» E. W. Böckenförde, *La storiografia costituzionale tedesca nel secolo decimonono*, cit., pag. 66.

negli istituti e nelle vicende medioevali le tracce del proprio presente, plasmando gli eventi per adattarli ad un disegno storico già preconstituito. La poca attendibilità delle loro ricostruzioni è allora evidente, e le implicazioni ideologiche da cui le opere risultano permeate appaiono difficilmente smentibili.

Ciò su cui, sulle orme di Böckenförde, vogliamo soffermarci però è il fatto che i lavori degli storiografi del secolo decimo nono, molto differenti tra di loro, prendono le distanze dal razionalismo del XVI secolo, che ‘costruisce’ l’ordinamento giuridico *more geometrico*, partendo dall’individuo in un ipotetico stato di natura e da un presupposto razionale - la natura dell’uomo - e procedendo secondo uno schema universalmente valido. Il punto di partenza, per analizzare la nascita degli ordinamenti giuridici non è, come invece accade nella tradizione contrattualistica di radice hobbesiana, l’essere umano in astratto: a questo modello, gli studiosi tedeschi sostituiscono un modello teorico probabilmente più complesso (o meglio più caotico) in cui gli ordinamenti giuridici non rientrano sotto un comune denominatore, ma possono essere interpretati a partire dalle concrete circostanze comunitarie dalle quali essi scaturiscono<sup>139</sup>. La storia costituzionale viene presentata come un processo dialettico tra libertà e comunità, che conduce fino allo Stato costituzional-

---

<sup>139</sup> Lo Stato è il compimento di una serie di comunità di uomini, che si formano nel corso del tempo, ma non presenta, per questo motivo, alcuna differenza qualitativa rispetto a tali società. La superiorità della Comunità rispetto al singolo soggetto, e gli effetti positivi che la comunità poteva avere anche sull’individuo rappresenta l’elemento caratterizzante dell’intera produzione teorica di O. Von Gierke. Nel discorso tenuto nell’aula magna della Friedrich – Willhelms-Universität il 15 ottobre 1902, in occasione dell’assunzione del rettorato egli dice: « Riempletevi anche, adesso e sempre, di vero spirito comunitario. Svegliate e coltivate in voi la coscienza che nella vostra vita si svolge sempre, contemporaneamente, una parte di quella vita di grado superiore , al cui fluire imperioso al di là della breve esistenza del singolo , l’umanità deve la propria storia e la propria dignità. Riconoscete ciò di cui voi, in quanto parti della comunità , siete debitori del tutto e date con gioia alla comunità, ciò che alla comunità è dovuto” La traduzione in P. Schiera, *Società e corpi* (a cura di), Bibliopolis, Napoli 1986. Per un’attenta ricostruzione del pensiero di O. Von Gierke, Cfr. John D. Lewis, *The Genossenschaft-Theory of Otto Von Gierke: A Study in Political Thought*, University of Wisconsin, Madison 1935.

liberale <sup>140</sup>. Il popolo, la nazione ‘tedesca’, assumono nelle opere di questi storici, un carattere marcatamente etnico-culturale. Essi vengono presentati come quell’insieme di persone che parlano una sola lingua, condividono la medesima cultura, appartengono ‘naturalmente’ ad un popolo, perché hanno vissuto la stessa storia, e si distinguono per questi motivi dalla nazione in senso francese, che si fonda sulla comune appartenenza a uno Stato, quindi su una mera decisione politica<sup>141</sup>. Lo Stato rappresenta la massima espressione, la più compiuta, di una unità organica (il popolo) il quale agisce come un corpo a sé, e non come mera somma algebrica delle parti che la compongono. I riferimenti alla comunità, allo spirito della nazione, al popolo tedesco, che fanno gli autori, fanno pensare ad una sorta di pensiero costituzionale alternativo, ancora ‘premoderno’, cioè facente riferimento ad un modello di liberalismo non solo del tutto lontano da quello francese, ma al quale rimane del tutto sconosciuto Hegel. Il riferimento teorico privilegiato è ancora Aristotele: l’ordinamento giuridico non è una mera costruzione razionale, è una comunità spirituale di cui l’uomo ha bisogno per natura. Il tentativo degli studiosi, e ciò che maggiormente interessa Böckenförde, è, in realtà, quello di conciliare il principio di libertà che essi ritengano essere il vero segno distintivo della storia tedesca, con gli ideali moderno-liberali. Per questo motivo, essi attribuiscono un’importanza fondamentale al concetto di libertà germanica, che diviene il vero e proprio filo

---

<sup>140</sup> La storia tedesca viene rappresentata quindi dagli storiografi del secolo decimonono come una storia della libertà. L’elemento della libertà popolare, predominante fino all’Ottocento, lascia progressivamente spazio ai legami signorili che perdurano fino al milleduecento, finché, dagli inizi dello Stato Moderno alla Costituzione Feudale, si sostituiscono un numero notevole di ordinamenti che sono comunitari – consociativi. Dal 1525 al 1806 l’avvento dello Stato autoritario elimina ogni elemento comunitario. Lo Stato liberale pone fine a questa dialettica, rappresentando la sintesi tra la libertà comunitaria tedesca e l’elemento della Signoria.

<sup>141</sup> Molti autori sono concordi nell’affermare che, per lo sviluppo del concetto di Nazione, così come noi oggi lo intendiamo, sia determinante il periodo compreso tra il basso Medioevo e la prima modernità. Cfr. E. Sestan, *Stato e nazione nell’Alto Medioevo, Ricerche sulle origini nazionali in Francia, Italia, Germania*, ESI, Napoli 1952 e P. Geary, *Il mito delle nazioni. Le origini medievali dell’Europa*, tr. it. a cura di G. Sergi, Carocci, Roma 2009.

rosso della storia che intendono raccontare. Come dice Böckenförde:

« “il carattere fondamentale del diritto statale comunitario tedesco è la libertà tedesca” si legge nello *Staatslexicon* di Rotteck-Welcker. A questo punto si può parlare, con E. Hölze, di un vero e proprio cammino verso la libertà moderna accanto al diritto naturale: del cammino della libertà storica».<sup>142</sup>

Essa viene descritta dagli storiografi del secolo Decimonono, come il vero elemento caratterizzante della storia dei tedeschi, le cui origini si trovano sin nella *Germania* di Tacito. Come risulta in maniera particolarmente evidente dall'opera di Waitz, la libertà germanica viene presentata come la caratteristica principale di ciascun momento della storia costituzionale tedesca: è, anticamente, la libertà signorile dei proprietari terrieri, caratterizza le antiche comunità germaniche di uomini liberi, proprietari terrieri, come i «franci homines», gli «arimanni», i «friburghi»<sup>143</sup>, viene offuscata durante le forme di dispotismo feudale, per essere infine nuovamente rivendicata dagli umanisti tedeschi durante il XV secolo contro le pretese imperiali. Essa deve essere intesa soprattutto come una libertà della comunità, dei corpi intermedi. Nella storiografia costituzionale, questi ultimi finiscono per essere espressione di un'antica uguaglianza, le istituzioni rappresentative degli interessi della nazione. Fra il XVIII e il XIX secolo, l'ordinamento per ceti ha lasciato spazio allo Stato moderno, e alla distinzione tra Stato e società, eppure alcune forme e istituzioni cetuali sono sopravvissute in Germania. Abbandonata la loro derivazione nobiliare - signorile, i ceti si sono adattati alla struttura dello Stato

---

<sup>142</sup> E. W. Böckenförde, *La storiografia costituzionale tedesca nel secolo decimonono*, pag. 123. Come sostiene Rotteck- Welcker, la libertà germanica fonda la « Libera, diretta, e democratica Costituzione allodiale distrettuale » : è legata al possesso della terra, al diritto di voto da parte dei proprietari ma soprattutto al diritto di associazione comunitarie. Il diritto di associazione fonda la nazione, e la comunità statale.

<sup>143</sup> Nel ricostruire la storia della Germania, ad esempio, i Germanisti richiamano le antiche popolazioni che abitavano il territorio germanico come le più autentiche custodi della libertà germanica. Similmente avevano già fatto Möser e Eichhorn. Cfr. Böckenförde, *La Storiografia costituzionale tedesca*, cit., pag. 126.

moderno, alla distinzione Stato-società, pretendendo di rappresentare proprio la società (o anche la nazione). In questo modo, essi non solo non figurano in contrasto con la forma statale emergente, ma rappresentano un elemento di continuità della storia costituzionale germanica. I ceti hanno sempre rappresentato la società civile, che è espressione di un potere, quello sì, autentico e originario. Non solo la libertà ha un carattere anti-feudale, ma contribuisce a fondare la comunità statale, superando la rete di relazioni di potere del Medioevo: non è una libertà astratta, ha un carattere organico - comunitario, viene generata dalla nazione tedesca. Il suo è un vero e proprio cammino verso la piena attuazione, nello Stato moderno. Gli storiografi del secolo decimonono individuano quindi un elemento immutabile nel diritto, e questo elemento consiste nella libertà germanica. In questo modo, come descriverà compiutamente Savigny, l'ordinamento giuridico, con il suo apparato normativo diviene "come la lingua, il costume e la cultura, l'espressione organica della vita di un popolo concreto; ha la sua fonte e fondamento nella «comune coscienza» del popolo, nello spirito popolare che vive ed opera collettivamente in tutti gli individui»<sup>144</sup>. Il limite delle loro costruzioni teoriche è evidente: essi sembrano costruire, come farà Savigny riconducendo il diritto allo spirito popolare, una sorta di idea aprioristica dei sistemi giuridici, fondati su di un valore etico metastorico (la libertà germanica), il quale si sviluppa sì nella storia, ma quasi autonomamente da questa, secondo un percorso definito *a priori*. Il diritto sembra un'«entità reale», come l'ha definito Arthur Kaufmann, ovvero una sorta di diritto naturale immerso nella storia, ma al contempo, proprio a causa della sua naturalità, capace di uno sviluppo autonomo<sup>145</sup>. Secondo Böckenförde, Il

---

<sup>144</sup> E. W. Böckenförde, *La nascita dello Stato come processo di secolarizzazione*, cit., pag. 6.

<sup>145</sup> A. Kaufmann, *Naturrecht und Geschichtlichkeit*, J. C. B. Mohr, Tübingen 1957. Similmente a quanto affermato da Kaufmann, il filosofo e teologo Albert Auer in *Der Mensch hat recht* ha sostenuto che il diritto, fenomeno della vita associativa e in quant tale 'calato' nella storia concreta, non possa fare a meno non solo di un fondamento sociologico, ma ontologico. Per un confronto tra il pensiero di Auer e quello di Kaufmann, Cfr. M. Kolacinsky, *Dio fonte del diritto naturale*, tr. it. a cura di K. Demmer e S. Bastianel, Editrice pontificia, Roma 1997, in

diritto è sì un prodotto storico, come aveva già osservato Savigny, ma diversamente da quanto era stato osservato da Savigny, esso non vive di una vita autonoma, come se avesse in sé i principi del proprio sviluppo: l'appartenza alla storia si traduce nel fatto che «il contenuto del diritto deriva da questa stessa realtà, non da un'idea aprioristica del diritto o da cosiddetti valori giuridici metastorici, “applicati” a determinate situazioni, bensì da convinzioni e atteggiamenti di natura etica, giuridica e politica vivamente presenti nella società, come pure dai bisogni vitali che in essa si avvertono»<sup>146</sup>. Per Böckenförde, invece, i principi giuridici, come l'idea di libertà, hanno un destino diverso: quando essi vengono incardinati nel sistema giuridico moderno, cambiano sostanzialmente. Vi è una specificità degli ordinamenti giuridici moderni che fa sì che il concetto stesso di libertà, all'interno di essi, muti. La differenza investe l'ambito dei corpi intermedi, il modo in cui essi vengono rappresentati all'interno dello Stato: nella rappresentazione politica del mondo antico fino all'età medioevale persiste l'idea di questi corpi che esistono all'interno di altri corpi: Aristotele, ad esempio, nell'*Etica Nicomachea*, individua nell'interazione tra i corpi sociali la sussistenza di una diversità funzionale e produttiva della comunità: da ciò deriva la necessità di un equilibrio nello scambio reciproco, ovvero l'esigenza della giustizia<sup>147</sup>. Il pensiero politico moderno ribalta questo modello teorico e descrive l'ordinamento giuridico non è più come una serie concentrica e pluriversa di centri di potere, ma come una immensa moltitudine di individualità “uguali nel corpo e nella mente.”<sup>148149</sup> La lettura all'insegna della

---

modo particolare il capitolo VI.

<sup>146</sup> E. W. Böckenförde, *La scuola stoica e il problema della storicità del diritto*, in Id., *Diritto e secolarizzazione*, cit., pag. 25.

<sup>147</sup> Aristotele, *Etica Nicomachea*, V 1133, tr. it. a cura di M. Zanatta, Rizzoli, Milano 1999.

<sup>148</sup> E. W. Böckenförde, *Der Staat als Organismus*, in Id., *Recht, Staat, Freiheit*, cit., pagg. 263-273. G. Dohrn-van Rossum, E.-W. Böckenförde, *Organ Organismus Organisation politischer Körper*, in R. Koselleck, O. Brunner, W. Conze (a cura di), *Geschichtliche Grundbegriffe*, vol. IV, cit., pp. 519-622, in part. § 4.

<sup>149</sup> G. Dohr Van Rossum - E.W. Böckenförde, *Organ Organismus Organisation politischer Körper*, cit.

continuità storica degli storiografi del secolo decimonono non può cancellare questo dato. Il filosofo tedesco matura però, proprio a partire dalle analisi degli storiografi dell'Ottocento, l'idea per cui la modernità non è solo il luogo della neutralizzazione dei conflitti, e della separazione tra sfera pubblica e sfera privata: gli albori della modernità mettono in luce che il Leviatano è un costruzione molto più complessa di quello che vorrebbe descrivere la *vulgata* della modernità. Come ricorda Schiera, nell'introdurre il lavoro del giurista tedesco, la prima modernità «che si pretende di neutralizzare nei suoi contenuti rivoluzionari definendola in modo anodino «età di transizione» è in realtà il luogo di fusione degli elementi basilari della costituzione moderna, sintetizzabili nel principio bodiniano di sovranità e in quello althusiano di simbioticità. È la modalità più evidente con la quale si compie il processo di combinazione di quei due elementi»<sup>150</sup>.

---

<sup>150</sup> P. Schiera, Introduzione a E. W. Böckenförde, *La storiografia costituzionale tedesca nel secolo decimonono*, cit., pagg. XXXIII e XXXIV.

## *1.5 I corpi intermedi nell'età moderna. Dalle soggettività allo Stato.*

La interpretazione della libertà germanica come elemento caratterizzante della storia tedesca non appare certo filologicamente ineccepibile, in quanto non pone adeguatamente in luce la discontinuità posta in essere dalla modernità, rispetto alle epoche storiche che la hanno preceduta, e rischia di degradare la ricostruzione storica ad una sorta di 'filosofia della storia' sulle vicende del popolo tedesco. Essa tuttavia risulta illuminante per problematizzare una lettura 'lineare' della modernità, la quale rischia di lasciare irrisolto il problema del ruolo che, nello Stato moderno, assumono i corpi intermedi. Essi risultano dalla riflessione teorica di Böckenförde, dai suoi primi lavori, fino a quelli di oggi, come i più significativi mediatori tra lo Stato come persona giuridica e le istanze provenienti dalla società civile. Il percorso che Böckenförde segue presenta indubbiamente una matrice hegeliana, in quanto, nell'analisi dello Stato, egli si sofferma sulla sua capacità di conciliare la libertà del soggetto con un ordine superiore, anzi proprio di costruire l'ordine a partire dalle soggettività. Pur non volendo aderire all'opinione di chi riconosce in Hegel un reazionario nostalgico dell'antica rappresentanza per ceti, e un acerrimo nemico della rappresentanza popolare<sup>151</sup>, è opportuno sottolineare che le gilde, le corporazioni, le giurie

---

<sup>151</sup> Tra i filosofi che hanno visto in Hegel un sostenitore del sistema corporativo, Pelcynski, il quale attribuisce ad Hegel l'interesse a mantenere il sistema di rappresentanza per ceti per l'elezione della dieta, cfr. Z.A. Pelcynski *The State and Civil Society*, University Press, Cambridge 1984. L'interpretazione che è stata offerta, nel corso degli anni, della filosofia di Georg Wilhelm Friedrich Hegel è stata molto conflittuale. Il modello politico proposto da Hegel, ovvero il *Rechtstaat*, lo "Stato di diritto", si presenta di difficile inquadramento teorico, in quanto, come ha affermato Bobbio, si presenta come espressione dell'eticità, ed al contempo generato dalla forza, più che dal contratto sociale. Esso non rappresenta quindi una semplice associazione di uomini, bensì un'unione, un organismo vivente che non è un semplice prodotto artificiale. (Cfr. N. Bobbio, *Studi hegeliani*, Einaudi, Torino 1981) La peculiarità della costruzione teorica hegeliana ha generato numerose questioni relative alla sua interpretazione: in modo particolare, è stata materia di ampia discussione il rapporto di Hegel con la Restaurazione, le letture di un Hegel come « filosofo dello Stato prussiano» (Rudolf Haym, uno dei maggiori sostenitori di tale tesi, identifica il pensiero del filosofo come la «

assumono un ruolo fondamentale nella produzione teorica del filosofo. Negli anni di Francoforte, in Costituzione della Germania (1801-2) soprattutto, egli condanna la tradizione associativa tedesca, veicolo di particolarismi feudali e i diritti di ceto che, radicandosi nelle consuetudini, avevano soffocato il compimento della forma statale e avevano impedito la formazione di uno Stato

---

dimora speculativa della restaurazione prussiana”, definendolo come “il dittatore filosofico della Germania” R. Haym, *Hegel und seine zeit*, Giinter, Berlin 1857) si sono scontrate con quelle che lo hanno invece visto come portavoce della rivoluzione (Erich Weil ha cercato di dimostrare che non solo lo Stato hegeliano non sia una copia del modello prussiano, ma che lo stesso Hegel, nei *Lineamenti*, abbia polemizzato con Carl Ludwig von Haller, noto teorico della controrivoluzione, e con coloro i quali si riconoscevano nelle dottrine restauratrici. Cfr. E. Weil, *Hegel e lo Stato e altri scritti hegeliani*, Tr. it. a cura di Burgio, Guerini e associati, Milano 1988.). Un’ulteriore questione a cui deve essere fatto cenno è il rapporto tra filosofia di Hegel e l’istituzione dei regimi totalitari nel Novecento: Karl Popper ha menzionato Hegel tra i filosofi della “società chiusa”, considerandolo quindi un “profeta del totalitarismo”. Questo a causa della vocazione predittiva dello storicismo di Hegel, e della sua filosofia della storia, la quale pretende di cogliere la legge oggettiva dello sviluppo sociale, può essere considerata come un importante alleato del totalitarismo, o meglio dell’utopia totalitaria. Tale lettura, è stata spesso estremizzata fino a ritenere lo Stato hegeliano un’anticipazione teorica dei regimi totalitari, come è avvenuto nel caso di Reale e Antiseri, i quali hanno sostenuto che il totalitarismo politico abbia desunto le armi concettuali per la propria autolegittimazione in larga misura da Hegel. D. Antiseri, G. Reale, *Il pensiero occidentale dalle origini ad oggi*, Editrice La Scuola, Brescia 1983. Questo tipo di interpretazione è stata osteggiata da diversi studiosi, come Marcuse, il quale ha sottolineato che esistono differenze strutturali tra lo Stato hegeliano e lo Stato totalitario: soltanto il secondo, infatti, è fondato su una politicizzazione integrale della società e sulla sottomissione delle masse attraverso il terrore. H. Marcuse, *Ragione e rivoluzione. Hegel e il sorgere della teoria sociale*, tr. it di A. Izzo, Il Mulino, Bologna 1997. A noi sembra equilibrata la lettura che del filosofo tedesco fornisce Bobbio, il quale descrive Hegel non come un reazionario né come un liberale: il filosofo è piuttosto presentato come un conservatore, che privilegia l’autorità alla libertà, e l’obbedienza alla resistenza, N. Bobbio, *Studi hegeliani*, cit. La filosofia di Hegel, pur non avendo ispirato i regimi totalitari non può dirsi ‘liberale’. Lo Stato hegeliano risulta infatti incompatibile sia col modello liberale che con quello democratico: lo Stato liberale, infatti, è un semplice strumento che garantisce i diritti e la sicurezza degli individui, mentre per Hegel lo Stato non può assolutamente essere ridotto a semplice garante dei particolarismi della società civile. Il modello democratico, secondo cui la sovranità risiede nel popolo, viene invece esplicitamente criticato dal filosofo tedesco, in quanto gli individui, fuori dallo Stato, sarebbero solo una “moltitudine informe” senza valore. Come osserva Cesa, infine « se fosse vero, poi, che Hegel avesse simpatizzato, sia pure a suo modo, per l’ala più avanzata dell’opinione liberale, non si giustificherebbero né le testimonianze, quasi univoche, dei contemporanei, né, soprattutto, le sue reazioni nei confronti della rivoluzione del luglio 1830 e delle agitazioni inglesi per la riforma elettorale” C. Cesa (a cura di), *Il pensiero politico di Hegel Guida storica e critica*, Laterza, Roma-Bari 1978; Id., *Hegel, filosofo politico*, Guida Editori, Napoli 1976.

unitario<sup>152</sup>. Hegel, le cui posizioni tra l'altro risultano notevolmente influenzate dalle vicende politiche che vive in prima persona<sup>153</sup>, pur disprezzando i ceti in quanto portatori nella costituzione moderna di antichi privilegi, sostiene la necessità di riconsiderare il ruolo degli Stände, una volta che in Germania appare tramontata in maniera definitiva l'epoca dell'Impero, e i diversi principi fondano i nuovi 'Stati', rivendicando con forza la propria sovranità. Ritiene quindi di poter «rendere produttiva, per quella funzione politica che è la rappresentanza, la diversità del ruolo sociale dei ceti».<sup>154</sup> La sua indiscussa premessa teorica resta la superiorità e la diversità dello Stato rispetto alla società civile: solo lo Stato si presenta come 'la realtà dell'idea etica'<sup>155</sup>, esso rappresenta 'la realtà della volontà sostanziale, realtà che esso ha nell'autocoscienza particolare innalzata alla sua universalità, è il razionale in sé e per sé'<sup>156</sup>. La netta distinzione tra Stato e Società pone problemi, tanto seri quanto diffusi nell'epoca moderna, da una parte di un'eccessiva distanza tra la istituzione Stato e la comunità dei cittadini, dall'altra della incapacità da parte dello Stato di garantire la libertà dei singoli. Nella *Verfassung* dello Stato, sostiene Hegel, i corpi intermedi possono contribuire a creare dei momenti di eticità, che saranno inglobati nel momento più alto e comprensivo della eticità dello Stato. Nello scritto sugli Atti dell'Assemblea di Württemberg, egli scrive: «Dopo che, ai nostri tempi, i supremi poteri dello Stato hanno raggiunto forma compiuta, quelle associazioni corporative, quelle comunità subordinate sono state sciolte, almeno, sono state private della posizione e del ruolo politico che avevano nel diritto pubblico interno. Finora si è provveduto soprattutto a organizzare le sfere dell'alta amministrazione statale; ma sarebbe ormai tempo

---

<sup>152</sup> C. Cesa, *L'atteggiamento politico di Hegel nel 1817*, in Id. *Hegel Filosofo politico*, cit.

<sup>153</sup> C. Cesa, *Hegel filosofo politico*, cit.

<sup>154</sup> E. Cafagna, *La libertà nel mondo. Etica e scienza dello Stato nei 'Lineamenti di filosofia del diritto di Hegel'*. Il mulino, Bologna 1998, pag. 338.

<sup>155</sup> G. W. F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, tr. it. di G. Marini, Laterza, Roma-Bari, par. 258.

<sup>156</sup> *Ivi*, par. 257.

di restituire un assetto e un onore politico anche alle sfere inferiori, e, purificate da privilegi e ingiustizie, inserirle nello Stato inteso come formazione organica: un insieme vivente si ha soltanto in una totalità articolata, le cui parti formino, a loro volta, sfere particolari disposte in ordine gerarchico»<sup>157</sup>. Lo Stato precede ontologicamente la famiglia e la corporazione: essi sono momenti di una totalità superiore ed è solo nello Stato che acquistano significato: «La corporazione costituisce la seconda radice etica dello stato, la radice poggiata nella società civile. Il fine della corporazione siccome limitato e finito ha la sua verità (...)nel fine universale in sé e per sé e nella realtà assoluta di esso; la sfera della società civile trapassa pertanto nello Stato. (...) questo sviluppo dell'eticità immediata attraverso la scissione della società civile, a stato, il quale si mostra come loro verace fondamento, e soltanto un tale sviluppo è la dimostrazione scientifica del concetto di Stato».

Partendo da questi presupposti, la sua produzione teorica si dimostra allora tesa ad indagare i confini effettivi della libertà moderna. Nelle *Lezioni sulla filosofia della storia*, egli sostiene che il *Liberalismus*, il principio degli atomi (*Prinzip der Atome*) si trova a dover affrontare un problema: lo Stato, che incarna una volontà universale, deve ritenersi al contempo voluto dalle volontà individuali, e per questo motivo esso «deve avvenire in virtù della loro forza esplicita e della loro esplicita approvazione»<sup>158</sup>. Questo conduce ad una inevitabile collisione, a cui va incontro lo Stato moderno, che non può essere superata, se non soffermandosi sui rapporti esistenti tra i singoli e la comunità, tra la libertà intesa in senso astratto, e la libertà che si incarna concretamente nei rapporti dei

---

<sup>157</sup> G. Preterossi, *I luoghi della politica. Figure istituzionali della Filosofia del diritto hegeliana*, Guerini, Milano 1992, pag. 19.

<sup>158</sup> G. W. F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia*, Tr. it. di G. Calogeno e C. Fatta, Vol. IV, La Nuova Italia, Firenze 1981, pag. 213. (par. 255-256) Una attenta analisi sul ruolo che Hegel assegna ai corpi intermedi è fornita da M. Tomba, *Hegel, Pensare la pluralità*, in G. M. Chiodi, G. Marini, R. Gatti, (a cura di) *La filosofia politica di Hegel*, Franco Angeli, Milano 2003, pagg.105 e ss.

gruppi. Questa è la finalità precipua della dottrina etica dei doveri<sup>159</sup> (*ethische Pflichtenlehre*), ovvero il modo in cui il filosofo intende la dicotomia diritto-libertà. La libertà è dal filosofo intesa non come libertà nei confronti dello Stato, bensì come libertà sostanziale, ovvero nello Stato in quanto cerchia che ingloba le altre cerchie sociali. Gli individui sono avvolti in rapporti che hanno conotazioni etiche che li costituiscono. In questi ultimi, Hegel individua il modo in cui la libertà umana può divenire concreta: il singolo costruisce le sue relazioni con gli altri, per soddisfare i propri bisogni, e per rendere concreto il suo essere ed il suo operare: questo avviene nella famiglia, nelle associazioni, negli Stände. Questo insieme di rapporti vengono a costituire, per l'uomo, una sorta di seconda natura, soltanto alla luce della quale può effettivamente determinarsi quale sia la volontà umana.<sup>160</sup> Più che limiti normativi per i suddetti rapporti, queste connotazioni etiche rappresentano piuttosto la modalità attraverso la quale avviene la 'liberazione' reale degli individui, ovvero la sua proiezione verso la libertà sostanziale<sup>161</sup>. Esse liberano l'individuo dall'impulso naturale e dall'arbitrio soggettivo su ciò che è consentito fare e ciò che non lo è. La libertà diviene necessaria, in quanto si impone come necessità sottesa ai rapporti vissuti dall'uomo. Solo in questo senso la libertà si congiunge alla necessità, e la costituzione, con le sue istituzioni, consentendo questa unione, può ritenersi razionale. Le istituzioni intermedie diventano allora luogo di mediazione di interessi, in cui gli uomini, liberamente, sviluppano una 'eticità' che assume una rilevanza pubblica e si innalza al livello massimo di eticità

---

<sup>159</sup> G. W. F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, cit., paragrafo 40.

<sup>160</sup> Il concetto di 'seconda natura', in Hegel, si rivela particolarmente interessante per definire concettualmente il suo pensiero. Su questo tema, cfr. V. Verra, *Lecture hegeliane, Idea, Natura e storia*. Il Mulino, Bologna 1992, pag. 81-98. Questo naturalmente non implica la sostituzione dei diritti soggettivi con i diritti comunitari. Questo tema si rivela particolarmente interessante se si pensa che esso è stato oggetto di discussione recentemente tra *liberals* e *communitarians*. L'attribuzione dei diritti alla comunità e i conflitto che ne derivano per l'attribuzione di tali diritti ai singoli sono stati presi in considerazione da affrontata Taylor e Habermas in C. Taylor, J. Habermas, *Multiculturalismo, Lotte per il riconoscimento*, tr. it. di G. Rigamonti, Feltrinelli, Milano 1998.

<sup>161</sup> G. W. F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, cit., paragrafo 149.

possibile: quella statale.

Solo in tal senso quella di Hegel è una *ständische Verfassung*<sup>162</sup>. La costituzione, che Hegel definisce razionale ( *vernünftige Verfassung* ), e che rappresenta la libertà pubblica ( *öffentliche Freiheit* ), può definirsi tale non semplicemente in quanto essa garantisce la libertà, ma in quanto, attraverso le sue istituzioni, assicura l'unione di libertà e necessità. Soltanto in tal modo si articolano le cerchie di potere che esistono nella società civile.

Egli comprende che la sfida della modernità consiste proprio in questo: concedere libertà ai singoli, ma ricondurla al tempo stesso all'unità sostanziale:

Il filosofo è ben consapevole dei rischi che porta in sé la modernità in tal modo costruita: la instabilità politica, la mancanza di legittimazione per lo Stato, la disaffezione per la politica: «Il principio degli Stati moderni ha questa enorme forza e profondità, di lasciare il principio della soggettività compiersi fino all'estremo autonomo della particolarità personale e, in pari tempo di ricondurre esso nell'unità sostanziale e così di mantener questa in esso medesimo»<sup>163</sup>.

La elevazione del soggetto alla sfera politica non può pertanto avvenire in maniera individualistica, perché in tal caso resterebbe condizionata dall'arbitrio del singolo, e legata ad un concetto di libertà in astratto, bensì sfruttando la politicità che già si trova nella società civile, negli enti, nelle corporazioni, negli *Stände*. Il percorso che segue Hegel è inevitabilmente rischioso, tanto più che egli non cede alla lusinga, che pure aveva affascinato Fichte, di attribuire allo Stato una funzione educativa nei confronti dei suoi sudditi<sup>164</sup>: lo Stato di Hegel

---

<sup>162</sup> La *ständische Verfassung* , dal punto di vista istituzionale prevedeva non di attribuire il potere interamente alla corona, ma ai deputati , come rappresentanti di corpi e interessi , il diritto di petizione e la possibilità di rifiutare imposte particolarmente onerose. È evidente la possibile natura liberale di tale assetto costituzionale.

<sup>163</sup> G. W. F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, cit., paragrafo 260.

<sup>164</sup> C. Cesa, *Hegel filosofo politico*, cit., pag. 142. Secondo Fichte, lo Stato è gravato della responsabilità di assicurare ai consociati condizioni di vita dignitose. (C. De Boni, *I contenuti*

rinnega questo ruolo seduttivo e pedagogico, e si impone solo in virtù della propria razionalità. Il ruolo dei ceti non si presenta come complementare rispetto alle istanze libertarie dello Stato: la *ständische Verfassung* è qualcosa di più di una sovrastruttura di architettura costituzionale che può rendere effettiva l'idea di libertà, garantendone l'effettiva attuazione: è piuttosto il risultato di un assetto di forze presenti nella società civile che possono dar vita ad uno Stato in cui l'individuo è libero: è l'effetto della libertà, non la sua causa<sup>165</sup>.

---

*del contratto sociale secondo Fichte*, in Id., *Lo stato sociale nel pensiero contemporaneo*, University press, Firenze 2007)

<sup>165</sup> In questo senso si è espresso Tomba, il quale ha puntualizzato che la produzione teorica hegeliana non si limita a fornire degli aggiustamenti alla teoria contrattualista, piuttosto ne mette in evidenza l'aporeticità. Quest'ultima consisterebbe nel fatto che essa pretende di costruire uno Stato di liberi sulla libertà generale di individui che restano dotati di un assoluto arbitrio. Tomba conclude che proprio questa aporeticità della costruzione contrattualistica, evidenziando l'evidente falsità della riuscita del meccanismo del patto, rappresenta il momento di verità della teoria medesima. M. Tomba, *Hegel, Pensare la pluralità*, in G. M. Chiodi, G. Marini, R. Gatti, *La filosofia politica di Hegel*, Franco angeli, Milano 2003, pagg. 105-109.

## 1.6 I corpi intermedi, oggi.

In uno scritto degli anni 80 del secolo appena trascorso, Norberto Bobbio lamentava che le democrazie non fossero riuscite a mantenere le promesse che avevano fatto ai consociati: promuovere condizioni di democrazia al di fuori della scena politica (come i luoghi di lavoro e gli apparati amministrativi), incoraggiare una responsabile cultura politica, eliminare i poteri invisibili e non legittimati democraticamente, eliminare l'azione dei gruppi sociali, e garantire l'effettiva indipendenza dei rappresentanti politici.<sup>166</sup> Pensando ad uno Stato privo di corpi intermedi, il filosofo torinese riprendeva la dottrine democratiche del XVIII secolo, le quali, partendo dal concetto di individuo sovrano, avevano concepito «uno stato senza corpi intermedi, caratteristici della società corporativa delle città medioevali e dello stato di ceti e di ordini precedenti all'affermazione delle monarchie assolute» e lamentava il fatto che «quello che è avvenuto negli Stati democratici è perfettamente l'opposto: soggetti politicamente rilevanti sono diventati sempre più i gruppi, grandi organizzazioni, associazioni della più diversa natura, sindacati delle più diverse professioni, partiti delle più diverse ideologie e sempre meno gli individui»<sup>167</sup>

---

<sup>166</sup> N. Bobbio, *Il futuro della democrazia*, in Id. *Il futuro della democrazia*, Torino, Einaudi 1995, pag. 8. Il testo è ripreso e commentato da Palano, il quale analizza i fattori per i quali, proprio nella fase di maggior esaltazione teorica dei principi democratici a livello globale, la democrazia svela il suo lato debole, che pare confermato dalla sempre maggiore diffidenza che l'opinione pubblica riserva alle istituzioni politiche. D. Palano, *La democrazia senza qualità*, Uni Service, Trento 2010, pag. 18; C. Crouch, *Postdemocrazia*, tr. it. di C. Paternò, Laterza, Roma-Bari 2003

<sup>167</sup> N. Bobbio, *il futuro della democrazia*, cit., pag. 8. Nonostante elenchi tali limiti delle democrazie contemporanee, il filosofo torinese giunge alla conclusione che comunque non possa essere disconosciuto il carattere democratico di questi ordinamenti: non è comunque venuto meno il contenuto minimo degli ordinamenti democratici, vale a dire la garanzia del rispetto dei principali diritti civili e politici, lo svolgimento di regolari elezioni attraverso il suffragio universale, la concorrenza di più partiti, le decisioni collettive o concordate prese sempre nel pieno rispetto del principio di maggioranza. La riflessione teorica successiva ha indagato se queste condizioni di democrazie 'formale' possano bastare, da sole, a garantire il

Queste ‘promesse non mantenute’ derivavano, secondo Bobbio, dalla trasformazione stessa dello Stato democratico: la crescita economica, e il sovraccarico dei compiti assunti da parte dei governi, con la loro conseguente burocratizzazione, aveva fatto sì che gli organi legittimati democraticamente si dimostrassero inadeguati a decidere su tutte le questioni, e dovessero ricorrere, inevitabilmente, alla società civile.

Lo scenario odierno sembra condurci in parte lontano dalla riflessione teorica del filosofo torinese. I cambiamenti che, proprio a partire dagli anni ‘80, hanno investito le società occidentali, determinati dalla progressiva espansione su scala planetaria dei rapporti economici, hanno causato una crisi forte degli assetti politici esistenti, e della politica in generale. I primi, di natura statale e territoriale, si sono trovati a confrontarsi con agenzie e organizzazioni che difficilmente possono essere inquadrati attraverso la concettualità tradizionale<sup>168</sup>. La politica stessa è sembrata così inadeguata a far fronte alle esigenze del nuovo mercato globale, che si è giunti a discorrere della sua insignificanza<sup>169</sup>, ovvero della sua assoluta incapacità di assumere decisioni nei nuovi contesti. La mobilità assoluta dei capitali di investimento ha comportato la indipendenza di

---

principio democratico. Lo studioso dei sistemi neo-corporativi Crouch ha sostenuto che l’attuale fase politica possa essere definita come post-democrazia, e sia caratterizzata da un iperpotere delle *élites* economiche e dalla fine dell’egualitarismo. Non assistiamo al deliberato abbandono delle regole e delle procedure democratiche, anzi viene proclamata una certa soddisfazione per lo stato delle democrazie, ma di fatto si persegue la limitazione della partecipazione, da parte delle masse, alla vita politica, e si crea una classe politica sempre più coesa. C. Crouch, *Industrial relations and the European State tradition*, Clarendon Press, Oxford 1993. Pur non condividendo la nozione di post-democrazia, anche Salvadori, ritiene che, al di là del trionfo dichiarato della democrazia, oggi le ‘condizioni formali’ stesse della democrazia siano poste in discussione, in quanto i suoi principi di funzionamento risultano scossi da eventi di carattere economico, politico e sociale, che egli individua nell’offensiva neo-conservatrice, nella riduzione delle garanzie dei lavoratori, nell’avvento della globalizzazione economica e infine nella scomparsa della alternativa anticapitalista. M. Salvadori, *Democrazia senza democrazia*, Laterza, Roma Bari 2009. Per un confronto tra il pensiero dei due autori, Cfr. D. Palano, *La democrazia senza qualità*, cit.

<sup>168</sup> Su questo aspetto rimandiamo a A. Catania, *Metamorfosi del diritto*, Laterza, Roma Bari 2008.

<sup>169</sup> C. Castoriadis, *Les carrefours du labyrinthe*, tome 4 : *La montée de l’insignifiance*, Seuil, Paris 1996.

questi ultimi da un territorio determinato. Sempre più numerosi si sono aggirati, nello scenario globale, una serie di investitori evanescenti la cui attività non ha (né rivendica) alcun rapporto con un territorio, né tantomeno con una nazione determinata. Al contempo, i rapporti di lavoro sono divenuti sempre maggiormente precari, lo spazio pubblico è stato porzionato attraverso la modalità della *city par projets*, e l'economia è divenuta più deterritorializzata a causa dello sradicamento dal territorio delle S.P.A.<sup>170</sup>. Nel frattempo, in questo scenario di 'modernità liquida'<sup>171</sup>, la società sembra aver iniziato un processo di dissoluzione in una serie di individualità solitarie e frammentate: la prospettiva fordista di un futuro migliore per tutti si è inevitabilmente allontanata<sup>172</sup>, la soggettività è stata inevitabilmente lasciata all'individuo, è divenuta 'fai da te'. Sempre più numerosi sono presenti nella sfera pubblica i soggetti che non hanno la forza di rivendicare la propria identità<sup>173</sup>. Lo svuotamento del Welfare li colloca in una indefinita underclass globale, ai cui appartenenti viene preclusa la possibilità di dignità e di soggettività.<sup>174</sup> Non è rimasto spazio per una

---

<sup>170</sup> Questo aspetto di territorializzazione delle grandi aziende, cui si accompagna una precarizzazione dei rapporti di lavoro, ed uno sganciamento del lavoratore sia dall'azienda per la quale lavora, sia da un determinato territorio è descritto accuratamente da Cohen, il quale afferma: « Chi inizia la propria carriera alla Microsoft non ha la minima idea di dove la terminerà. Entrare alla Ford o alla Renault, viceversa, significava la quasi certezza di iniziare e finire la propria carriera nello stesso posto" D. Cohen, *Richesse du monde, pauvretés des nations*, Flammarion, Paris 1997, pagg. 82-83.

<sup>171</sup> Z. Bauman, *Liquid Modernity*, Polity Press, Cambridge 2000, Tr. it. *Modernità liquida*, Laterza, Roma-Bari 2002.

<sup>172</sup> L'espressione è utilizzata da M. Mele in M. Mele, *Democrazia, Stato, Identità nel mercato globale* in AA. VV. *Inoltre Democrazia*, Jaca Book, Milano 2006.

<sup>173</sup> Si genera inevitabilmente una struttura bipolare della società globale: da una parte, vi sono i soggetti che, avendone la possibilità, costruiscono la loro identità affacciandosi allo scenario globale, e scegliendo, ecletticamente, le caratteristiche che ritengono più favorevoli al loro status. Se volessimo utilizzare il lessico della teoria dei giochi, diremmo che sono loro i veri 'vincitori' del gioco della globalizzazione. Dall'altra parte permangono interessi, anche di carattere neo corporativo, che al momento non risultano né controllati, ma di cui pure l'attuale governance esistente richiede l'appoggio.

<sup>174</sup> Racchiusi nelle categorie che la politica e l'economia creano per loro, essi divengono vere e proprie residualità umane di cui il ciclo produttivo sembra non aver bisogno. In questo scenario, i corpi intermedi legati al territorio restano l'unica strada percorribile, per garantire una speranza di soggettività.

elaborazione di soggettività collettive, i corpi intermedi come sindacati, corporazioni professionali, associazioni di volontariato e associazioni religiose sono state gradualmente depotenziati<sup>175</sup>. A contribuire a questa tendenza, è intervenuto lo sviluppo dei media che, arrivando nell'immediato nelle case, agli individui, sono apparsi in grado di esautorare completamente i corpi intermedi<sup>176</sup>. Quest'ultimo fenomeno in parte è stato incoraggiato dallo stesso potere politico, che ha rimarcato sempre più apertamente il suo tratto populista<sup>177</sup>. Così, assumendo i tratti di una democrazia plebiscitaria che usa gli strumenti democratici di accesso al potere come il voto non in quanto tali, ma come strumenti di conferma di *élites* politiche già costituite<sup>178</sup>, il potere sempre più ha sostituito, alla difficoltà della mediazione, intesa in senso hegeliano, il nesso diretto potere-popolo<sup>179</sup>.

---

<sup>175</sup> Z. Bauman, *La solitudine del cittadino globale*, Milano Feltrinelli, 2000. Nella postfazione al testo, Dal Lago definisce le maggioranze "sociologicamente trasparenti". Sullo stesso tema, cfr. Id, *Dentro la globalizzazione. Le conseguenze sulle persone*, tr. it. di O Pesce, Laterza, Roma-Bari, 1999.

<sup>176</sup> F. Elefante, *La Fiducia Nella Democrazia*, IPOC, Milano 2006.

<sup>177</sup> Lo spettro populista è in effetti sempre in agguato in democrazia, perché riposa sull'antico contrasto tra la 'promessa democratica' di un governo diretto del popolo, e il dato reale della detenzione del potere da parte di pochi su molti. I rapporti tra democrazia, populismo e genesi delle identità collettive sono indagati da Ernest Laclau, il quale, ripercorrendo la storia del primo Novecento compie un'indagine sulla psicologia delle masse ed elabora un modello teorico che riprende sia elementi della teoria politica di Gramsci, sia di quella psicanalitica di Freud e Lacan. Egli infine passa in rassegna gli esempi contemporanei di connubi tra democrazia e populismo. E. Laclau, *La ragione populista*, tr. it. a cura di D. Tarizzo, Laterza, Roma-Bari 2008. Sul modo in cui il populismo sia in qualche modo legato al concetto gramsciano di egemonia, Cfr. J. Butler, E. Laclau, S. Žižek, *Dialoghi sulla sinistra. Contingenza, egemonia, universalità*, tr. it. a cura di L. Bazzicalupo, Laterza, Roma- Bari 2010.

<sup>178</sup> Carl J. Friedrich, *Constitutional Government and democracy: Theory and practice in Europe and America*, Ginn &Co, Boston 1950.

<sup>179</sup> Questa situazione è accuratamente descritta da Georges Burdeau, il quale traccia la differenza che sussiste tra la dittatura vera e propria e la democrazia plebiscitaria. Nonostante accada spesso che la dittatura si instauri per acclamazione del popolo, non vi è alcun ricorso, in essa, né reale, né fittizio, allo strumento di voto. Essa diviene da subito un potere apertamente costrittivo. Nella democrazia plebiscitaria il voto, che è ridotto a strumento di potere de leader, viene costantemente utilizzato, nella maniera più plateale possibile: il popolo però, nella migliore delle ipotesi, non viene interpellato su chi è tenuto a governarlo, ma sul modo in cui il governo deve avvenire. Cfr. G. Burdeau, *La démocratie*, Paris, Editions du

Quale ruolo assumono dunque, oggi, i corpi intermedi? Essi possono essere ancora considerati, come poteva ancora ritenere Bobbio, un arretramento per lo Stato in direzione della pre-modernità oppure, in uno scenario di ‘modernità liquida’, possono costituire il baluardo della soggettività moderna, una risorsa (antica) della democrazia?

Il testo che denota più chiaramente il pensiero di Böckenförde in materia di corpi intermedi nelle democrazie contemporanee risale al finire degli anni 70’, ma può ancora offrire degli spunti di riflessione<sup>180</sup>.

L’occasione per la sua analisi gli è offerta dalla proposta di introduzione, in Germania, di un Consiglio economico e sociale: il giurista viene chiamato ad esprimersi a tal riguardo, nell’ambito di una Commissione di inchiesta del Bundestag sulla riforma costituzionale, e questo gli offre la possibilità di una riflessione di ampio respiro, sul rapporto che si instaura, nell’ambito dello Stato sociale, tra gli ordinamenti giuridici statali e l’economia. Il giurista matura le sue riflessioni sulla scorta delle conversazioni con il suo assistente di allora, Bernard Schlink<sup>181</sup>, e con Carl Schmitt. Le vicende di quegli ultimi anni, in Germania, le discussioni sul rinnovo dei contratti collettivi, sui pezzi agrari, rappresentano però la principale fonte di ispirazione per le sue riflessioni, e rafforzano nel giurista l’idea che il rapporto tra ordinamento giuridico statale ed economia, nello Stato sociale, sia irreparabilmente complesso.<sup>182</sup> Lo Stato sociale si

---

Seuil, 1956, pag. 55-56. A tracciare un quadro sui nuovi regimi democratico-plebiscitari inconsapevoli troviamo un testo di Benjamin Barber. (B. Barber, *Strong Democracy. Participatory politics for a New Age*, University of California Press, Berkeley 1984)

<sup>180</sup> Lo scritto, che rappresenta la stesura dell’intervento di Böckenförde presso la Commissione di inchiesta del Bundestag, è intitolato *Die politische Funktion wirtschaftlich-sozialer Verbände und Interessenträger in der sozialstaatlichen Demokratie. Ein Beitrag zum Problem der “Regierbarkeit”*, in *Der Staat*, 15, 1976, pagg. 457-483.

<sup>181</sup> L’allievo di Böckenförde è tornato ad occuparsi del tema in numerosi scritti fino ad oggi. (Cfr. A. Jacobson, B. Schlink ( a cura di) *Weimar: A jurisprudence of crisis*, The University of California Press, Berkeley 2001)

<sup>182</sup>E. W. Böckenförde, *La funzione politica delle associazioni economico-sociali e dei portatori di interessi nella democrazia dello Stato sociale*, in *Id. Stato, costituzione*,

presenta, secondo Böckenförde, come un erogatore di prestazioni: promette la sicurezza e l'accordo sociale, il benessere, un progresso sociale crescente e la piena occupazione: in altre parole, la redistribuzione sociale. Non si limita a non ostacolare la realizzazione di questi obiettivi, ma si impegna per l'effettivo conseguimento di stessi. Ciò implica la necessità di un suo massiccio intervento in ambito economico<sup>183</sup>: non una direzione ed un controllo in forma occasionale dell'economia, come già accadeva nello Stato liberale, ma un controllo congiunturale ed economico-sociale complessivo. Questo conduce, secondo

---

*democrazia*, tr. it. a cura di M. Nicoletti e O. Brino, Giuffrè, Milano 2006. pagg. 436 e segg.

<sup>183</sup> Böckenförde dedica quindi molta attenzione al rapporto che si crea tra la legittimità e le prestazioni offerte del Welfare State. Le occasioni di riflessione sul tema gli vengono offerte dal suo ruolo di giudice costituzionale, che egli svolge negli anni compresi tra il 1983 e il 1996. Il giurista tedesco, sulla scorta della più recente dottrina costituzionale tedesca, riconduce il welfare allo stesso articolo 1 della Costituzione tedesca, ed al supremo principio della difesa della dignità umana, che essa enuncia. In senso non difforme si è espresso Häberle, in Häberle, *Die Menschenwürde als Grundlage der staatlichen Gemeinschaft*, in J. Isensee – P. Kirchhof ( a cura di), *Handbuch des Staatsrechts der Bundesrepublik Deutschland*, Heidelberg, 2004, pagg. 355 segg.), e la stessa Corte costituzionale, con una recentissima sentenza: Il 9 febbraio 2010, esaminando la legittimità dell'entità dei sussidi di disoccupazione (*Arbeitslosengeld*) previsti nel *Sozialgesetzbuch Bundesverfassungsgericht*, ha ricostruito in maniera organica il principio del diritto a godere di un minimo vitale. Questo principio viene enucleato dalla Corte costituzionale a partire dal «superprincipio» della dignità umana, qualificata come «intangibile» ex art. 1. GG. Questa norma del *Grundgesetz* intende, secondo la Corte, tutelare tanto le sfere di libertà dei singoli dalle intromissioni dello Stato di terzi, tanto stabilire tra i compiti dello Stato quelli promozionali. È opportuno però sottolineare che Böckenförde ha indagato anche l'aspetto problematico del legame tra legittimità dello Stato e Stato sociale, il quale rischia di sostituire le prestazioni fornite ai cittadini per colmare la carenza di legittimazione 'genetica' di cui soffre lo Stato secolarizzato. Cfr. E. W. Böckenförde, *La nascita dello stato come processo di secolarizzazione*, cit., pag. 54. Inoltre, come ha sottolineato in Italia De Leonardis, legare la legittimità dello stato al welfare comporta tra le conseguenze che la crisi del welfare si traduca in un problema di legittimità dello Stato. L'elefantiasi del Welfare trasforma quest'ultimo non in un apparato a difesa del benessere sociale, ma che gestisce il (permanente) malessere sociale. Cfr. De Leonardis, *In un diverso Welfare, Sogni e Incubi*, Feltrinelli, Milano 1998, pag. 144. Infine, in modo particolare, riteniamo che oggi risulti particolarmente interessante il modo in cui legittimità statale e diritti sociali si intrecciano in una prospettiva sovranazionale, ad esempio nella prospettiva dell'UE. Vogliamo segnalare, per questo motivo, il testo di un autore che si è occupato di questi temi, ovvero Steffen Mau. Egli ha dedicato particolare attenzione ai temi della transnazionalizzazione e sovranazionalizzazione dei diritti sociali, e al rapporto tra welfare state, giustizia sociale e legittimità. Cfr. S. Mau, B. Veghte, *Social justice, legitimacy and the welfare state*, Aldershot, Hampshire 1998 e S. Mau, *Transnationale Vergesellschaftung : die Entgrenzung sozialer Lebenswelten*, Campus Verlag, Frankfurt a. M. 2007.

Böckenförde, ad un primo risultato: il sistema politico non solo si dimostra fortemente interessato all'economia ma, per taluni aspetti, si identifica con essa, perchè i compiti che lo Stato sociale assume non possono realisticamente prescindere dalla stabilità economica, ovvero dall'esistenza di un'economia in crescita e di un prodotto sociale complessivo in aumento.

La progressiva interferenza tra il potere politico e quello economico, ovvero questa dipendenza reciproca che si crea tra i due ambiti, rende inevitabilmente complesso il rapporto che si crea tra il potere politico, e taluni 'corpi' della società civile, ovvero le associazioni economico-sociali, i portatori di interessi, come sindacati, i grandi investitori e quei soggetti che, a diverso titolo, prendono parte alla vita economica di un paese. Böckenförde prende esattamente in considerazione tre categorie di soggetti: le associazioni economico sociali e i portatori di interessi, ovvero quei soggetti collettivi che, a qualsiasi titolo, fanno sentire la loro voce nel dibattito pubblico e cercano di influenzare le decisioni politiche ed economiche, a favore delle categorie di soggetti che rappresentano. Essi rivendicano le loro pretese sostanzialmente in due direzioni: da una parte nei confronti del potere economico, cercando di influenzare le scelte macroeconomiche che contribuiscono ad influenzare la distribuzione della ricchezza all'interno della società, dall'altra nei confronti del potere politico, quando esso assume delle decisioni in ambito economico. Non si può affermare che questi gruppi siano effettivamente titolari di un potere decisionale, all'interno dello Stato. Essi possono certamente influenzare le decisioni politico-economiche che vengono prese in un paese, per la loro capacità di fare leva su 'corde sensibili' della vita democratica, come la pressione sull'opinione pubblica e l'influenza sul consenso elettorale. Si può allora dire che esse non dispongono di un potere decisionale vero e proprio, ma che la loro competenza si ferma in una zona immediatamente precedente, in quanto un governo particolarmente stabile potrebbe comunque decidere di muoversi in una posizione diversa

rispetto a quella prospettata da queste associazioni. Vi sono poi due altre categorie di soggetti che possono in qualche modo essere equiparate, vale a dire quella dei soggetti provvisti di autonomia contrattuale, e quella dei grandi investitori. La categoria dei titolari dell'autonomia contrattuale, rappresenta una sorta di macrocontraente della vita economica dello Stato. La presenza di questo gigante nell'economia di un paese ha effetti difficilmente occultabili: un soggetto che regoli la contrattazione collettiva può contribuire a determinare lo sviluppo di un intero paese, condizionandone la domanda interna, gli investimenti, la formazione dei prezzi e tanto altro. Può insomma, quel soggetto, produrre (o distruggere) l'equilibrio sociale. Similmente, i grandi investitori, i quali possono essere costituiti da imprese, banche o gruppi di imprese dispongono di un potenziale di investimento che può incidere sull'economia di un paese, e condizionare in questo modo gli standard di vita dei suoi abitanti al di là di qualsiasi decisione politica assunta dallo Stato. Questi soggetti sono effettivamente titolari di un potere decisionale all'interno dello Stato, ovvero decidono su aspetti talmente significativi della vita di un paese che non possono non ritenersi 'politici'.<sup>184</sup>

Possiamo concentrarci sugli aspetti degli scritti di Böckenförde che possiamo ritenere utili, ai fini della nostra analisi. La distinzione operata dal filosofo, infatti, tra soggetti non decidenti e soggetti quasi decidenti che abbiamo descritto, nella sua rigida differenziazione tra le diverse categorie, sembra ormai quasi del tutto superata dalla prassi, e perde oggi di attualità, vista la liquidità degli attuali sistemi di potere, e l'impossibilità di fatto di stabilire una differenza così netta tra soggetti detentori e non detentori di potere decisionale (tutti appartenenti alla sfera pubblica, per giunta!). Appaiono ugualmente smentite le soluzioni proposte da Böckenförde, ovvero quella del sindacato unico, e alcuni

---

<sup>184</sup> E. W. Böckenförde, *La funzione politica delle associazioni economico-sociali e dei portatori di interessi nella democrazia dello Stato sociale*, cit.

rischi che egli prende in considerazione, ad esempio quello che si prospetta di un neocorporativismo dello «Stato in mano ai sindacati»<sup>185</sup>. Indubbiamente, per gli aspetti elencati, gli scritti risultano inevitabilmente influenzati dalle vicende politiche ed economiche che caratterizzano lo Stato tedesco di quegli anni. Resta però valida, ed anzi viene rafforzata dall'avvento del processo di globalizzazione, la definizione del sistema decisionale statale come un sistema composito, dal punto di vista funzionale, in cui esistono 'costellazioni di potere complesse'<sup>186</sup>. Questo pone la più ampia questione se sia effettivamente possibile un controllo dell'economia e congiunturale, senza la collaborazione dei soggetti che, di fatto, controllano l'economia: i grandi investitori, i sindacati, le banche. Il problema si complica se si considera il dato per cui sulle promesse del Welfare, lo Stato contemporaneo fonda parte della propria legittimità. La risposta che Böckenförde fornisce è perciò articolata. La politica economica e finanziaria di un paese non può basarsi sulle mere decisioni politiche, assunte dagli organi competenti e designati. Vi sono difatti alcune funzioni, che lo Stato prende in carica, che non possono essere assolte senza la collaborazione di soggetti appartenenti di fatto alla società civile. La collaborazione tra lo Stato e i corpi intermedi diviene, da una parte, come già è avvenuto nel secolo scorso, oggetto di rivendicazione da parte di questi ultimi, dall'altra, una sorta di necessità strutturale, per la sussistenza dello Stato sociale.

Se lo Stato è caratterizzato, ancora oggi, per dichiararsi come un'organizzazione politica che detiene « l'intero potere politico decisionale nel proprio territorio e nei confronti degli uomini che ne fanno parte» e che « non riconosce e non ammette, accanto a sé, nessun altro detentore del potere politico, se non a precise condizioni»<sup>187</sup>, questo vuol dire che il potere che esso detiene non può essere

---

<sup>185</sup> *Ivi*, pag. 571.

<sup>186</sup> *Ivi*, pag. 548.

<sup>187</sup> E. W. Böckenförde, *La funzione politica delle associazioni economico-sociali*, cit., pag 555.

cancellato, oppure totalmente affidato nelle mani di questi soggetti. Esso spetta, infatti, formalmente, «solo agli organi ed alle autorità dello Stato»<sup>188</sup>, le uniche legittimate dal punto di vista democratico. Neppure però questo può tradursi nella necessità di negare l'esistenza di altri centri decisionali che dallo Stato dipendono. Riportiamo alla mente la soluzione schmittiana, che aveva liquidato l'esperienza sociale weimariana come 'Stato totale per debolezza'<sup>189</sup>, ed aveva rinnegato la possibilità di qualsiasi forma di interazione tra lo Stato e la società civile, che non compromettesse la tenuta dello Stato: «Di fronte al conflitto che l'irruzione di nuove classi sul palcoscenico della società civile implicava, la risposta di Schmitt si collocava nel senso di un rafforzamento dello «Stato presupposto», della sua autonoma capacità direttiva integrativa»<sup>190</sup>. Questa soluzione era già stata criticata da Smend, iniziatore della *Integrationslehre*, il quale aveva individuato proprio nella particolare connotazione della decisione politica, radicale ed immediata come *augenblicke*, uno dei limiti della costruzione di Schmitt.<sup>191</sup> Essa viene *tout court* rifiutata da Böckenförde, preminentemente in quanto inattuale. Innanzitutto, si traduce concretamente nella necessità di sovraccaricare lo Stato di funzioni che non devono necessariamente appartenere ad esso: promuovere la statalizzazione delle funzioni che oggi vengono assolte dai grandi investitori, e dai titolari dell'autonomia contrattuale, vorrebbe dire mettere lo Stato in condizioni di

---

<sup>188</sup> Ivi, pag. 544.

<sup>189</sup> Sulla nozione di Stato totale per 'debolezza' cfr. C. Schmitt, *Il custode della costituzione*, cit., tr. it a cura di A. Caracciolo, Giuffrè, Milano 1984, pagg. 115 e ss.

<sup>190</sup> G. Preterossi, *Carl Schmitt e la tradizione moderna*, Laterza, Roma-Bari, 1996, pag. 111.

<sup>191</sup> Per Smend l'atto costitutivo non si esaurisce, come aveva preteso schmitt, nell'istante della decisione (idea che nella dottrina democratica si declina nella finzione di un metafisico popolo sovrano - la nation - capace di unitarie e istantanee manifestazioni di volontà) ma continua nella incessante lavoro della comunità statale che si integra, confrontandosi senza interruzione con l'impolitico. Non c'è sovrano che possa decidere istantaneamente sulla forma politica, bensì una comunità che nel tempo porta avanti la propria integrazione. R. Smend, *Costituzione e diritto costituzionale*, tr. it. di F. Fiore e J. Luther, Giuffrè, Milano 1988, pag. 65. Per un confronto tra i due autori Cfr. G. Gozzi, *Modelli politici e questione sociale in Italia e in Germania fra Otto e Novecento*, Il mulino, Bologna 1988, pag. 315 e segg.

dover decidere sempre su tutte le istanze che provengono dalla società civile, in totale autonomia, in virtù di una sorta di automatismo della politica. Nella pratica, significherebbe caricare lo Stato di decisioni politiche sulle direttive salariali, sulle priorità dell'investimenti, sulle scelte macroeconomiche di un Paese, con effetti nefasti sull'economia, sul funzionamento della macchina statale, sulla trasparenza delle decisioni politiche effettivamente assunte e sulla legittimità democratica dello Stato. Böckenförde supera altresì l'argomento liberista, per cui è concepibile una democrazia pur in assenza di diritti sociali. Se le garanzie giuridiche fondamentali previste da uno Stato democratico e liberale non vengono accompagnate dalla possibilità pratica di attuazione, rappresentata dai diritti sociali, nella maggior parte dei casi essi restano lettera morta. La distinzione Stato-società, allora, non può avvenire in termini oppositivi: essa è piuttosto una distinzione funzionale. La società civile è luogo elettivo di disuguaglianze, lo Stato è tenuto a riconoscerle, e quanto agenzia di mediazione per eccellenza, deve trarre gli elementi del conflitto e tentare una sintesi, mai definitiva. Una democrazia che non viene accompagnata dai diritti sociali finisce per essere dimidiata e rischia di contraddire se stessa. E poiché la realizzazione concreta dei diritti sociali dipende dall'andamento dell'economia di un paese, e quest'ultima dipende a sua volta da soggetti che di fatto appartengono alla società civile, il dialogo con loro diventa più che una scelta politica, un'esigenza vera e propria, un'esigenza di legittimazione dello Stato democratico. È forte l'eco della lezione fornita da Lorenz von Stein, considerato da Böckenförde, studioso attento della sua opera, il primo teorico dello Stato sociale.<sup>192</sup>

---

<sup>192</sup> Böckenförde ricorda come Stein, dopo il lungo oblio in cui la sua opera è caduta, la riscoperta di Stein è avvenuta, sostiene Böckenförde, per il fatto che egli sia stato compreso quale pioniere e fondatore della sociologia (*Wegbereiter und Grunder der Soziologie*). Egli, mettendo da parte gli elementi utilizzati dalla storiografia a lui contemporanea (nazione, popolo, individualità storica) ha concentrato l'attenzione proprio sullo Stato sociale, che descrive come caratterizzato da quattro parametri distintivi: la sussistenza di una attività quotidiana di controllo da parte dello Stato sociale; il particolare contenuto dei provvedimenti di legge; l'attenzione al benessere di tutti attraverso una più equa partecipazione al prodotto

Von Stein recupera la dialettica hegeliana per applicarla precipuamente all'ambito dei rapporti tra l'economia della comunità statale e le decisioni politiche assunte dallo Stato.<sup>193</sup>

Superando completamente il liberalismo a lui contemporaneo, egli elabora un concetto di Stato sociale non come modello teorico auspicabile per lo Stato, bensì come l'unica possibilità che lo Stato moderno conserva per sopravvivere<sup>194</sup>. Egli dimostra chiaramente di avere consapevolezza che la scienza politica, dopo il 1948, possa fare i conti col dato per cui la società rappresenta il luogo delle disuguaglianze, e perciò del conflitto, e che non si può impedire che quest'ultimo giunga nello Stato. L'ordine che per Schmitt era riposto nella decisione sovrana, per Böckenförde, come era già stato per la dottrina dell'integrazione di Smend, deve essere prodotto costantemente, all'interno della comunità.<sup>195</sup>

L'unica soluzione percorribile sembra quella per cui lo Stato debba assumere

---

sociale; il superamento delle strutture politiche tradizionali. (Ernst-Wolfgang Böckenförde, *Lorenz von Stein als theoretiker der Bewegung von Staat und Gesellschaft zum Sozialstaat* in Id. *Recht, Staat, Freiheit*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 2006, pagg. 170-208)

<sup>193</sup> Per una ricostruzione del pensiero di Lorenz Von Stein, oltre al testo che abbiamo già citato di Böckenförde, ancora oggi alcuni dei testi più rilevanti rimangono quello di M. Hahn, *Bürgerlicher Optimismus in Niedergang. Studien zu Lorenz Stein und Hegel*, München, 1969, e, in Italia, quello di F. M. De Sanctis, *Crisi e scienza. Lorenz Stein, alle origini della scienza sociale*, Eugenio Jovese, Napoli 1976. Entrambi i testi sottolineano come Stein rielabori abilmente la distinzione tra «società» (*bürgerliche Gesellschaft*) e «Stato» (*Staat*), delle *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, mettendo in evidenza che i due ambiti siano dominati da logiche diverse: la libertà formale dello Stato risulta costitutivamente opposta alle reali logiche di dipendenza e di esclusione dell'ambito sociale. Dopo la Rivoluzione francese, le radicalizzazioni ottocentesche del movimento rivoluzionario perseguono l'obiettivo di porre fine alla «questione sociale», eliminando la distanza esistente tra uguaglianza formale e uguaglianza materiale. Stein contrappone invece alla logica rivoluzionaria quella riformista di un intervento attivo da parte dello Stato nella società. Egli prende altresì le distanze dal liberalismo classico, elaborando un modello di integrazione politica legato alla «questione sociale».

<sup>194</sup> Il discorso che Lorenz von Stein fa è tutto interno al modello monarchico. La monarchia sociale è l'unica forma di Stato che può aspirare ad essere durevole nel tempo. La sfiducia nella repubblica ha per Stein un fondamento reale, che è quello di una guerra permanente tra le classi sociali, le quali puntano tutte alla *Verwaltung* come mezzo reale di dominio. E. W. Böckenförde, *Der Zusammenbruch der Monarchie und die Entstehung der Weimarer Republik* in Id., *Recht, staat, Freiheit*, cit., pagg. 306-343.

<sup>195</sup> R. Smend, *Costituzione e diritto costituzionale*, cit.

una 'forma sociale', ovvero che si dimostri consapevole del precipuo compito che ha nei confronti della società. Il *Sozialstaat* diviene allora un'esigenza per la sopravvivenza stessa dello Stato<sup>196</sup>, in quanto l'emancipazione politica, più che presupposto dell'emancipazione sociale, ne rappresenta piuttosto l'effetto. Le associazioni, i corpi intermedi hanno, in questo meccanismo, un ruolo determinante: poiché non è lo Stato esclusivamente a fissare le finalità verso cui deve muovere l'azione politica, ma è la società stessa a suggerirle. Nel faticoso lavoro di contemperamento tra l'interesse del singolo e quello della collettività, tra l'autodeterminazione individuale e i fini fissati dalla collettività, i corpi intermedi possono evidenziare la interdipendenza tra gli interessi dei singoli e i rapporti collettivi in cui essi esistono. La soluzione è costituita ancora una volta dalla mediazione, ovvero da un lavoro che punti alla sintesi tra gli interessi degli individui e dei gruppi da una parte, e quello dello Stato, dall'altra<sup>197</sup>.

È una sorta di nuovo bilanciamento dei poteri, come lo chiama Böckenförde citando Montesquieu, in cui le forze presenti si congiungono e si organizzano tra di loro, in modo da limitarsi reciprocamente e da bilanciarsi l'un con l'altra, ma – ed è questa la chiosa di Böckenförde sul filosofo francese - in modo da non paralizzare il più ampio potere decisionale dello Stato<sup>198</sup>.

Questo naturalmente pone delle esigenze: vi è infatti una parzialità delle posizioni di questi soggetti collettivi che non può essere superata, ed al contempo vi è un'esigenza di fidare nella loro collaborazione, per la tenuta

---

<sup>196</sup> La distinzione tra un *Sozialstaat* (stato sociale) e il *Wohlfarstaat* (stato del benessere) sembra così chiara nei testi di Böckenförde: come ha messo in evidenza Castel, l'utilizzo dei due termini appare però piuttosto variabile nella dottrina giuridica tedesca, considerato che negli ultimi anni il termine *Wohlfarstaat* si è connotato di un significato dispregiativo ed è divenuto sinonimo di 'assistenzialismo'. Robert Castel, *Die Metamorphosen der sozialen Frage. Eine Chronik der Lohnarbeit*, UVK, Konstanz 2000.

<sup>197</sup> E.W. Böckenförde, *La funzione politica delle associazioni economico-sociali e dei portatori di interessi nella democrazia dello Stato sociale*, in Id., *Stato, costituzione, democrazia*, cit., pag. 567.

<sup>198</sup> Ivi, pag. 567

dello Stato sociale<sup>199</sup>. In più, Böckenförde sembra tener ben presente la distinzione, enunciata dallo stesso Lorenz von Stein, tra Stato sociale e Stato del benessere<sup>200</sup>. Egli scrive, nel saggio sulla nascita dello Stato moderno come processo di secolarizzazione, «Non c'è strada che riporti indietro, oltre la soglia del 1789, senza distruggere lo Stato come ordinamento della libertà. Lo Stato può tentare di sfuggire a questo problema rendendosi garante della soddisfazione delle attese eudemonistiche dei cittadini, per trarne la forza che lo sostenga. In ogni caso il campo che gli si apre è sterminato. Vuol dire che allora lo Stato non persegue più soltanto una politica di previdenza e intervento sociale intesa a tutelare l'esigenza dei suoi cittadini - questo compito è per esso irrinunciabile – bensì che esso cerca proprio in ciò la sua «ragion per cui»<sup>201</sup>.

Lo Stato sociale non può divenire Stato del benessere, esso deve assumere come compito la gestione delle istanze provenienti dalla società civile, ma non per questo può renderle l'unica risorsa di legittimazione possibile, ponendosi nella condizione di dover far fronte a tutte le istanze che provengono dalla comunità.

Una parte delle funzioni dello Stato non può allora che dipendere dall'operato degli attori collettivi, con tutti i rischi che ciò comporta: ecco il senso di quella

---

<sup>199</sup> Riconoscere che esistono questi centri di potere, e che essi contribuiscono al potere decisionale da parte dello Stato è un altro modo per affermare la necessità di normarli. Avendo un potere che incide direttamente sulle decisioni assunte dagli ordinamenti giuridici, si pone la necessità che essi siano informati ai valori dello Stato democratico, non possono divenire 'zone franche' dal diritto. Innanzitutto, si pone un problema di democratizzazione interna degli enti collettivi: in molti casi, il problema è che è posta in essere solo una finta democratizzazione di essi. Essi continuano a rappresentare solo interessi settoriali, pur pretendendo di vantare una legittimazione democratica. «Dietro le forme democratiche, che diventano così una semplice facciata, si insediano allora detentori di dominio non più legittimati democraticamente, che stanno al di fuori di quella assunzione di responsabilità reclamabile istituzionalmente e proceduralmente». (Ivi, pag. 464)

<sup>200</sup> Sul modo in cui questa distinzione è stata analizzata dai pensatori più rappresentativi del secolo scorso, Cfr. C. De Boni (a cura di), *Lo Stato sociale nel pensiero politico contemporaneo*, University Press, Firenze 2007. Sul modo in cui specificamente se ne occupa Lorenz Von Stein, cfr. il saggio ivi contenuto: G. Bonaiuti, *I fondamenti ideologici dello Stato sociale in Germania tra Riforme e Rivoluzione*. (pagg. 225-241)

<sup>201</sup> E. W. Böckenförde, *La nascita dello Stato come processo di Secolarizzazione*, cit., pag. 54

che Böckenförde descrive come «uno scambio di funzionalità». Per supplire alla mancanza di legittimazione democratica, non vi è un intervento legislativo che possa essere efficace, se non accompagnato da un'opinione pubblica attenta, «che non lasci passare senza critica questo scambio di funzionalità»<sup>202</sup>.

La necessità che si pone, allora, è quella di costituire, dal basso, il senso di responsabilità dei consociati, la fedeltà (*Streue*) ai valori a cui l'ordinamento si ispira<sup>203</sup>. È un compito notevole per lo Stato, e per la comunità, ma non vi è altra possibilità di funzionamento, per la democrazia, che non passi attraverso questo pluriverso decisionale. Sullo sfondo del discorso di Böckenförde vi è la consapevolezza della complessità di questo compito ma una non celata fiducia nella riuscita dello Stato. Sullo sfondo, come un monito, rimane la filosofia di Hegel: come abbiamo già ricordato, il filosofo di Stoccarda non condivideva l'idea che i ceti fossero rappresentanti degli egoistici interessi privati, e che tali interessi fossero fatti valere come ricatti politici all'interno dello Stato. Ciò si presentava come assolutamente contrario alla sua idea di Stato e di Spirito oggettivo, e proprio contro gli interessi meschini e locali dei privati egli si era più di una volta scagliato. Egli aveva raccomandato che i rappresentanti dei ceti fossero dotati di quel 'senso dello Stato', che avrebbe permesso la mediazione degli interessi:

«Senso dello stato si acquista, soprattutto, con l'occuparsi abitualmente degli affari dell' universale, nei quali non soltanto si sente e si conosce l'infinito valore che l'universale ha in sé stesso, ma si fa anche diretta esperienza della riottosità, dell'ostilità e della disonestà dell'interesse privato, e della lotta contro

---

<sup>202</sup> E. W. Böckenförde, *La funzione politica delle associazioni economico-sociali dei portatori di interessi nella democrazia dello Stato sociale*, cit., pag. 575.

<sup>203</sup> *Ibidem*. Böckenförde, come vedremo nel corso del terzo Capitolo, è ritornato spesso sul tema della responsabilità dei consociati, soffermandosi sul ruolo delicato che la "fiducia" (*streue*) riveste nei rapporti tra i diversi attori della scena pubblica, negli stati liberali. In modo particolare, lo ha fatto replicando ad un intervento di Kriele, *Die Gewähr der Verfassungstreue*, pubblicato sull'*allgemeine Zeitung* il 25/10/78.

di esso, particolarmente contro l'ostinata tenacia con cui esso si trincerava nelle forme legali»<sup>204</sup>.

L'obbiettivo potrebbe oggi essere riformulato, sostenendo che è necessario rendere i corpi intermedi i polmoni dell'opinione pubblica, degli apparati decentrati di decisione politica, e non delle schegge impazzite degli interstizi tra la politica e l'economia.

---

<sup>204</sup> C. Cesa, *Hegel filosofo politico*, cit., pag. 127.

## *Capitolo II*

### *La Teologia Politica*

#### *Premessa*

La modernità non si è tradotta in Europa in una semplice ‘presa di distanza’ dalle ipoteche sacrali, priva di conseguenze. La religione, lungi dal ridursi ad una semplice sovrastruttura, ha modellato per secoli la realtà collettiva: come abbiamo sottolineato nel precedente capitolo, una interpretazione del Moderno come “*Entzauberung*” non può escludere che il cristianesimo sia stato coinvolto in Europa nella genesi di tale periodo storico ed abbia rappresentato non un mero ostacolo da superare, ma un elemento generativo del moderno, sia sul piano intellettuale, sia su quello istituzionale, già a partire dalle premesse della modernità, almeno dalla rivoluzione papale del secolo XI. Quest’ultima, gravida di conseguenze da molti punti di vista, in modo particolare sottolineò in Europa la differenza tra la sfera spirituale e quella mondana, contribuendo a demolire l’unità della *Res Publica Christiana*. Nonostante i timori di Gregorio VII, essa arrecò nell’immediato alla Chiesa svariati vantaggi: la dottrina della divisione dei poteri, mutuata dalla prima Scolastica<sup>205</sup>, non fece altro che contribuire

---

<sup>205</sup> Il nesso tra il pensiero scolastico e la dottrina della separazione dei poteri è stato evidenziato da De Ruggiero ( Cfr., G. De Ruggiero, *La filosofia del cristianesimo: la maturità della scolastica*, Laterza, Roma-Bari 1964) e, in ambito tedesco, da Maier ( cfr. A. Maier, *Zwei Untersuchungen zur nach scholastischen Philosophie*, Storia e Letteratura, Roma 1968. Inoltre, le fonti dell'aristotelismo tedesco possono ritenersi senza dubbio importanti per chiarire la portata dell'uso kantiano del termine "trascendentale". La filosofia trascendentale

all'autorevolezza della Chiesa. Come ricorda Böckenförde, «la *ratio peccati* fu l'unica massima vincolante alla quale dovette a priori subordinarsi la *ratio ordinis politici*, anche se la *res* su cui si giudicava rientrava di necessità in entrambi gli ambiti. Il vantaggio della Chiesa in termini di istituzionalizzazione fece il resto per consolidare la supremazia»<sup>206</sup>.

Questo, d'altra parte, significò per la Chiesa, esporsi ad un rischio:

«Presupposto della convalida di tale supremazia fu proprio il riconoscimento del carattere mondano, della fondamentale secolarizzazione della politica. Ma ciò significò al contempo che il rapporto poteva anche rovesciarsi, non appena la politica fosse riuscita a svegliare la coscienza della sfera mondana che le era stata affidata, ed affermare di contro al potere spirituale la *ratio* e la supremazia del politico». <sup>207</sup>

È ciò che sarebbe accaduto, in Europa, all'indomani delle guerre di religione. Negli anni che avevano preceduto gli scontri, si era generata una così forte vicinanza tra potere religioso e potere politico che era stato assegnato a quest'ultimo il compito di tutelare le confessioni religiose, condannando e reprimendo gli eretici e gli eterodossi. Cattolici, luterani e riformati si erano trovati d'accordo che la condanna degli eretici sarebbe dovuta essere esemplare, ed avvenire ad opera del potere politico. Questo non solo quando gli eretici in questione fossero stati dei sediziosi, ma anche quando essi si fossero allontanati dal credo ufficiale. La fedeltà religiosa, in questo modo, si era convertita in

---

kantiana, infatti, può essere interpretata come un tentativo di fornire una risposta al paradosso costituito dalla contemporanea necessità e impossibilità di pensare un ambito antepredicativo, il che rappresenta la stessa questione proposta dalla filosofia trascendentale scolastica. (Cfr. F. V. Tommasi, *Philosophia transcendentalis. La questione antepredicativa e l'analogia tra la Scolastica e Kant*, Olschki editore, Firenze 2009.

A. Maier, *Zwei Untersuchungen zur nach scholastischen Philosophie*, Storia e Letteratura, Roma 1968

<sup>206</sup> E. W. Böckenförde, *Diritto e secolarizzazione*, tr. it. a cura di G. Preterossi, Laterza, Roma-Bari 2007, pag. 39.

<sup>207</sup> *Ibidem*.

fedeltà politica ed osservanza dei precetti giuridici, in una morsa terribile che non poteva che aprire la strada all'intolleranza<sup>208</sup>.

Non sembrava che vi fosse altra strada per uscire da questa situazione di doloroso *impasse* per l'Europa, se non la presa di distanza, da parte del potere politico, dalle posizioni religiose. Come ricorda Böckenförde,

«Perché allora stupirsi se il potere mondano, i re e i principi, se non volevano diventare funzionari esecutivi della loro parte religiosa, per mantenere l'ordine politico presero direttamente in mano gli affari spirituali, ossia li sottomisero alla loro tutela e facoltà decisionale, affermando il primato della politica sulla religione? Solo grazie alla politica, che si pose al di sopra delle pretese dei partiti confessionali in conflitto, emancipandosi da loro, fu in assoluto possibile ristabilire un ordine politico pacificato, pace e sicurezza per i popoli e per i singoli»<sup>209</sup>.

Tale presa di posizione da parte del potere politico è quasi unanimemente considerata, dalla letteratura giuridica e filosofica politica, uno degli elementi caratterizzanti la genesi dello Stato moderno<sup>210</sup>.

---

<sup>208</sup> *Ivi*, pag. 41. È indubbio l'intento, da parte di Böckenförde, quando egli descrive la storia della intolleranza, di restituire l'immagine come di una patologia di qualsiasi tipo di fede, e non della conseguenza naturale delle credenze religiose. Riecheggia, nel suo pensiero, un'idea che già era stata di Montesquieu, e che viene riportata da Jean-Louis Bruges, il quale, citando il filosofo francese, sotto la voce tolleranza afferma: «le storie sono piene di guerre di religione. Ma stiamo bene attenti: non è la molteplicità delle religioni che ha portato a queste guerre, ma lo spirito di intolleranza che animava quella che si riteneva dominante » (J. Louis Bruges, *Dizionario di morale cattolica*, tr. it. a cura della redazione della ESD, Edizioni Studio domenicano, Bologna 1994, pag. 197). È interessante il racconto delle libertà di religione che ha offerto Ruffilli, il quale, partendo dall'antichità classica e dall'intolleranza cristiana, si è soffermato sulla nascita, lo sviluppo e l'applicazione concreta della libertà in età moderna, analizzando la storia di ciascuno Stato, fino agli inizi del XIX secolo. La libertà religiosa, secondo Ruffilli, ha avuto una genesi in Italia, ma solo all'estero ha avuto per la prima volta una pratica possibilità di applicazione pratica. F. Ruffilli, *La libertà religiosa, Storia dell'idea*, Feltrinelli, Milano 1991.

<sup>209</sup> E. W. Böckenförde, *Diritto e secolarizzazione*, Cit., pag. 42.

<sup>210</sup> Non si tratta, naturalmente che di una convenzione storiografica. Il termine 'moderno' deriva dal latino *modus*, ed indica, letteralmente, ciò che avviene nel presente, e che si

Nel corso di questo capitolo, il nostro intento sarà quello di indagare, da un punto di vista filosofico, come avviene questa genesi.

Per farlo, ci serviremo della descrizione fornita da Thomas Hobbes, focalizzando l'attenzione sulla presa di distanza dell'autore inglese rispetto alla filosofia politica classica. Dedicheremo una particolare attenzione alla lettura che, della sua produzione teorica, ha fornito un pensatore della crisi dello Stato moderno come Carl Schmitt. La riflessione sulla genesi della politica moderna ed al contempo sulla sua crisi, si tramuta nella produzione teorica di Carl Schmitt in un discorso sulla essenza del fenomeno politico: sulla teologia politica. La filosofia politica moderna, infatti, appare tutta impegnata nel tentativo di sviluppare un discorso che ha ad oggetto la *ratio* del vivere comune degli uomini. Essa elabora perciò procedure discorsive e argomentazioni dialettiche, ma il meccanismo logico si 'inceppa' sul presupposto di tali procedure, e della razionalità politica in generale, che resta indicibile ed indecidibile razionalmente. L'espressione teologia politica mette allora in correlazione due termini: teologia e politica, e viene così utilizzata dai filosofi della modernità in un'accezione del tutto particolare<sup>211</sup>. Schmitt, uno degli

---

contrappone per questo motivo a ciò che avviene prima, *ante*, ovvero nell'età antica. La maggioranza degli storici è oggi concorde nell'indicare come inizio dell'età moderna gli anni che intercorrono tra il quindicesimo e diciottesimo secolo, quando si assiste alla formazione degli Stati nazionali, dei primi imperi coloniali, e ad eventi come la riforma protestante, la rivoluzione industriale, e quella francese e americana. Essi non concordano però sulla fine di questa epoca storica, e in questo caso l'utilizzo del termine varia notevolmente a secondo che si tratti di storici inglesi, francesi e tedeschi. Per un'analisi critica di questa scansione temporale della storia umana, Cfr. S. Guarracino, *Le età della Storia, I concetti di Antico, Medioevale, Moderno e Contemporaneo*, Mondadori, Milano 2001. Per una descrizione invece dettagliata sulla specificità sul potere politico moderno Cfr. C. Galli, *Manuale di storia del pensiero politico*, Il Mulino, Bologna 2006, e per un confronto col potere politico antico, Cfr. G. Duso, *La Logica del potere*, Polimetrica, Monza 2007 e G. Preterossi (a cura di), *Potere*, cit. e Id., *Autorità*, Il Mulino, Bologna 2002.

<sup>211</sup> Nel corso del capitolo, opereremo una ricostruzione del concetto di teologia politica, mettendo a confronto, in maniera particolare, i testi di Böckenförde con quelli degli altri autori che si sono occupati di questa categoria. Cfr. E. W. Böckenförde, *Teoria politica e Teologia politica*, in Id. *Cristianesimo, libertà, democrazia*, tr. it. a cura di M. Nicoletti, Morcelliana, Brescia 2007, pagg. 339 e segg. e M. Scattola, *Teologia Politica*, Il Mulino,

interpreti del filosofo inglese, individua già nella filosofia di Hobbes un caso emblematico di teologia politica in senso moderno, ovvero un uso di concetti politici mutuati dall'ambito teologico e secolarizzati. Egli giunge quindi ad affermare che «tutti i concetti della moderna dottrina dello Stato sono concetti teologici secolarizzati»<sup>212</sup>. Nel fare questo, come vedremo, suscita la diffidenza di Hans Blumenberg, che lo accusa di voler offuscare la autentica 'novità' della età moderna, la quale non riconosce altro modo di fondazione della politica se non in sé stessa, nell'autonomia della ragione umana, e non può riconoscere pertanto alcuna 'eredità' dalla sfera sacrale, neppure in termini logico-formali. Il confronto 'a distanza' tra Blumenberg e Schmitt pone emblematicamente in evidenza la problematicità della legittimazione del potere politico moderno, che si trova a metà strada tra l'autoaffermazione della autonomia umana, e la necessità di utilizzare bagagli simbolici, che attribuiscono un *Mehrwert* al potere sovrano. Una possibile soluzione di questa ambiguità non ci sembra che sia riscontrabile nel confronto tra i due autori, ma trova una interessante 'soluzione', di matrice liberale, nel pensiero di Ernst Wolfgang Böckenförde, che sarà oggetto di analisi nel prossimo capitolo.

---

Bologna 2007.

<sup>212</sup> Cfr. C. Schmitt, *Teologia politica*, in Id., *Le Categorie del 'politico'*, tr. it. a cura di G. Miglio e P. Schiera, IL Mulino, Bologna, 1972, pag. 61. Per un'analisi dettagliata del concetto di teologia politica in Carl Schmitt, Cfr. G. Preterossi, *Carl Schmitt e la tradizione moderna*, cit., pagg.183 e segg; C. Galli, *Lo sguardo di Giano. Saggi su Carl Schmitt*, il Mulino, Bologna 2008; M. Nicoletti, *Trascendenza e potere. La teologia politica di Carl Schmitt*, Morcelliana, Brescia 2002; L. Sartori, M. Nicoletti, (a cura di), *Teologia politica*, EDB Bologna 1991; S. Wiedenhofer, *Politische Theologie*, Kohlhammer, Stuttgart 1976.

## 2. 1 Il potere politico moderno

Una delle teorizzazioni più compiute, ed al contempo più precoce dell'organizzazione del potere che definiamo 'Stato moderno' è stata posta in essere da Thomas Hobbes nel testo *Il Leviatano*. Si tratta del testo probabilmente più conosciuto tra quelli scritti da Thomas Hobbes, certamente il più ristampato in area anglosassone ed il più tradotto all'estero<sup>213</sup>. Gli studi hobbesiani del Novecento hanno avuto in larghissima parte ad oggetto questo testo<sup>214</sup>. Esso si presenta così denso di suggestioni da aver dato vita, nel corso degli anni, ad una letteratura critica sterminata, e spesso contraddittoria: 'libro maledetto', come lo definisce Pacchi, esso è stato definito come un'opera ora «Contrattualistica ora decisionistica, ora giusnaturalistica, ora artificialistica, ora liberale e totalitaria, ora atea, ora teologico-politica»<sup>215</sup>.

Affrontando il tema della legittimità della obbligazione politica, Hobbes, nel *Leviatano*, indaga gli aspetti antropologici, quelli giuridici e quelli teologici legati alla nascita del potere politico moderno. Tutte e tre questi aspetti appaiono nell'opera hobbesiana parte di un unico discorso, e questo a dispetto di tanta letteratura secondaria che ha privilegiato ora taluni aspetti, ora altri, fornendo una visione del testo inevitabilmente parziale<sup>216</sup>.

---

<sup>213</sup> Lo rivela, tra gli altri, Pacchi, nella introduzione ad una delle traduzioni in italiano del testo di Hobbes. A. Pacchi, *Introduzione*, in T. Hobbes, *Leviatano*, tr. it. a cura di A. Pacchi, Laterza, Roma-Bari 2010, pag. VII.

<sup>214</sup> Possiamo fare riferimento a tal proposito, solo per citare i testi più rilevanti, a S. I. Mintz, *The Hunting of Leviathan*, University Press Cambridge 1962; F. S. McNeilly, *The Anatomy of Leviathan*, St. Martin's Press, New York 1968; D. Johnston, *The Rhetoric of 'Leviathan': Thomas Hobbes and the Politics of Cultural Transformation*, University Press, Princeton 1986. E, naturalmente, C. Schmitt, *Scritti su Thomas Hobbes*, tr. it a cura di C. Galli, Giuffrè, Milano 1986.

<sup>215</sup> C. Galli, *Contingenza e Necessità nella ragione politica moderna*, Laterza, Roma-Bari 2009, pag. 38.

<sup>216</sup> Carlo Galli parla di un carattere 'labirintico' della letteratura relativa al *Leviatano*. Per una

La lettura che noi offriamo della teoria politica di Hobbes prende le mosse dalla interpretazione che, del filosofo inglese, ha offerto Carl Schmitt. Ci sembra infatti che questo autore abbia tentato di tenere insieme gli aspetti più problematici del pensiero politico hobbesiano, mettendo in evidenza che se è vero che il sistema di Hobbes fa riferimento ad un presupposto antropologico (l'uomo *fama futura famelicus*), questo da solo non basterebbe a fondare il potere politico, in quanto non garantirebbe l'uscita dallo stato di natura, ma si

---

panoramica sulle diverse interpretazioni offerte dal testo hobbesiano, Cfr. B. Willms, *Der Weg del Leviathan, Die Hobbes-Forschung von 1968-1978 in Beihefte zu 'Der Staat'*, 3, Duncker& Humboldt, Berlin 1979; M. Corsi *Introduzione al Leviatano: le radici dello Stato moderno nel pensiero etico-politico di Hobbes*, Ets, Napoli 1996. Le diverse analisi fornite del testo di Hobbes hanno messo in evidenza le tre prospettive alla luce delle quali può essere letta la sua opera. Una prospettiva antropologica, alla luce della quale il potere scaturisce a causa della naturale competitività umana, che conduce gli uomini alla costruzione dello Stato il quale, unicamente, può indurli alla moderazione. Tale prospettiva si rivela, evidentemente, nelle analisi che del testo hobbesiano forniscono autori come Schmitt e Vialatoux, i quali riconducono la filosofia hobbesiana alla concezione antropologica meccanicistica e naturalistica. J. Vialatoux, *La città de Hobbes – Théorie de l'état totalitaire. Essai sur la théorie naturaliste de la civilisation*, Lecoffre edition, Lyon 1936, e C. Schmitt, *Scritti su Thomas Hobbes*, cit., pagg. 61-143. Questa prospettiva è stata sovente rinnegata, e vi si è stata spesso contrapposta una teoria che tenta una interpretazione di Hobbes in chiave liberale: ciò è avvenuto in maniera abbastanza frequente, fin dal periodo illuminista: dimostrano un certo interesse per Hobbes anche Diderot nella sua *Encyclopédie*, e Robespierre. (Cfr. M. A. Cattaneo, *Hobbes e il pensiero democratico nella rivoluzione inglese e nella rivoluzione francese*, in *Rivista critica di storia della filosofia*, N. XVII, 1962, pagg. 486-515) La prospettiva giuridica invece, indaga il modo in cui gli uomini cedono una parte del loro diritto naturale allo Stato, il quale disciplina il comportamento sociale attraverso le leggi civili. Il Leviatano è stato spesso considerato il testo che per primo ha tentato una 'formalizzazione' della politica. Così Mc. Neilly ha individuato nel *Leviatano* (più che nelle altre opere di Thomas Hobbes) la descrizione della razionalità che disciplina i rapporti umani. Nel testo, Hobbes avrebbe abbandonato il dato fattuale, e l'elemento psicologico (ancora presenti nella sua teoria politica in opere come gli *Elements* o il *De Cive*) per concentrarsi sulla struttura formale delle relazioni tra individui. (F. S. Mc. Neilly, *The anatomy of Leviathan*, Macmillan, London 1968, pag. 5) Nella stessa direzione, Gauthier ha sostenuto che la politica in Hobbes sia descritta in termini formali, e psicologicamente neutrali, tanto che da poter ricondurre alle pagine del Leviatano l'introduzione del concetto di autorizzazione e di persona giuridica. D. P. Gauthier, *The Logic of Leviathan – The moral and Political theory in Thomas Hobbes*, University Press, Oxford 1969. Una terza prospettiva di tipo teologico, che mette in evidenza l'elemento teologico in senso stretto che sussiste nell'opera di Hobbes. Così Kodalle ha messo in evidenza che il consociato si sente obbligato in quanto l'obbligazione stessa trova la sua efficacia in una legge naturale, che corrisponde nel dovere di rispettare i patti. Poiché la stessa legge naturale deriva dalla legge divina, quest'ultima rappresenta la fonte ultima della legittimità dello Stato. K. M. Kodalle, *Thomas Hobbes, Logik der Herreschaft und Vernunft des Friedens*, Verlag Ch. Beck, München 1972.

limiterebbe a suggerirla. La scelta dello Stato si basa quindi altresì su un presupposto di tipo teologico-giuridico (la presunzione che la scelta sarà a favore della nascita dello Stato) e in fin dei conti su un atto pratico, la decisione politica, con la quale si istituisce lo Stato e si costringono i sudditi all'obbedienza. Nel mettere in evidenza questi punti della filosofia hobbesiana, Carl Schmitt indaga il modo in cui Hobbes costruisce il rapporto tra lo Stato e la religione, e più in generale tra il potere politico 'meccanicamente costruito' e la trascendenza, mettendo in evidenza quanto certe ambiguità del pensiero hobbesiano si rivelino in realtà intimamente costitutive del Moderno.<sup>217</sup>

Secondo Schmitt, «Non c'è un altro filosofo i cui concetti abbiano avuto tanta efficacia»<sup>218</sup>. La situazione politica in cui Hobbes scrive è molto confusa e conflittuale: la prospettiva religiosa permea ciascun aspetto della vita, pubblica e privata, e spesso contribuisce a generare conflitti, come le guerre civili che sconvolgono la Francia durante la seconda metà del Cinquecento, e l'Inghilterra durante la seconda metà del Seicento, la guerra d'indipendenza olandese, e i successivi contrasti politici in Olanda<sup>219</sup>. Tanto i monarcomachi ugonotti<sup>220</sup>,

---

<sup>217</sup> Cfr. C. Schmitt, *Scritti su Thomas Hobbes*, cit. Per una ricostruzione del pensiero di Carl Schmitt in relazione al paradigma moderno Cfr. G. Preterossi, *Carl Schmitt e la tradizione moderna*, Laterza, Roma- Bari 1996. Per un'analisi dei testi schmittiani che si soffermi sui concetti chiave del potere politico moderno come sovranità, decisione, eccezione, rappresentanza, chiarendo la posizione del filosofo nel dibattito novecentesco sul rapporto tra liberalismo e democrazia, cfr. C. Galli, *Genealogia della politica. Carl Schmitt e la crisi del pensiero politico moderno*, Il Mulino, Bologna 2010; Id., *Lo sguardo di Giano. Saggi su Carl Schmitt*, il Mulino, Bologna 2008; R. Cavallo, *Le categorie politiche del diritto. Carl Schmitt e le aporie del moderno*, Bonanno, Acireale-Roma 2007.

<sup>218</sup> C. Schmitt, *Scritti su Thomas Hobbes*, cit., pag. 132.

<sup>219</sup> Una descrizione tanto completa quanto suggestiva dell'Europa attraversata dalle guerre di religione è offerta da D. Crouzet, *Les guerriers de Dieu. La violence au temps des troubles de religion*, Seyssel, Champ Vallon 1990. La descrizione è tanto più interessante in quanto consente di mettere in evidenza quanto l'elemento religioso-simbolico fosse stato determinante nella genesi dei conflitti, e anzi li avesse resi più cruenti: Il periodo che precedette l'inizio delle guerre di religione era stato infatti caratterizzato dalla diffusa narrazione che l'umanità si fosse macchiata di così tanti peccati che la punizione divina sarebbe stata imminente: questa rappresentava un vero e proprio topos dei predicatori, che per anni avevano fatto leva sul panico escatologico. In Francia, la diffusione delle dottrine calviniste fu interpretata come il segno tangibile di questa maledizione di Dio, e la presenza

quanto i parlamentari puritani e i gesuiti (guidati da Roberto Bellarmino<sup>221</sup>) risultano accomunati dall'intento di negare il potere assoluto del monarca, mentre teorici di estrazione culturale molto differente, come Bodin e Barclay, fino a sir Robert Filmer elaborano teorie per difendere e legittimare il potere sovrano<sup>222</sup>. Al contempo, le diverse congregazioni religiose sempre più spesso rifiutano di obbedire alle Chiese di Stato: avviene per esempio con i puritani, che rifiutano di adeguarsi al *Book of common Prayer* imposto da Elisabetta in tutto il regno. In tale contesto, il testo di Hobbes, di indubbio valore filosofico, sembra avere altresì una vocazione propagandistica: egli persegue l'intento di dimostrare il diritto di supremazia in capo al sovrano, eliminando ogni possibile contrasto tra potere civile e quello religioso. Nel far questo, si rifà all'orientamento anglicano, e utilizza i testi biblici. Interpreta la Bibbia in maniera terrenistica e materialistica, per recuperare quello che egli ritiene essere il nocciolo autentico della religione cristiana<sup>223</sup>. A differenza degli altri teorici

---

crescente di ugonotti fu interpretata come il mezzo per poter ricongiungersi a Dio, attraverso la violenza sul corpo dei nemici che da anni veniva profetizzata. L'uccisione e il massacro degli ugonotti fu interpretato come una speranza di salvezza. (C. Magoni - R. Silvagni, *Guerre di religione e violenze rituali. Immagini dalla Francia del Cinquecento*, in "Storicamente", N. 2, Bologna 2006)

<sup>220</sup> L'apporto del pensiero filosofico ugonotto alla filosofia politica moderna, ed in particolar modo alle teorie contrattualiste è messo in evidenza in S. Testoni Binetti, *Il pensiero politico ugonotto: dallo studio della storia all'idea di contratto, 1572-1579*, Centro editoriale toscano, Firenze 2002.

<sup>221</sup> Bellarmino era stato agguerritissimo sostenitore dei diritti della Chiesa: egli era stato autore delle *Disputatione de controversiis christianae fidei adversus huius temporis haereticos* (che costituiva una risposta completa ed articolata da parte cattolica alle questioni poste dalla riforma protestante), protagonista dell'interdetto contro la Repubblica di Venezia e delle polemiche contro Giacomo I re d'Inghilterra, ed infine inquisitore del processo contro Giordano Bruno. Per una ricostruzione del pensiero di Bellarmino, Cfr. F. Motta, *Una teologia politica della Controriforma*, Morcelliana Brescia 2005 e V. Frajese, *Una teoria della censura: Bellarmino e il potere indiretto dei papi*, in "Studi Storici", 1984, pagg.139–152.

<sup>222</sup> Suckow ha sottolineato l'influenza della filosofia di Filmer, ed il ruolo che egli ha avuto nella preparazione delle basi culturali per tutti gli avvenimenti successivi dell'Inghilterra, compresa la rivoluzione gloriosa. (R. Suckow, *Preparation of the glorious Revolution – an analysis of philosophical writings*, Grin Verlag, Nordstedt 2005).

<sup>223</sup> Ad aver messo in evidenza il carattere propagandistico del Leviatano è stato Johnston, il quale ha puntualizzato che esso si presenta come un vero e proprio testo a favore del potere

suoi contemporanei, però, pensa soprattutto il potere politico in maniera radicale, e lo fa partendo dal conflitto. La sua esperienza biografica lo condiziona in tal senso: nato nel 1588, mentre *l'Armada Invencible* si avvicinava alle coste dell'Inghilterra, seminando il panico nel paese, vive tutto il decennio delle guerra civile (1641-1651), e racconta in questo modo la sua vita: «Mia madre mise al mondo due gemelli: me stesso e la paura». La radicalità 'coraggiosa' del pensiero di Hobbes deriva proprio da questa lucida consapevolezza della propria paura del conflitto, che, come ha evidenziato Canetti, egli ha espresso «con la stessa totale chiarezza che usava con le altre cose di cui trattava»<sup>224</sup>. Il filosofo elabora un disegno politico in cui non solo la paura dell'uomo è considerata un elemento imprescindibile della genesi della politica, ma in cui pare delinearsi anche una sorta di intrinseca 'razionalità' della paura stessa.<sup>225</sup> Hobbes sostiene che

«Con l'arte è stato creato il grande Leviatano, detto Stato (in latino *Civitas*), che non è altro che un uomo artificiale, sebbene di statura e di forza maggiori di quelli dell'uomo naturale, per la cui protezione e difesa fu inteso. Ed in esso, la sovranità è un'anima artificiale, che da vita e moto all'intero corpo»<sup>226</sup>. La similitudine Stato/uomo artificiale di Hobbes è accurata: come ha sostenuto Carl

---

assoluto del sovrano. (D. Johnston, *The Rhetoric of Leviathan – Thomas Hobbes and the politics of Cultural Trasformation*, University press, Princeton 1986. Pocock ha precisato che, oltre ad avere questa funzione, il Leviatano ha anche l'ambizione di voler fornire una versione 'razionale' del cristianesimo, ripulito dalle aggiunte magico-religiose, come è stato messo un evidenza in J. G. A. Pocock, *Time, History and Eschatology in the Trought of Thomas Hobbes*, in Id. *Politics, Language, and Time*, University Press, Chicago 1972)

<sup>224</sup> E. Canetti, *La provincia dell'uomo, quaderni di appunti 1942-72*, Adelphi, Milano 1978, pag. 159.

<sup>225</sup> Galli sottolinea come la paura abbia occupato un ruolo di primo piano nella filosofia classica moderna, ancor prima che esse venisse tematizzata nell'antropologia tedesca e nel post-strutturalismo francese. Ce ne accorgiamo rileggendo le opere di Machiavelli, Hobbes, Hegel e Nietzsche. Secondo Galli, attraverso la 'teologia politica', la paura diviene uno strumento politic, assumendo una funzione intrinsecamente politico-teoretica: essa produce ordine, forza politica. Cfr. C. Galli, *La produttività politica della paura, Da Machiavelli a Nietzsche*, in "Filosofia politica", Il mulino, Bologna 2010, pagg. 9-28 e Id. *Contingenza e necessità nella ragione politica moderna*, cit.

<sup>226</sup> T. Hobbes, *Leviatano*, cit., introduzione, pag. 53.

Schmitt, «Nella lunga storia delle teorie politiche, ricchissima delle più diverse immagini, di simboli, di icone e di idoli, di paradigmi e di rappresentazioni fantastiche, questo Leviatano è l'immagine più forte e più potente»<sup>227</sup>. La sovranità è l'anima del Leviatano, i magistrati sono le articolazioni del mostro, le ricompense e le punizioni i nervi, la ricchezza e la sicurezza degli individui che lo compongono rispettivamente la forza e la salute, la concordia tra di essi il benessere, la sedizione la malattia, i consiglieri la memoria, le leggi l'equità, la ragione e la volontà, ed infine, la guerra civile la morte. La suggestiva similitudine però, si rivela non più che un'accurata 'rappresentazione scenica' del potere artificiale, dal sapore squisitamente barocco.<sup>228</sup> Questa immagine non solo non cela echi premoderni di legittimazione del potere politico, al contrario è la più efficace espressione del fondamento convenzionale dell'ordine politico moderno. Della rappresentazione di un potere irrimediabilmente svuotato di senso, ed arbitrario, può essere fornita, come sottolinea Bazzicalupo, soltanto una lettura 'allegorica'<sup>229</sup>. L'immagine del Leviatano contribuisce allora alla funzione 'performativa' del 'patto' che crea il potere politico, perché, come sostiene Benjamin, «l'allegoria è due cose insieme: convenzione e espressione: e queste sono per natura contraddittorie...e l'allegoria del XVII secolo non è convenzione dell'espressione, bensì espressione della convenzione. Espressione anche dell'autorità: segreta per la dignità della sua origine e esplicita quanto all'ambito della sua validità»<sup>230</sup>. Detto con altre parole, la grandiosa allegoria del Leviatano, che rappresenta il *monstrum* del potere, nell'atto di descriverlo, contribuisce a fondare l'ordinamento giuridico, lo legittima, lo rende reale,

---

<sup>228</sup> Cfr. L. Bazzicalupo, *L'armonia dell'irregolare: Hobbes e il manierismo politico*, in G. M. Chiodi e R. Gatti, *La filosofia politica di Hobbes*, Franco Angeli, Milano 2009.

<sup>229</sup> *Ivi.*

<sup>230</sup> W. Benjamin, *Il dramma barocco tedesco*, tr. it. a cura di F. Cuniberto, Einaudi, Torino 1999, pag. 166 e pagg.180-181. Il rapporto tra teologia e politica è indagato dallo stesso Benjamin per il suo rapporto con il potere politico moderno, come si mette in evidenza in M. Ponzio, B. Witte (a cura di), *Teologia e politica. Walter Benjamin e un paradigma del moderno*, Aragno, Torino 2006.

presente. Non vi è nella mostruosa creatura statale che compare sul frontespizio del Leviatano nulla di naturale, non un intervento divino, né una legittimazione alla luce di un disegno trascendente onnicomprensivo. Tutti gli argomenti che il filosofo utilizza per giustificare il potere politico hanno un carattere material-utilitaristico, al contempo, la questione del potere costituito perde qualsiasi aura sacrale, traducendosi in una questione di competenza politica, e di decisione sovrana<sup>231</sup>.

Non rimane traccia, nel pensiero dell'autore, del naturalismo della filosofia

---

<sup>231</sup> Hobbes prende in considerazione il soggetto *freerider*, ovvero lo stolto che decide di non tener fede al *pactum subiectionis* perché considera più vantaggioso soddisfare il proprio immediato interesse personale, riprendendo così l'argomento che era stato del Trasimaco di Platone. Il filosofo inglese utilizza questo argomento *ad hoc* per smentire tanto la tesi scetticista di Trasimaco, quanto quella aristotelica ripresa fino a Grozio, che considerava, la natura umana la fonte ultima dell'obbligazione al patto sociale. Coerentemente al messaggio di fondo del testo hobbesiano, il venir meno da parte dello stolto al patto sociale deriva dalla sua non adesione ai valori sui quali lo Stato si fonda, la diversità radicale dai presupposti etici dello Stato. Tale diversità è descritta da Hobbes attraverso l'espressione «Lo stolto ha detto in cuor suo: non esiste una cosa come la giustizia» (T. Hobbes, *Leviatano*, cit., pag. 117), che Hobbes utilizza rifacendosi al *Salmo 14*. Questo vuol dire che egli si dimostra non senza una propria convinzione etica, bensì meramente indifferente alle convinzioni etiche degli altri. (D. O. Brink, *Il realismo e i fondamenti dell'etica*, tr. it. a cura di F. Castellani, *Vita e Pensiero*, Milano 2003, pagg. 55 e segg.). Hobbes dichiara irrazionale la tesi dello stolto, perché contraria allo spirito di autoconservazione che il filosofo presuppone: essa, infatti, escludendo lo stolto da alleanze e coalizioni difensive, lo conduce prevedibilmente all'auto-distruzione, in quanto lo espone alla violenza dello stato di natura senza alleati. La obiezione dello stolto, quindi ci conduce a due importanti ordini di conclusioni: innanzitutto che la replica che il filosofo muove allo stolto è argomentata laicamente: egli non pretende affatto che lo stolto condivida la propria idea di giustizia. In secondo luogo, che il contratto sociale non resiste solo in quanto consente la massimizzazione del profitto di ciascuno, ma perché evita la guerra civile. T. Magri, *Contratto e convenzione. Razionalità, obbligo ed imparzialità in Hobbes e Hume*, Feltrinelli, Milano 1994. A ben guardare, si tratta di un'argomentazione analoga a quella che utilizzerà la teoria dei giochi molti secoli dopo. Sul rapporto tra cooperazione e potere politico, proprio alla luce di quanto chiarito dalla teoria dei giochi, ed in relazione all'argomento hobbesiano dello stolto, Cfr. P. Piirimäe, *The explanation of conflict in Hobbes's Leviathan*, in *Trames*, 10, Tallinn 2006, pagg. 3–21. L'argomento dello stolto consente in altre parole ad Hobbes di riflettere sulla possibilità di descrivere il modo in cui, nella società moderna si stabilizza il legame sociale. E questo avviene, per riprendere la celebre espressione di Luhmann, attraverso la negazione del primato del giudizio etico. (N. Luhmann, *Amore come passione*, tr. it. di M. Sinatra, Laterza, Roma-Bari 1987)

politica classica. Il celebre passo della *Politica* di Aristotele « è evidente che lo Stato esiste per natura e che l'uomo è per natura animale politico e più di tutte le api e di ogni animale vivente in società. Perché la natura nulla fa invano: ora l'uomo, solo fra gli animali, ha il logos, la ragione. E il linguaggio vale a mostrare l'utile e il dannoso, così come anche il giusto e l'ingiusto, perché questo è proprio degli uomini rispetto agli altri animali: l'aver egli solo il senso del bene e del male, del giusto e dell'ingiusto»<sup>232</sup> viene smentito da Hobbes : «è vero che certe creature viventi, come le api e le formiche, vivono in società fra loro, e per questo sono da Aristotele annoverate fra le creature politiche, e tuttavia non hanno altra guida che quella del loro particolare giudizio o desiderio, non hanno la parola con la quale ognuna di esse possa indicare a un'altra ciò che ritiene di utilità comune per loro; di conseguenza qualcuno forse desidererà sapere perché l'umanità non possa fare allo stesso modo. Al che io rispondo: in primo luogo gli uomini sono in continua competizione per l'onore e la dignità, cose che quelle creature non conoscono nemmeno, e di conseguenza fra loro sorgono per questa ragione invidia e odio e infine guerre: fra quelle creature invece niente di tutto questo; in secondo luogo fra quelle creature il bene comune non differisce da quello privato, per cui essendo esse per natura spinte a cercare il loro bene privato procurano per ciò stesso il bene di tutti. Ma l'uomo la cui gioia consiste

---

<sup>232</sup> Aristotele, *Politica*, II, 1, tr. it. a cura di Laurenti, Laterza, Roma- Bari 2002. Per una introduzione generale al pensiero politico aristotelico, con riferimento particolare ai temi contenuti nella *Politica*, e nell'*Etica Nicomachea*, e con interessanti paralleli col pensiero di Platone, Cfr. E. Berti, *Aristotele*, Laterza, Roma-Bari 1997. La tradizionale contrapposizione pensiero politico antico- pensiero politico moderno, che vede Aristotele ed Hobbes contrapposti viene in parte rimodulata da Rhoneimer, il quale invece evidenzia come certe categorie della politica aristotelica vengano riutilizzate dallo stesso Hobbes. Egli sottolinea che Hobbes applichi alla politica un metodo risolutivo-compositivo, ovvero, come Hobbes scrive nel *De cive*, consistente nello scomporre ed analizzare lo Stato nei suoi elementi, e di trattarlo in questo modo come un corpo. Rhoneimer sottolinea come in realtà questo sia un metodo di matrice aristotelica, ma Aristotele stesso lo aveva utilizzato in una maniera differente, 'scomponendo' la società non nei singoli individui isolati, bensì in micro comunità formati da uomini e donne, ovvero da individui di sesso diverso che costituiscono delle famiglie. M. Rhoneimer, *La filosofia politica di Thomas Hobbes. Coerenza e contraddizioni di un paradigma*, tr. it. a cura di G. M. Chiodi, R. Gatti, Armando, Roma 1997, pagg. 52 e segg.

nel confrontarsi con gli altri uomini, non può apprezzare se non ciò che lo distingue dagli altri; in terzo luogo queste creature non avendo come gli uomini l'uso della ragione non vedono e non pensano di trovare errori nell'amministrazione delle loro faccende comuni; fra gli uomini invece ce ne sono alcuni che si ritengono più saggi, più abili a governare le cose pubbliche, in confronto con gli altri, e allora cercano di riformare e di innovare, ora in un modo, ora in un altro, e così producono confusione e guerra civile; in quarto luogo queste creature sebbene abbiano un certo uso della voce in modo da riuscire a comunicarsi reciprocamente i loro desideri e le loro affezioni, tuttavia mancano dell'arte della parola, con la quale alcuni uomini rappresentano agli altri ciò che è bene sotto l'apparenza del male e ciò che è male sotto l'apparenza del bene, e aumentano o riducono l'apparente grandezza del bene e del male, provocando scontento fra gli uomini e turbando la loro pace e la loro gioia; in quinto luogo le creature irragionevoli non fanno distinzione fra ingiuria e danno, e di conseguenza quando stanno a loro agio non si sentono mai offese dalle creature loro compagne; invece l'uomo è più turbolento quando sta più a suo agio, perché è proprio allora che egli ama di fare sfoggio della sua saggezza, e di controllare le azioni di coloro che governano lo stato; infine l'accordo che si produce fra quelle creature è naturale mentre quello degli uomini è solo per convenzione, cioè artificiale; per questo non fa meraviglia che qui si richieda qualche altra cosa, oltre al patto convenuto, per rendere l'accordo costante e duraturo, cioè un comune potere capace di tenere gli uomini in soggezione e di dirigere le loro azioni verso il bene comune»<sup>233</sup>.

Aristotele aveva individuato come elemento essenziale della propensione dell'uomo alla socievolezza la presenza del *logos*, che è un *legein*, ovvero la capacità dell'uomo di emettere suoni semantici, *phonè semantike*<sup>234</sup>, che non

---

<sup>233</sup> Hobbes, *Leviatano*, cap. XVII, pag. 104, C. Galli, *Contingenza e necessità*, cit., pag. 40.

<sup>234</sup> L'espressione è riportata in Aristotele, *Poetica* 1457a 5-30, e *Politica* 1253a 9-19.

siano meri segni (*semeìon*) del dolore e del piacere, ma possano essere utilizzati per ‘parlare’, produrre uno spazio discorsivo, e quindi una comunità (*koinonìa*). In Hobbes, la presa di distanza dalla tradizione classica, ovvero la considerazione della politica come artificio è spiegabile innanzitutto alla luce di una diversa concezione del linguaggio: il quadro di riferimento utilizzato dall’autore inglese è il razionalismo cartesiano, ma radicalizzato. La critica mossa da Hobbes alla impossibilità concettuale della contrapposizione tra *res cogitans* e *res extensa*, posta in essere da Cartesio, e la rimarcazione della differenza ineludibile tra le parole e le cose, conduce Hobbes ad uno schema gnoseologico unitario di tipo artificialista<sup>235</sup>. Il nominalismo hobbesiano porta alle estreme conseguenze le tesi di Occam, il quale, argomentando la onnipotenza di Dio, aveva limitato la possibilità di una conoscenza (empirica) dei singoli e delle singolarità, negando l’esistenza degli universali, e più in generale di una qualche possibile metafisica<sup>236</sup>. Hobbes, partendo da questo quadro teorico, decostruisce una qualsivoglia corrispondenza tra i nomi – che

---

Il *logos* viene descritto da Aristotele come *phonè semantikè*. Il filosofo, prendendo le distanze da Platone, insiste nell'intenderlo soprattutto come parola. Nella *Poetica*, il filosofo si sofferma sul raffronto fra la voce umana e quella animale, ma è in particolar modo nella *Politica* che egli fonda proprio sul possesso del *logos* la natura della specie umana: a causa di questa sua caratteristica, l’essere umano è inevitabilmente *zoon politikon*. Su questo aspetto, Cfr. A. Cavarero, *A più voci, Filosofia dell’espressione vocale*, Feltrinelli, Milano 2003.

<sup>235</sup> Hobbes non accetta il dualismo cartesiano tra *res cogitans* e *res extensa* ed ammette la sola realtà materiale perché - egli sostiene - l’incorporeo, in quanto inesteso, non esiste. Per questo è arbitraria e ingiustificata la conclusione che Cartesio trae dal *cogito, ergo sum*: l’affermazione ‘penso, dunque sono’ è indubitabile, ma non è altrettanto indubitabile che io sia pensiero, cioè essere spirituale, ossia anima. Può darsi invece - egli aggiunge - che questa attività di pensiero sia compiuta da un essere corporeo attraverso il movimento delle sue particelle materiali. Cfr., su questo tema, R. Ariew, M. Grene (a cura di), *Descartes and his contemporaries: meditations, objections, and replies*, University Press, Chicago 1995.

<sup>236</sup> De Lagarde ha dedicato gli ultimi tre tomi del suo lavoro più celebre al c.d. nominalismo occamistico: egli traccia le differenze sostanziali del pensiero di Occam rispetto al pensiero classico, in particolar modo rispetto al pensiero di Aristotele: il nominalismo di Occam fa sì che la sua scienza ruoti inevitabilmente attorno all’individuo, che diviene l’unico centro autentico di conoscenze: non esiste un ordine cosmico che possa prescindere dalla umana volontà. G. De Lagarde, *La naissance de l’esprit laïque au déclin du moyen âge*, 5 voll., Nauwelaerts, Paris-Louvain 1956-1970.

assumono una mera funzione convenzionale tra parlanti – e la realtà ontologica delle cose<sup>237</sup>. In tal quadro, in cui è smarrita completamente la certezza della realtà delle percezioni umane, il linguaggio diviene il mezzo per indicare le idee che gli uomini costruiscono sulle loro percezioni sensibili, mai universalizzabili. Esso non può che essere un mezzo fallace, e imperfetto, poiché in ultima istanza non si ha la certezza che i parlanti, pur utilizzando le stesse parole, si riferiscano alle stesse idee: ha perciò, inevitabilmente, una natura arbitraria. Lo afferma chiaramente Hobbes : «il nome è una voce umana usata ad arbitrio dell'uomo, perché sia una nota con la quale possa suscitarsi nella mente un pensiero simile ad un pensiero passato e che, disposta nel discorso e profferita ad altri, sia per essi segno di quale pensiero si sia prima avuto o non avuto in colui stesso che parla. Che io abbia supposto che i nomi sono nati dall'arbitrio degli uomini, ho ritenuto per brevità cosa niente affatto dubbia che potesse senz'altro essere assunta: infatti, chi vede ogni giorno nascere nuove parole, abolire le vecchie, parole diverse in uso presso diverse popolazioni, e vede infine che tra le cose e le parole non c'è alcuna similitudine e che nessun paragone può essere istituito, come può farsi venire in mente che le nature delle cose abbiano offerto a se stesse i propri nomi?»<sup>238</sup> Se l'uomo non può trovare, come invece avveniva in Aristotele, nel linguaggio il *medium* attraverso il quale fondare una comunità 'naturale', egli neppure appare dotato di quella 'insocievole socievolezza' che gli attribuirà invece Kant<sup>239</sup>, ovvero di quella

---

<sup>237</sup> Il testo già citato di Rhonheimer sottolinea come Hobbes abbia iniziato inconsapevolmente un percorso verso lo spiritualismo storico, aprendo la strada alle critiche di Schopenhauer a Hegel e alle teorie filosofiche che tentano di elevare la ragione al di sopra della volontà di conservazione, come hanno fatto Nietzsche, Marx, Kafka, e infine, nella maniera più compiuta, Sigmund Freud. L'autore del Leviatano, infatti, nega che l'individuo sia fornito di volontà, ma solo di un istinto prevalente in base al quale egli sceglie in un senso piuttosto che in un altro. Rhonheimer, *La filosofia politica di Thomas Hobbes. Coerenza e contraddizioni di un paradigma*, cit.

<sup>238</sup> T. Hobbes, *Elementi di filosofia. Il corpo. L'uomo*, IV, tr. it. a cura di A. Negri, Utet, Torino 1972.

<sup>239</sup> La socievole insocievolezza Kantiana viene così descritta dal filosofo nella tesi quarta: « Il

genetica tensione tra l'attitudine alla vita in comunità, e l'egoismo altrettanto naturale che l'uomo riconosce in sé stesso e negli altri. Lo scenario delle guerre di religione conferma nel filosofo inglese la convinzione che non esiste altro sentimento naturale nell'uomo che non sia la propensione all'insocievolezza: la natura « ha 'dissociato' gli uomini»<sup>240</sup>. La società degli individui non può che essere – per natura e in prima istanza – una società della guerra. Essendo smarrita irrimediabilmente una qualsivoglia concezione del cosmo provvidenzialmente ordinato, ed essendo introdotta una visione dell'individuo come monade nella propria diversità autoreferenziale, non si dà più la possibilità di esistenza di una qualsivoglia forma di comunità 'naturale'. Una moltitudine di individui che non è in condizione di poter condividere alcuna visione metafisica non può che vivere nella conflittualità. Ecco una delle descrizioni che Hobbes fornisce dello stato di natura: «[D]urante il tempo in cui gli uomini vivono senza un potere comune che li tenga tutti in soggezione, essi si trovano in quella condizione che è chiamata guerra e tale guerra è quella di ogni uomo contro ogni altro uomo. La guerra, infatti, non consiste solo nella battaglia o nell'atto del combattere, ma in un tratto di tempo, in cui è sufficientemente conosciuta la volontà di contendere in battaglia»<sup>241</sup>. Si tratta della peggiore delle guerre,

---

mezzo di cui la natura si serve per attuare lo sviluppo di tutte le sue disposizioni è il loro antagonismo nella società, in quanto però tale antagonismo sia da ultimo la causa di un ordinamento civile della società stessa.[...] L' uomo ha un'inclinazione ad associarsi, poiché egli nello stato di società si sente maggiormente uomo, cioè sente di poter meglio sviluppare le sue naturali disposizioni. Ma egli ha anche una forte tendenza a dissociarsi, poiché egli ha del pari in sé la qualità antisociale di voler tutto rivolgere solo al proprio interesse, per cui si aspetta resistenza da ogni parte e sa ch'egli deve da parte sua tendere a resistere contro altri» I. Kant, *Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*, in N. Bobbio, L. Firpo, V. Mathieu (a cura di), *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto di Immanuel Kant*, UTET, Torino, 1965, pagg. 127-128. È interessante notare come un autore contemporaneo di Kant avesse espresso lo stesso concetto con una formula leggermente diversa: La Rochefoucauld ha detto «Noi non possiamo amare nulla se non in rapporto a noi (...) soltanto dall'interesse deriva l'amicizia».

<sup>240</sup> C. Galli, *Contingenza e necessità*, cit., pag. 40.

<sup>241</sup> T. Hobbes, *Leviatano*, cit., pag.120.

universale e perpetua, una guerra *omniun contra omnes*, in cui ciascuno è vittima e carnefice al contempo, temendo per gli attacchi alla propria incolumità al presente, o per i possibili attacchi futuri. Non vi è altro collante in questo stato, tra gli uomini, se non la paura, reciproca e generalizzata. È una paura intensa, che disvela tuttavia una propria ‘razionalità’ interna, rivelandosi capace di produttività politica. Come sostiene Hobbes «le passioni che inclinano gli uomini alla pace sono la paura della morte, il desiderio delle cose necessarie ad una vita confortevole, e la speranza di ottenerle con la propria industria. E la ragione suggerisce degli adeguati articoli di pace, su cui gli uomini possono essere indotti ad accontentarsi»<sup>242</sup>. E quindi «è un precetto, o una regola generale della ragione, che ciascuno debba cercare la pace per quanto ha speranza di ottenerla, e che, se non è in grado di ottenerla, gli sia lecito cercare e utilizzare tutti gli aiuti e i vantaggi della guerra. La prima parte di questa regola contiene la prima e fondamentale legge di natura che è cercare e perseguire la pace. La seconda contiene l’essenziale del diritto di natura che è difendersi con tutti i mezzi di cui si dispone»<sup>243</sup>.

La paura, nella sua drammatica intensità, si carica di ‘valore’ politico: essa difatti risveglia negli uomini quel sentimento innato, che è insieme un’esigenza razionale, a preservare la propria incolumità fisica, e a farlo mediante il raggiungimento della pace, ovvero la cessazione del conflitto. Essa orienta quindi gli uomini a fuoriuscire dallo stato di natura, attraverso l’accordo, il patto. Questo è il mezzo attraverso il quale l’individuo si accorda con altri individui, essi contestualmente e reciprocamente cedono una parte del loro *ius naturale* - cedono, in modo particolare, il diritto a governare se stessi - (*Pactum societatis*), dando vita all’obbligazione politica, sottomettendosi ad un soggetto sovrano (*Pactum subiectionis*), il quale adotterà le misure necessarie per

---

<sup>242</sup> Ivi, pag. 74.

<sup>243</sup> Ivi, pagg. 105-106.

garantire la pace.<sup>244</sup> Carl Schmitt ha commentato in questo modo il testo hobbesiano: « Il terrore dello Stato di natura fa riunire gli individui pieni di paura, la loro paura sale all'estremo, scocca una scintilla della *ratio* e improvvisamente davanti a noi si erge il nuovo Dio»<sup>245</sup>. La lettura di Carl Schmitt, focalizzando l'attenzione sulla 'scintilla' razionale grazie alla quale viene generato il patto, pone in evidenza uno iato tra il momento precedente e quello successivo al passaggio dallo stato di natura a quello civile. Come può, lo stato di natura, attraversato da passioni bellicose, dall'individualismo esasperato e dal delirio della contingenza, consentire all'uomo di trascendere la propria condizione di *homo homini lupus*, e trovare proprio nella propria paura questa 'carica' politica? Ovvero, come può la scintilla di razionalità irrompere in uno scenario che appare tutt'altro che favorevole alla genesi di una scelta (esistenziale) collettiva razionale?

Una ulteriore contraddizione sembra caratterizzare il sistema hobbesiano: il soggetto diviene sovrano stabilendo con i consociati un *pactum subiectionis*, ma quando essi contrattano con il sovrano non figurano come somma dei singoli individui, come una moltitudine, bensì già come una unità politica. Questo assunto implicherebbe allora che *pactum unionis* e *pactum subiectionis* fossero due momenti ordinati cronologicamente, il primo come precedente, l'altro come successivo. Questa tesi però è esplicitamente smentita dallo stesso Hobbes: (p. 48). Si tratta, evidentemente, di un'aporia: il soggetto sovrano, il quale fonda l'unità politica del popolo, appare esso stesso già designato da un popolo, e non da una moltitudine incontrollabile. L'unico modo per provare ad attribuire un senso a tali questioni è riflettere sulla funzione che Hobbes attribuisce alla leggi divine e alle leggi di natura, nell'economia del proprio sistema. Nel far questo,

---

<sup>244</sup> La formula che esso richiede è «Io autorizzo, e cedo il mio diritto di governarmi a quest'uomo o a quest'assemblea di uomini, a condizione che tu ceda a lui il tuo diritto, e autorizzi allo stesso modo tutte le tue azioni», Ivi, pag. 143.

<sup>245</sup> C. Schmitt, *Scritti su Thomas Hobbes*, cit., pag. 48.

ci accorgiamo che i due problemi a cui abbiamo fatto cenno fanno parte in realtà di un'unica questione, che è quella che Carl Schmitt ha definito come il 'cristallo di Hobbes'.

## 2.2 Il 'cristallo' di Hobbes

Carl Schmitt ha rintracciato due opposte letture, antitetiche, che hanno dominato, nell'interpretazione del testo di Thomas Hobbes: l'autore, che è stato indicato da un lato come il primo teorico del potere statale legale, è stato additato dall'altro come l'ideologo dello Stato totalitario. Le due letture radicalmente dicotomiche dell'autore inglese, sono state possibili perchè evidentemente nel testo di Hobbes si presentano già nitidamente i volti del potere politico moderno: la legge e la decisione, la 'natura' e l'artificio.<sup>246</sup>

“ L'antichissimo mito politico del Leviatano è ancor oggi sufficientemente forte da sviare l'interpretazione di Hobbes dal suo tema oggettivo e da trasformare lo stesso Hobbes in una figura mitica. Questa mitizzazione ha raggiunto il suo apice alla metà del XIX secolo con August Comte, il fondatore di una religione del positivismo scientifico. Comte ha esaltato il filosofo di Malmesbury come un padre della Chiesa nella nuova religione, e con lettere d'oro ha scritto il suo nome nel calendario dei Santi dell'epoca scientifica. Un secondo apice della mitizzazione di Hobbes, di segno opposto, è stato raggiunto sotto l'impressione del totalitarismo moderno. Qui Hobbes è stato considerato responsabile del terrore e delle atrocità di questo totalitarismo”<sup>247</sup> Chi ha individuato nell'autore inglese il padre del totalitarismo, ha visto nella sua teoria una costruzione ideologica che giustifica la concentrazione del potere in un unico soggetto, imponendo una visione del mondo in cui le idee divengono direttrici di un cammino fatale, inevitabile, naturale e storico insieme. Il discorso di Hobbes è apparso allora tutto teso ad utilizzare le strutture formali dell'obbedienza alle

---

<sup>246</sup> Sul modo in cui questi elementi si rapportano tra loro oggi, a seguito della globalizzazione economica e con la crisi della sovranità statale, cfr. A. Catania, *Metamorfosi del diritto*, Laterza, Roma-Bari 2007.

<sup>247</sup> C. Schmitt, *Scritti su Thomas Hobbes*, cit., pag. 187.

leggi di Dio, le quali vengono adattate ad un nuovo mito: quello dello Stato come ordine pacifico puramente mondano. Braun, in particolare, ha sottolineato questo ‘cinismo’ del Leviatano, affermando che in esso « I teologi, i chierici, ed i predicatori non vengono ridotti al silenzio, ma posti al servizio dello Stato, e devono inculcare il dovere all’obbedienza della legge dello Stato anche nella coscienza dei sudditi»<sup>248</sup>.

Il totalitarismo novecentesco, incarnando un potere sovrano iperdecidente, rappresenterebbe in questo modo esattamente la conferma di alcune ‘precipitose attuazioni’ del Leviatano.

Coloro che, al contrario, individuano in Hobbes il portavoce del cieco positivismo statualistico, riconoscono nel potere sovrano del Leviatano un potere che decide troppo poco. La ‘verità non vera’ del sovrano, la quale si presenta come una mera forma deontica, una scatola vuota che anticipa le procedure del positivismo giuridico per la sua presunta capacità neutralizzante, rivela una scarsa capacità ad essere realmente ‘sovrana’. Quello del Leviatano, come vedremo, è sì un potere ‘assoluto’, ma reso sopportabile in quanto finalizzato alla pace: la verità del sovrano assume allora un valore convenzionale: è una verità penultima, che serve ad evitare scontri tra verità ultime (ancora una volta è opportuno ricordare l’episodio dell’interpretazione del miracolo, per chiarire tale concetto). Questo però, secondo alcuni, le impedisce di essere realmente sovrana, di creare consenso, di provocare autentiche passioni ‘politiche’.

Carl Schmitt si propone di offrire una lettura alternativa, che non sia riconducibile ad alcuna delle posizioni in contrapposizione tra loro. Il punto di partenza delle sue riflessioni è rappresentato da un testo di Francis Campbell

---

<sup>248</sup> C. Schmitt, *Scritti su Thomas Hobbes*, cit., pag. 168. È particolarmente interessante il recupero del pensiero di Braun da parte di Carl Schmitt. Cfr. G. A. di Marco, *Thomas Hobbes nel decisionismo giuridico di Carl Schmitt*, Guida Editori, Napoli 1999.

Hood<sup>249</sup>, il quale avrebbe il merito di non indugiare su tanta letteratura secondaria, e di riflettere senza pregiudizi ‘ideologici’ sul testo di Hobbes. Hood «accantona radicalmente le innumerevoli congetture e le insinuazioni, contemporanee e successive a Hobbes, che ne hanno fatto un pioniere della secolarizzazione, un propugnatore dell’anticlericalismo e perfino un ateo mascherato»<sup>250</sup>

Uno degli oggetti privilegiati della riflessione di Carl Schmitt diviene allora proprio il rapporto tra il potere politico in Hobbes, e la trascendenza.

Chi detiene il potere sovrano è tenuto, a garantire la pace, la *salus publica*, la quale è nient’altro che la salvaguardia dei beni elementari della vita, in riferimento alla sua esistenza materiale: “*Salus publica in quo consistit?*” si chiede Hobbes. La risposta è talmente concisa, da potere essere sintetizzabile in un elenco:

1 *Ut ab hostibus externis defendantur*

2 *Ut pax interna conservetur*

3 *Ut quantum cum securitate publica consistere potest, locuprententur*

4 *Ut libertate innoxia perfruantur*

Tra i fini dello Stato, naturalmente, non vi è traccia della tutela che esso dovrebbe assicurare ad una religione piuttosto che ad un’altra: la laicità del Leviatano presenta due aspetti: se da un canto, esso non appare legittimato da un ordine trascendente, ma da un mero patto tra individui, dall’altro il potere politico non considera le credenze religiose degli uomini un bene della vita da salvaguardare, non divenendo difensore di alcuna confessione religiosa. Difatti,

---

<sup>249</sup> F. C. Hood, *The divine politics of Thomas Hobbes. An interpretation of Leviathan*, Oxford University Press, London, 1964.

<sup>250</sup> C. Schmitt, *Scritti su Thomas Hobbes*, cit., pag. 162.

nella conclusione del XXXVIII capitolo del Leviatano, dedicato alla questione dei “*Miracoli e del loro uso*”, Hobbes stabilisce che il soggetto sovrano è l’unico legittimato a decidere sull’autenticità o meno dei miracoli. Tale posizione è probabilmente una delle più evidenti espressioni dell’autonomia del potere politico, del principio per cui “*auctoritas non veritas facit legem*”, il quale scongiura la possibilità di una *potestas indirecta* da parte di altri poteri (quello ecclesiastico innanzitutto), perfino per quelle decisioni che hanno un carattere smaccatamente religioso. Ma, aggiunge il filosofo inglese, «Un uomo privato ha sempre la libertà – poiché il pensiero è libero – di credere o di non credere nel suo cuore a quegli atti che sono stati consacrati come miracoli, secondo che egli vedrà quale beneficio può provenire per la fede degli uomini... ma quando accade di confessare quella fede, allora la ragione privata deve sottomettersi alla pubblica, cioè a dire, al luogotenente di Dio»<sup>251</sup>. Lo Stato assoluto di Hobbes non aspira ad essere uno Stato totale, e mostra di salvaguardare una ‘irriducibile riserva individualistica’, come ha messo in evidenza, seppur polemicamente, Carl Schmitt<sup>252</sup>. La ‘verità non vera’ del sovrano si presenta come una forma deontica: espressione di un potere ‘assoluto’, ma sopportabile perché finalizzato alla pace, la verità stessa assume un valore convenzionale: è una verità penultima, che serve ad evitare scontri tra verità ultime.

Questa contrapposizione foro interno - foro esterno, presente nel testo hobbesiano, che evidenzia la natura ‘assoluta’ del potere sovrano, slegato da condizionamenti di tipo religioso, sembra confermare la presenza di una netta contrapposizione, nell’opera del filosofo inglese, tra la legge civile e la legge di natura. Delle due, soltanto la prima sembrerebbe realmente vincolante nella vita dei consociati. La seconda resterebbe appannaggio dell’animo umano, una

---

<sup>251</sup> T. Hobbes, *Leviatano*, cit., pag. 404

<sup>252</sup> C. Schmitt, *Scritti su Thomas Hobbes*, cit., pag. 48.

questione per i dotti, e i credenti: niente di realmente coercibile. Il dio mortale, ‘sconfiggerebbe’, nella dimensione terrena, il Dio immortale, e questo sarebbe confermato dall’immagine che Hobbes stesso ha scelto per rappresentare il Leviatano: un mostro che tiene nella mano sinistra la spada, nella destra il bastone papale. Come ha sottolineato però Carl Schmitt, « l’ammiratissimo sistema di Thomas Hobbes lascia aperta una porta alla trascendenza. La verità secondo cui ‘Gesù è il Cristo’, che Hobbes ha proclamato così spesso e così palesemente come propria fede e convinzione, è una verità della fede pubblica, della ‘public reason’ e del culto pubblico, al quale il cittadino prende parte»<sup>253</sup>

Quanto può essere interpretata alla lettera l’affermazione di Hobbes, secondo la quale il contenuto di fede è riassumibile nell’affermazione per cui Gesù è il Cristo<sup>254</sup>? Essa rappresenta solo una professione personale di fede, una concessione alla mentalità dell’epoca? No, qualcosa di più.

Di fronte al rischio, che la religione ha in sé, di condurre alla guerra civile, quando essa imponga ai soggetti dei modelli di comportamento alternativi, o addirittura in opposizione rispetto a quelli richiesti dal potere politico, Hobbes tenta di elaborare una strategia teorica che neutralizzi questo elemento polemogeno, riducendo la fede ai minimi termini, ma al contempo conservi l’elemento trascendente ‘fondante’ il potere politico. Riprendendo un’ argomentazione che era stata dei Platonici di Cambridge, egli opera una netta distinzione tra gli articoli di fede necessari alla salvezza e le elaborazioni dottrinali superflue. Il suddito, secondo il filosofo inglese, è tenuto ad obbedire unicamente alle leggi terrene, ed al contempo egli può legittimamente credere al principio salvifico del Cristianesimo, ovvero alla rivelazione per cui Gesù è il Cristo:

---

<sup>253</sup> C. Schmitt, *Scritti su Thomas Hobbes*, cit., pag. 156.

<sup>254</sup> Cfr. G. Preterossi, *Carl Schmitt e la tradizione moderna*, cit., in modo particolare Capitolo III.

«Queste difficoltà di obbedire sia Dio che il sovrano civile sulla terra non si presenta a coloro che sanno distinguere fra ciò che è necessario e ciò che non è necessario per essere accolti nel regno di Dio. (...) Gesù è il Cristo, è tutta la fede necessaria alla salvezza»<sup>255</sup> La religione di Hobbes ha, potremmo dire, parafrasando l'immagine Hartiana<sup>256</sup>, un 'contenuto minimo', il quale non ostacola che il potere politico possa essere obbedito, ma, al contrario, crea le precondizioni perché l'obbedienza sia possibile. Secondo Hobbes, è storicamente esistito un solo 'regno diretto di Dio', in cui la divinità abbia stabilito un patto direttamente con un popolo, al quale abbia affidato una legge che è insieme civile e sacra: il regno generato dal patto col popolo ebraico, da Mosè in poi ed interrotto col regno di Saul<sup>257</sup>. Dopo Saul, e fino a Cristo, la comunicazione tra Dio e gli uomini si è interrotta, e qualsiasi tentativo di stabilire un ordine politico su base sacrale ha avuto esiti inevitabilmente idolatri e politicamente infruttuosi. Il Cristianesimo ha finalmente ristabilito una forma

---

<sup>255</sup> Leviatano 206

<sup>256</sup> Cfr. H. L. A. Hart, *Il concetto di diritto*, tr. it. a cura di M. Cattaneo, Einaudi, Torino 2002. Tra i due elementi, vale a dire l'affermazione «Gesù è il Cristo» e il contenuto minimo del diritto naturale esiste una simmetria di tipo funzionale, nell'economia dei relativi sistemi politico-giuridici. Nel sistema hartiano il diritto e la morale sono entrambi preposti ad assicurare agli esseri umani il fine della sopravvivenza: nel far questo, devono stabilire regole di reciproca astensione dalla violenza. Essi allora debbono necessariamente tener conto di alcune caratteristiche del genere umano, che Hart enuncia in cinque punti, e definisce come truismi, verità ovvie: una vulnerabilità umana negli esseri umani, una uguaglianza approssimata tra loro, un altruismo limitato, delle risorse limitate, una comprensione e una forza di volontà limitate. Questo 'contenuto minimo del diritto naturale', lungi dal rappresentare un elemento giusnaturalistico nel pensiero dell'autore, dipende dal dato per cui sia il diritto che la morale sono 'naturalmente' tesi al fine della sopravvivenza. Il Leviatano di Hobbes è ispirato dal desiderio dei consociati di uscire dal *bellum omnium contra omnes* rappresentato dallo Stato di natura, e la costruzione hobbesiana a cristallo si chiude con l'affermazione «Gesù è il Cristo» che finisce per divenire un significativo vuoto, teso unicamente a garantire la condizione di obbedienza al potere costituito. Come ha sottolineato Leo Strauss, la filosofia politica di Hobbes rappresenta una tecnologia della sopravvivenza contro la minaccia della morte. L. Strauss, *La filosofia politica di Thomas Hobbes*. Per una ricostruzione del pensiero di H. L. Hart, cfr. A. Catania, *L'accettazione nel pensiero di Herbert L.A. Hart*, in "Riv. internazionale di filosofia del diritto", 1971, pagg. 261-279 e Id., *Il riconoscimento e le norme. A partire da Herbert L. A. Hart*, in Id., *Stato e cittadinanza diritti*, Giappichelli, Torino 2000, pagg. 43-73;

<sup>257</sup> Il riferimento è in T. Hobbes, *Leviatano*, cit., pag. 401.

di comunicazione tra Dio e il mondo. Ciò, attraverso la incarnazione di Cristo, poiché egli restando Dio, ma dimorando sulla terra, ha parlato nuovamente agli uomini, e lo ha fatto attraverso una profezia: la seconda e gloriosa venuta di Cristo, a cui gli uomini sono tenuti a prepararsi. La dedivinizzazione del mondo, allora, cominciata con Saul, si compie con Cristo, il quale profetizza che il regno di Dio non sarà mai più di questa terra, si attuerà in un futuro remoto e in una dimensione meramente trascendente che niente ha a che fare con la politica. Cristo stesso, con la sua venuta e la sua profezia, annuncia che mai più potrà essere inteso un Dio come sostanza fondativa concreta del potere politico, né le cose divine potranno legittimare le scelte politiche concrete dei governanti, non ci potranno più essere dei profeti- intermediatori tra Dio e un popolo. Il messaggio vero, più intimo e genuino del cristianesimo consiste proprio, secondo Hobbes, nella marcata distinzione tra il trascendente e l'immanente, tra Dio e il mondo. Lo stesso contenuto che Max Weber avrebbe individuato come riflesso dell'etica protestante, la de-divinizzazione del mondo, è considerato da Hobbes il nocciolo teologico della religione cristiana tout court, che anzi ha il merito di fondare teologicamente la modernità. Come in Weber, la ineffabilità di Dio si traduce in Hobbes in un ripiegamento dell'uomo nella sfera mondana.

Nel corso dei capitoli 11 e 12 del *Leviatano*, la religiosità dell'uomo viene ricondotta dal filosofo inglese all'attitudine alla ricerca delle cause degli eventi ai quali si assiste, e alla paura di ciò che accadrà in futuro. Questa faticosa condizione di apprensione da parte dell'uomo si conclude con il disvelamento dell'esistenza di un Dio, ovvero una causa prima ed eterna fra tutte le cose, la cui presenza è intuibile per l'uomo ma al tempo stesso rimane ineffabile. Dice Hobbes: «è impossibile condurre un'indagine approfondita sulle cause naturali senza essere per questo inclinati a credere che esista un Dio eterno, anche se non si può avere alcuna idea di lui nella mente che corrisponda alla sua natura»<sup>258</sup>

---

<sup>258</sup> T. Hobbes, *Leviatano*, XI, cit., pag. 84.

Tornano gli echi del nominalismo di Occam, e l'impossibilità, per l'uomo, di attingere alla vera conoscenza di Dio. L'uomo, come il Prometeo incatenato al monte Caucaso a cui l'aquila divora ogni giorno il fegato che inesorabilmente ricresce durante la notte, in un eterno supplizio: « preoccupato del futuro, guarda troppo avanti a sé, ha il cuore tutto il giorno rosso dalla paura della morte, della povertà o di altre calamità e non trova quiete né tregua alla sua ansietà se non nel sonno»<sup>259</sup>.

La tragicità che deriva dall'istinto religioso implica per l'uomo che egli da una parte non abbia altra strada, se non quella di volgere lo sguardo al presente, al reale, quindi alla sfera mondana, alla certezza sensibile, dall'altra che egli avverta l'esigenza, che è insieme istintiva e razionale, a preservare la propria sopravvivenza. La *lex naturalis* non viene allora *tout court* espulsa dal sistema: un unico precetto conserva la propria validità ed è quello per cui a ciascun essere umano è data la vita, e per questo egli è condotto, dalla propria ragione, a cercare i mezzi per garantirsi la sopravvivenza. Il transito da parte dei consociati dallo stato di natura allo Stato, suggerito dalle passioni e dall'intelligenza, appare dunque ispirato da questa legge, che fonda la pensabilità del binomio protezione/obbedienza. Il contenuto della *lex* si presenta allora come un non-contenuto, consistendo nella naturale propensione degli uomini all'obbedienza,

---

<sup>259</sup> Ivi, pag. 87. Quella di Prometeo è probabilmente la figura più suggestiva ( perché di incredibile attualità, e con implicazioni psicanalitiche *ante litteram*) che utilizza Hobbes per descrivere le ansie degli uomini. Non ci stupisce che, per descrivere l'uomo che per Hobbes è *fama futura famelicus*, Hobbes abbia scelto Prometeo, emblema di *hybris* e di infelicità, condannato dalla sua stessa curiosità e dalla sua inguaribile ansia verso il futuro. Prometeo, che letteralmente è l'uomo prudente, è l'uomo previdente che guarda al futuro, e si ritrova assalito da tutti i pericoli che sono in agguato: le calamità, la povertà, la malattia e la morte (certa). Più l'uomo quindi fa uso delle sue facoltà razionali e le rivolge al pensiero del futuro, più egli si condanna a un destino di inquietudine, poiché egli realizza che il futuro rimane del tutto escluso dalla sua possibilità di intervento. Una lettura interessante della figura di Prometeo, nella filosofia di Hobbes, paragonata a quella di Ulisse, è fornita da D. D'Andrea, *Prometeo e Ulisse. Natura umana e ordine politico in Thomas Hobbes*, Nuova Italia Scientifica, Roma 1997.

che da Dio si sposta al sovrano. Come Hobbes afferma, «la legge di natura e la legge civile si contengono reciprocamente e sono di eguale estensione»<sup>260</sup>: la massima per cui “Gesù è il Cristo” non solo non ostacola la realizzazione della legge di natura, ma anzi contribuisce a rifonderla, considerando il regno di Cristo non di questo mondo. La religione neutralizzata e resa ‘civile’, viene a coincidere di fatto con la sovranità, e per questo motivo permette quella riserva interiore che consente al singolo la propria libertà di coscienza, come possiamo constatare ricordando l’episodio dell’interpretazione del miracolo. Alla luce di questa concezione, si spiega chiaramente l’attacco di Hobbes all’oscurantismo del clero, ed il tentativo di Hobbes appare ambizioso: egli propone l’idea di una religiosità ‘positiva’, che si traduce in un ripiegamento da parte dell’uomo sul mondo reale, e che individua proprio nell’insegnamento da parte di Cristo il riferimento più sicuro della dedivinizzazione del mondo, aspira ad essere una sorta di meta-interpretazione della religione cristiana. Non una tra le tante interpretazioni in conflitto, tra quelle che avevano provocato le guerre di religione, ma una che si pone al di sopra delle altre, perché non interpreta il contenuto del cristianesimo, ma, potremmo dire, un ‘presupposto sul metodo’, parafrasando Descartes, del cristianesimo. Questo cristianesimo ‘immunizzato’, non si presenta più come un ‘*instrumentum regni*’ in senso tradizionale, ma nemmeno sprofonda in una dimensione meramente individuale à la Kierkegaard<sup>261</sup>, tutta centrata sul singolo, bensì, attraverso l’individualità, trova un suo specifico ruolo nella costruzione della comunità. La vita è donata da Dio

---

<sup>260</sup> C. Galli, *Contingenza e necessità*, cit., pag. 68.

<sup>261</sup> La religione di Kierkegaard si fonda su di una interpretazione di Lutero che individua nel filosofo due aspetti tra di loro contrastanti: la permanenza di una religiosità drammatica ed al contempo una costante aspirazione ad inserirsi nella società civile, attraverso il lavoro e la famiglia. La religiosità drammatica e sofferta viene fatta propria da Kierkegaard, il quale la ritiene inconciliabile con quella proposta dalla Chiesa danese, che egli accusa di essersi adagiata sul secondo aspetto descritto da Lutero, ovvero l’adattamento alla società (“teologia liberale”). Kierkegaard, al contrario, mira a comprendere l’uomo nella sua individualità, al di fuori della quale appare impossibile coglierne l’essenza. G. Velocci, *Filosofia e fede in Kierkegaard*, Città Nuova, Roma 1976; M. Gigante, *Religiosità di Kierkegaard*, Morano, Napoli 1972.

agli uomini, e la ragione, di cui gli esseri umani sono stati dotati, implica una sorta di ‘percorso obbligato’ per l’umanità, che è quello di desiderare il potere sovrano. Non ci troviamo di fronte ad un modo di legittimazione del potere sovrano in senso sostanziale, perché non viene preso in considerazione il contenuto concreto degli ordini sovrani. Come sottolinea Böckenförde, “ la costruzione statale di Hobbes contiene in sé il principio della secolarizzazione. La sua motivazione dello Stato non procede dalla fede cristiana, non ne dipende nel fine e nel fondamento, si trova sul terreno della pura natura dei bisogni e della ragione in se stessa, orientata a un fine e individualistica” <sup>262</sup> La previsione da parte di Hobbes di quel ‘contenuto minimo’ di religione cristiana, lungi dal costituire un eco dei circuiti di legittimazione dei poteri tradizionali, o dal rappresentare una mera ancora di salvataggio per il testo da un’eventuale censura dell’epoca, rappresenta il tentativo di utilizzare la fede cristiana per argomentare da un lato la vocazione degli uomini all’obbedienza e dall’altro per evidenziare la capacità neutralizzante dello Stato moderno<sup>263</sup>.

Come ha messo in evidenza Carlo Galli, in Hobbes «Il Cristianesimo come religione non deve avere potere né pubblico (come Chiesa detentrici di una sua autonomia politica, neppure in alleanza ‘costantiniana’ col potere) né privato (individualistico); al contrario, può e deve essere interpretato come coincidente col potere politico, poiché gli fornisce la precondizione e la legittimazione del disincanto della politica e della necessità dell’obbligazione verso il sovrano»<sup>264</sup>

La propensione dell’uomo ad uscire dallo stato di natura, è quindi, qualcosa di

---

262 E. W. Böckenförde, *Diritto e secolarizzazione*, cit., pag. 47.

263 Per un inquadramento teorico complessivo delle questioni filosofico giuridiche relative allo stato moderno, Cfr. A. Catania, *Lo Stato moderno. Sovranità e giuridicità*, Giappichelli, Torino 1996 e P. P. Portinaro, *Stato*, Il Mulino, Bologna 1999.

“ Il più frequente pretesto di sedizione e di guerra civile, negli stati cristiani, è per lungo tempo derivato dalla difficoltà, non ancora sufficientemente risolta, di obbedire insieme a dio e all’uomo, quando i loro comandi si contraddicono l’un l’altro” T. Hobbes, *Levitano*, cit., pag. 206.

<sup>264</sup> C. Galli, *Contingenza e necessità*, cit., pag. 65.

più di una mera scintilla razionale che scocca insospettabilmente nel clima di paura, è piuttosto espressione dell' esigenza razionale a cercare la pace, e quindi della propensione dell'uomo a desiderare l'istituzione del potere politico. Questo spiega anche l'apparente contraddizione per cui un sovrano che fonda il popolo è già scelto, per Hobbes, dal popolo: la sua teoria, anche quando dichiara di volersi occupare della generazione di uno Stato<sup>265</sup>, riguarda sempre un potere che è già costituito. Lo stato di natura non ha una consistenza ontologica, non si tratta di una condizione reale, nè dell'origine storica dello Stato, e non è che un'ipotesi razionale, una dimostrazione *a contrario*, per giustificare lo Stato (esistente). La descrizione del Leviatano rappresenta sempre la descrizione di una macchina in azione, come ha scritto Francesco Viola «il Leviatano è una costruzione ideale che già esiste nella realtà»<sup>266</sup>. Assumendo come punto di vista un potere già esistente, presumere il passaggio dallo stato di natura allo Stato, equivale a dire: poiché un potere si è costituito (prevalendo sugli altri), ed è divenuto sovrano, esso è legittimo. Questo non vuol dire che Hobbes nasconda il dato per cui l'ordine politico nasce da una situazione di forza, ma neppure egli interpreta il potere statale come una mera forza, una fonte (pur la più potente ed efficace) di *protection racket*<sup>267</sup>. Pur non costruendo tutto l'ordinamento giuridico sulla decisione sovrana, come farà Carl Schmitt, il quale avrà il compito ingrato di interpretare non la nascita bensì la crisi dello Stato moderno, Hobbes è già consapevole che la legittimità del potere politico consiste proprio nella capacità di far valere una decisione come sovrana, e di creare unità politica, di rappresentare il popolo. È una rappresentanza, quella di Hobbes, che

---

<sup>265</sup> Il caso del capitolo XVII del Leviatano, intitolato proprio *Cause, generazione e definizione di Stato* è a tal proposito emblematico, perché più che spiegare le cause di generazione dello Stato, si sofferma su un processo che, in nome dell'autoconservazione, sembra obbligato per l'uomo, vale a dire la fuoriuscita dallo Stato di natura.

<sup>266</sup> F. Viola, *Stato secondo ragione e stato cristiano secondo Hobbes*, in "Per la filosofia", 6, n. 16, 1989, pagg. 70-74.

<sup>267</sup> Su questo tema cfr. C. Tilly, *War making and State Making as organized Crime*, , University press, Cambridge 1985.

assume un significato moderno: non si traduce nella capacità, da parte del potere, di ‘sostituire’ i soggetti rappresentati, rispondendo alla somma delle loro richieste, nè è un mero rispecchiamento di interessi, bisogni e volontà esistenti da parte dei consociati. Ha valore costitutivo e performativo per il corpo politico: neutralizzando il conflitto, genera l’unità politica e trasforma i singoli nel popolo<sup>268</sup>. Ha già un carattere esistenziale, nel senso schmittiano, ovvero rende visibile qualcosa (il popolo) , al contempo fondandolo<sup>269</sup>, e proprio come ha detto Carl Schmitt «la dialettica del concetto consiste nel fatto che l’invisibile è presupposto come assente ed è al tempo stesso reso presente»<sup>270</sup>. Il patto non riguarda una comunità già data, magari costituita da Dio, quanto piuttosto un insieme di individui atomizzati che condividono solo la stessa paura per la propria integrità fisica.

Non appare possibile una previsione di legittimità rispetto al potere: non esistono strutture legali, ab origine, che consentano di definire un potere come legittimo. La legittimità, la capacità da parte del potere di ottenere consenso, di ‘rappresentare’ i consociati si presenta come un giudizio che non può non essere retrospettivo<sup>271</sup>.

Questo concetto, già hegeliano, di mediazione del conflitto attraverso la politica, il passaggio ‘obbligato’ dallo stato di natura a quello civile implica la fiducia, da parte di Hobbes, nella razionalità del soggetto che anela all’universale razionale del potere sovrano, e al contempo, nella capacità razionalizzante del meccanismo che genera il Leviatano. Pur con una inquietudine ( lo stato di natura permane come ipotesi di fondo, e permane il

---

<sup>268</sup> Per una dettagliata disamina dell’idea di rappresentanza nel potere politico moderno, Cfr. Duso, *La Rappresentanza politica, Genesi e crisi del concetto*, Franco Angeli, Milano 2007.

<sup>269</sup> C. Schmitt, *Dottrina della Costituzione*, cit., pag. 277.

<sup>270</sup> *Ibidem*

<sup>271</sup> Un testo recente che ha indagato il nesso tra protezione ed obbedienza che caratterizza il potere politico moderno, a partire dall’analisi fornita da Hobbes è L. Foisneau L, G. Wright, *Nuove prospettive critiche sul Leviatano di Hobbes*, Franco Angeli, Milano 2004

tragico destino degli uomini di non comprendersi), rintracciamo in Hobbes una speranza nella politica: come ha detto Carlo Galli: «Hobbes crede fermamente nella razionalizzabilità della politica e nella centralità dell'individuo»<sup>272</sup>: lo Stato è, a detta di Hobbes prima che dello stesso Hegel, il 'regno della ragione'<sup>273</sup>.

Il sistema di potere del Leviatano viene da Carl Schmitt definito 'a cristallo', ovvero una struttura a due poli, opposti, e comunicanti. Letta dall'alto verso il basso, questa struttura si fonda sull'osservanza del culto pubblico, ovvero sull'interpretazione da parte del sovrano della sentenza "Gesù è il Cristo", la quale si traduce, come abbiamo visto, nel dovere di obbedienza al potere costituito. Questo stesso dovere però è al contempo legittimato 'dal basso', ispirato dal bisogno di protezione da parte di ciascun uomo (il binomio *Oboedientia et Protectio* è inscindibile), dall'istinto di sopravvivenza che ispira l'uscita da parte dell'uomo dallo Stato di natura, e che si trascende attraverso la forma del patto sociale. Dunque del cristallo può essere fornita altresì una lettura rovesciata, partendo dall'analisi del bisogno di protezione/ dovere di obbedienza e giungendo alla forma attraverso la quale esso si autotrascende: la forma del culto pubblico 'neutralizzante', minimo, nella formula per cui "Gesù è il Cristo". Attraverso questo gioco di rimandi tra legittimazione dal basso, obbedienza e culto pubblico, Carl Schmitt mette in evidenza quanto nella produzione teorica di Thomas Hobbes sia profondamente incidente il concetto di Teologia Politica. La fondazione del potere sovrano in Hobbes, ha per Schmitt inevitabilmente carattere teologico-politico: la stessa "dottrina dello Stato di Thomas Hobbes è un brano della sua teologia politica."<sup>274</sup>

---

<sup>272</sup> *Ivi*, pag. 277.

<sup>273</sup> C. Schmitt, *Scritti su Thomas Hobbes*, cit., pag. 155.

<sup>274</sup> *Ivi.*, pag. 182.

### 2.3 *La teologia politica*

I filosofi e i teologi che, nel corso dei secoli, hanno utilizzato l'espressione 'teologia politica' sono certamente molto numerosi. La 'fortuna teorica' dell'espressione è in parte la causa delle polemiche che sovente ne accompagnano l'utilizzo, soprattutto da parte di autori come Carl Schmitt. Prima di descrivere il modo in cui egli ne parla è opportuno precisare che, nel tempo, si sono accomunate molteplici accezioni di questa espressione, anche molto differenti tra di loro. Come ha sottolineato Böckenförde, si possono individuare almeno tre accezioni diverse di teologia politica<sup>275</sup>:

La prima indica l'impegno richiesto ai cristiani e alla Chiesa, all'interno dell'ordinamento politico sociale. Le novità apportate nella comunità dei cattolici dal concilio Vaticano II hanno indotto il pensiero cattolico a ripensare il rapporto tra politica e teologia: l'agire cristiano è reinterpretato come una pratica della speranza sulle orme dell'insegnamento di Cristo, e la promessa della redenzione del mondo viene proiettata nella sfera dell'esistenza terrena: il generico comandamento del bene viene sostituito dall'interrogativo incessante se la comunità terrena stia tenendo fede ai precetti evangelici, e la teologia 'privatistica' (che ha per molti anni contraddistinto la morale cristiana, e che vede nella fede un'attività sostanzialmente 'privata', che non possa influenzare l'agire pubblico) si tramuta in una fede messianica che non si accontenta del presente, ma vuole costruire il futuro<sup>276</sup>.

Una seconda accezione, che possiamo definire come teologia politica

---

<sup>275</sup> Böckenförde riporta con un ordine diverso i tre tipi di teologia: l'ordine è stato invertito in questo lavoro unicamente per comodità nell'esposizione, E. W. Böckenförde, *Teoria politica e teologia politica*, in *Cristianesimo, libertà, democrazia*, cit.

<sup>276</sup> J. B. Metz, *Al di là della religione borghese*, tr. it. a cura di D. Pezzetta, Queriniana Brescia, 1990.

istituzionale: con essa, indichiamo i modi di legittimazione di un ordinamento politico da parte del potere religioso, e i rapporti tra potere politico e poteri religiosi. In modo particolare, nell'ambito della religione cristiana, in cui la comunità religiosa è organizzata in una Chiesa, la teologia politica indica i rapporti tra Stato e Chiesa<sup>277</sup>. Questo tipo di teologia ha una storia lunghissima:

Il concetto classico di teologia politica compare nei testi antichi nella forma latina di *theologia civilis* e in quella greca di *theologia politike*. Agostino individua l'utilizzo di questa espressione nella *Theologia civilis* di Varrone, il quale distingue tre tipi di teologia: una naturale, una mitica ed una civile. Queste teologie si differenziano a seconda di chi sia il soggetto che interpreti le cose divine, ovvero se sia esso un poeta, un filosofo, oppure un magistrato, e a seconda del tipo di discorso che il soggetto pone in essere, ovvero la poesia, la filosofia o le leggi, ed infine a seconda del luogo a ciascuna di esse più consono: il teatro, il mondo, oppure la città. Agostino individua nella teologia politica di Varrone quella più utile alla città, e che pertanto «i cittadini, e specialmente i sacerdoti, debbono conoscere e praticare. In essa si stabilisce quali dèi bisogna adorare pubblicamente e quali sacrifici si debbano loro offrire»<sup>278</sup>. La ripartizione della teologia rappresenta, per Agostino, l'occasione per muovere la sua critica al paganesimo: le tre forme di teologia possono infatti, secondo gli antichi, esprimere visioni del mondo che non solo non sono identiche, ma possono presentarsi addirittura come discrepanti. I concetti relativi a Dio possono esprimersi secondo modalità differenti: il Dio ordinante che si manifesta nel cosmo, nelle sue molteplici manifestazioni e viene in questo modo

---

<sup>277</sup> Teorie eterogenee tra di loro come l'idea di Agostino di separazione tra *Civitas Dei* e *Civitas* terrena, la dottrina gelasiana delle due spade, il sistema ierocratico ideato da Papa Innocenzo III, la cristologia politica di Hegel e la dottrina del Concilio Vaticano II rientrano tutte, secondo Böckenförde, in questa particolare accezione della teologia politica.

<sup>278</sup> Agostino, *De Civitate Dei*, VI, 5. Segnaliamo una descrizione accurata dei differenti modelli di teologia politica dall'ellenismo all'età di Agostino in P. Bettiolo, G. Filoramo, (a cura di), *Il Dio mortale. Teologie politiche tra antico e contemporaneo*, Morcelliana, Brescia 2002 pagg. 17–298.

colto dall'uomo comune, è lo stesso Dio che è unico ed è comprensibile grazie al logos del filosofo. Tra la prima e la seconda descrizione non vi è evidentemente contraddizione nella età classica, perché la religione si presenta come immanente, e l'umano e il divino fanno parte di un'unica dimensione. L'avvento della religione cristiana però rende impossibile questa conciliazione: la trascendenza di Dio non consente che esso possa essere considerato (neppure in un racconto 'semplificato' e non filosofico) una parte del mondo. La religione civile, allora, con i suoi racconti semplificati non solo è imprecisa, ma è falsa, immorale e ingannevole. L'accusa di Agostino è così forte che sancisce l'inutilizzabilità della categoria della teologia politica per tutto il medioevo<sup>279</sup>, e un utilizzo consapevole solo con Gianbattista Vico. La categoria viene poi ampiamente ripresa dall'illuminismo, che recupera la tripartizione di Varrone in chiave deista: nella Enciclopedia di Diderot sotto la voce Teologia, l'autore (anonimo) ricorda che gli antichi erano soliti suddividere lo studio della teologia in tre parti: una teologia mitica, ovvero quella dei poeti e dei racconti popolari; una teologia politica utilizzata dai preti e dai principi per il governo dello Stato; una teologia naturale, di cui si occupavano i filosofi e che indagava Dio come solo essere supremo. I filosofi illuministi però rivelano di aver colto la critica di Agostino, ed infatti affidano alla teologia naturale il ruolo di 'canone di paragone' per valutare la veridicità e la non ingannevolezza delle altre teologie. In questo modo, da Rousseau fino ai giacobini, la teologia politica assume una vocazione chiaramente pedagogica: la religione non solo ha il compito di fondare la legittimità dello Stato moderno, ma contribuisce a sanare la vita politica, supplendo alle mancanze degli esseri umani con il culto civile.<sup>280</sup> La

---

<sup>279</sup> Questo appare paradossale se si considera che il medioevo fu un'epoca assolutamente permeata da una teologia politica, nel significato di una teologia della politica. Ernst Kantorowicz, che ha indagato la teologia politica nella società del medioevo, ha evidenziato che essa, pur caratterizzando sostanzialmente l'assetto di potere medioevale, non fu mai, durante l'età medioevale, nominata come tale. (E. H. Kantorowicz, *I due corpi del re*, tr. it. di G. Rizzoni, Einaudi, Torino 1989)

<sup>280</sup> Partendo da questo presupposto, Rousseau distingue tra la religione dell'uomo e la

religione degli illuministi è, a tutti gli effetti, anche una religione civile, e la teologia politica serve a descriverne le cause e gli effetti<sup>281</sup>.

Una terza, ed ultima accezione di teologia politica è quella che individua nella teologia politica l'esistenza di una corrispondenza tra concetti politici e concetti teologici. Nell'Ottocento, la letteratura controrivoluzionaria ritorna a riflettere sul tema della teologia politica: autori cattolici come Louis Gabriel Ambroise de Bonald, Joseph de Maistre e Juan Donoso Cortés vedono nel legame tra la teologia e la politica l'unica via d'uscita per la crisi aperta con la rivoluzione francese. Il compito di questi autori è dimostrare come certe particolari concezioni politiche siano legate a determinate rappresentazioni divine, così come, al contrario, certi culti o confessioni religiose implicano l'esistenza di determinate forme di governo. Essi attribuiscono alla teologia politica un ruolo fondativo, consentendo che sia essa a dettare le condizioni di esistenza di un ordinamento giuridico. La analogia da essi rivelata tra religione e politica viene però ripresa da autori come Feuerbach e Marx, per muovere una critica alla situazione politica esistente: in modo particolare, Feuerbach elabora un

---

religione del cittadino. Mentre la prima non ha bisogno né di templi né di altari, né di riti, ma è costituita da un'interiore devozione a Dio, la seconda è riconosciuta all'interno di uno Stato con certe forme rituali. Esiste poi secondo Rousseau una terza forma di religione, che rappresenta un misto della prima e della seconda forma, e che egli descrive come Cristianesimo romano. Delle tre forme di religione, Rousseau riconosce come autentica soltanto la prima, in quanto essa solamente rispecchia il vero autentico messaggio evangelico della uguaglianza degli uomini come figli dello stesso Dio. Vero è che una siffatta forma di religiosità non si dimostra affatto idonea a rafforzare i legami politici, anzi, se possibile, essa contribuisce a sfaldarli. È per questo motivo che Rousseau elabora una sorta di teologia politica ispirata al Vangelo, in base alla quale il sovrano può unicamente fissare quelle norme che consentono al consociato di essere un buon cittadino, e d'al contempo un buon fedele. Questo tipo di religione civile rappresenta allora un ramo della religione naturale applicata allo Stato. Cfr. J. J. Rousseau, *Contratto Sociale*, in Id. *Scritti politici*, tr. it. a cura di Garin, Laterza, Roma Bari 1994. Sul tema della religione civile in Rousseau cfr. L. Rizzi, *Liberalismo etico e religione civile in Rousseau*, Franco Angeli, Milano 1997.

<sup>281</sup> Come vedremo meglio nel corso della trattazione, la teologia civile reca sempre in sé il rischio di celare una religione civile. Questo avviene altresì nello Stato liberale, per quanto in tale contesto, quando si parla di teologia politica, tendiamo a far riferimento ad una relazione strutturale che poco ha a che fare coi contenuti della politica. Cfr. G. E. Rusconi, *Possiamo fare a meno di una religione civile?* Laterza, Roma-Bari 1999.

parallelismo tra la teologia che trova il suo sviluppo nell'antropologia, e la monarchia che si sviluppa invece nella repubblica; Marx invece individua nello scambio tra soggetto e oggetto il contenuto essenziale della teologia politica moderna che avrebbe influenzato tutti i filosofi, compreso lo stesso Hegel: egli infatti aveva parlato dello Stato come soggetto, e della sua esistenza come predicato, fraintendendo che in realtà il rapporto tra i due termini fosse esattamente l'opposto.

È stata però la filosofia politica del Novecento a reinterpretare il rapporto tra teologia e politica in maniera radicale, ponendolo in stretta correlazione col fenomeno della secolarizzazione. Essa sembra assumere consapevolezza della desacralizzazione della politica moderna, ed al contempo prende le distanze rispetto a tale processo, assumendolo come oggetto di indagine e di critica. Così, nei primi anni del Novecento, il dibattito in tema di Teologia politica subisce un nuovo impulso, dapprima con l'intervento di Hans Kelsen, che evidenzia l'esistenza di un'analogia tra il monotesimo cristiano e la dottrina del diritto pubblico, che egli ritiene sia imputabile ad una metafisica sociale autoritaria, e poi con Carl Schmitt<sup>282</sup>. Il filosofo recupera l'insegnamento che gli proviene da Donoso Cortés, il quale per primo aveva colto l'esistenza di un'analogia tra immanenza e trascendenza<sup>283</sup>. Schmitt descrive con l'espressione 'Teologia politica' la corrispondenza strutturale tra i concetti teologici e quelli politici. Per dirlo con le parole utilizzate dall'autore: "Tutti i concetti più pregnanti della moderna dottrina dello Stato sono concetti teologici secolarizzati".<sup>284</sup>

---

<sup>282</sup> Si rivela particolarmente significativa la distinzione operata da Michele Nicoletti, in tal senso. Cfr. M. Nicoletti, *Trascendenza e potere, La teologia politica di Carl Schmitt*, cit.

<sup>283</sup> Partendo dal presupposto che Dio fosse il signore del mondo, Cortes era giunto alla conclusione che l'unica forma di conoscenza vera fosse la teologia: ogni altra disciplina non rappresentava che una parte dell'onnicomprensivo sapere teologico, e le strutture di pensiero della teologia potevano considerarsi attive in tutti gli altri campi del sapere. M. Nicoletti, *Alle radici della "teologia politica" di Carl Schmitt*, in "Annali dell'Istituto storico-germanico di Trento", N. 10, 1984, pagg. 255-316.

<sup>284</sup> C. Schmitt, *Le categorie del politico*, cit. pag. 61.

Ciò a cui l'autore tedesco fa riferimento non è la mera influenza che i concetti di origine religiosa hanno esercitato nell'immaginario collettivo della politica: il Dio onnipotente che, nella dottrina dello Stato, diventa l'onnipotente legislatore, il miracolo cristiano che si traduce nello stato di eccezione della giurisprudenza, e perfino la fuoriuscita dallo Stato di natura, che evoca la salvezza cristiana dal peccato originale. Carl Schmitt ha in mente qualcosa di più radicale. Egli prende dapprima le distanze dalla rigida contrapposizione post-hegeliana tra le posizioni del materialismo storico, che avrebbe ricondotto i fenomeni spirituali sempre e comunque ad una spiegazione meramente materialista, e le posizioni degli spiritualisti, che, al contrario, avrebbero fornito una spiegazione spirituale a tutti i fenomeni della sfera economica, politica e sociale. Le due posizioni così rigide avrebbe dato vita ad una contrapposizione ideologica dagli aspetti caricaturali. Schmitt invece parte dalla sociologia comprendente di Weber<sup>285</sup>, ma se ne allontana: Weber proponeva di analizzare le idee e le creazioni intellettuali, partendo dai condizionamenti ideologici e personali di chi le ha poste in essere<sup>286</sup>; ciò a cui mira Schmitt, invece, è una 'sociologia radicale dei concetti'<sup>287</sup>.

“ Qualcosa di completamente diverso è la sociologia dei concetti che qui viene proposta e che nei confronti di un concetto come quello di sovranità mira soltanto ad un risultato scientifico. La sua peculiarità consiste nel fatto che, superando la concettualità giuridica orientata ai più immediati interessi pratici della vita giuridica, viene rintracciata la struttura ultima, radicalmente

---

<sup>285</sup> M. Scattola, *Teologia Politica*, cit., pag. 158.

<sup>286</sup> Rappresenta, questo tipo di sociologia, una sorta di «sociologia dei tipi particolari: del burocrate, dell'avvocato, del professore di ruolo e così via», (C. Schmitt, *Teologia Politica*, cit., pag. 68)

<sup>287</sup> Non si può che leggere un'intenzione polemica nelle parole di Carl Schmitt, quando egli sostiene che Max Weber, con la sua sociologia «potrebbe ad esempio trovare una sociologia del sistema hegeliano nel fatto che lo si definisca come la filosofia del docente professionale, per il quale è possibile, grazie alla sua situazione economica e sociale, di divenire consapevole, con superiorità contemplativa, della coscienza assoluta, cioè di svolgere la propria professione come docente di filosofia» (C. Schmitt, *Teologia politica*, cit)

sistemica, e questa struttura concettuale viene poi comparata all'elaborazione concettuale della struttura sociale di una determinata epoca. <sup>288</sup> .

Una sociologia che pretende di essere “ strutturalista, radicale, sistemica”<sup>289</sup> dedicandosi ad una indagine sui concetti ultimi di ciascuna epoca storica, ovvero ad una “consequenzialità portata avanti fino alla metafisica e alla teologia”.

Esiste, allora, secondo l'autore, un nesso costitutivo tra il modo in cui una società concepisce se stessa, e lo fa attraverso la metafisica – l'espressione più intensiva e chiara di un'epoca<sup>290</sup> -, ed il modo in cui in essa si costituiscono le forme dell'obbligazione politica: questo è il significato della sua teologia politica.

Essa consiste in una corrispondenza non sostanziale ma strutturale tra l'autotrascendenza del nesso protezione obbedienza nelle forme della sovranità, che è quanto di più caratterizzante il potere politico moderno, e la logica della teologia cristiana. Attraverso la teologia politica, il vincolo politico smette di essere mera forza per divenire potere legittimo. Per utilizzare la contrapposizione di Max Weber, potremmo dire che esso smette di essere *Macht*, per divenire *Herrschaft*. Come sottolinea Böckenförde, l'eredità del pensiero di Hobbes, è proprio costituita dalla inscindibilità del nesso: potere-protezione-obbedienza<sup>291</sup>, e da come esso si trascende nelle forme del dover essere giuridico. “ Il dovere dei cittadini di obbedire alla legge del sovrano non si fonda, in ultima istanza, né su patti di sottomissione, né su autorizzazioni che il sovrano abbia ricevuto dai sudditi, e neppure sulla semplice rinuncia al diritto di resistenza o sulla mera irresistibilità della capacità coercitiva dello Stato. Il vero e proprio fondamento dell'obbedienza, che vincola anche in coscienza, sta

---

<sup>288</sup> *Ivi*, pag. 68-69.

<sup>289</sup> G. Preterossi, *Carl Schmitt e la tradizione moderna*, cit., pag. 196.

<sup>290</sup> *Ivi*, pag.197.

<sup>291</sup> E. W. Böckenförde, *Der Staat als sittlicher Staat*, Duncker & Humboldt, 1978 Berlin, pag. 17 .

per Hobbes negli imperativi della legge naturale, che però obbligano non già in quanto meri dettati della ragione, ma soltanto se ad essi si aggiunge il comando divino, ovvero in quanto parola della Sacra scrittura.”<sup>292</sup>. La trascendenza è presente in Hobbes in una forma ‘umanizzata’: non avendo più il potere politico la possibilità di confidare in una natura aproblematica, quest’ultima ritorna come un dato sull’essenza dell’uomo, ovvero come la vocazione umana a pensare che solamente attraverso l’obbedienza ad un potere si ottiene la protezione da parte dello stesso.<sup>293</sup>

---

<sup>292</sup> C. Schmitt, *Scritti su Thomas Hobbes*, cit, pag. 162.

<sup>293</sup> E. W. Böckenförde, *Der Staat als sittlicher Staat*, cit.

## 2.4 Una teologia politica o una teologia della politica?

L'insegnamento Cristiano, nella maniera in cui esso è utilizzato da Hobbes, rivela certamente delle ambiguità: da una parte, a causa del carattere non così radicalmente neutralizzante dell'affermazione « Gesù è il Cristo», in cui l'autore inglese aveva confidato all'inizio della parabola dello Stato moderno, dall'altro, per il pericolo di 'svuotamento dall'interno' delle risorse di legittimazione dello Stato, che si insinua già a partire dalla genesi del Leviatano, quando, nella scissione tra foro interno e foro esterno, Hobbes è 'costretto' a riconoscere un irriducibile spazio di libertà privata ai consociati, che possono quindi limitarsi ad un riconoscimento 'meramente formale' dell'ordinamento<sup>294</sup>.

Una volta posta l'affermazione « Jesus is the Christ» a chiusura dell'intero sistema, una nuova domanda si pone a destabilizzarlo:

«Chi interpreta e perfeziona in modo giuridicamente vincolante tale verità che ha progressivamente bisogno di essere interpretata? Chi decide che cosa è vero cristianesimo?»<sup>295</sup>

“*Quis iudicabit?*” è la domanda che lo stesso Thomas Hobbes pone nel Leviatano, con insistenza quasi ossessiva. Nella sua costruzione teorica, lo Stato moderno è già pensato come un imponente edificio legalizzato, in cui ciascuna competenza è attribuita dalla legge (quello che Hans Kelsen interpreterà attraverso lo Stufen Bau), ma presenta alla sommità la figura del sovrano, il quale rappresenta gli individui come singoli, ed al contempo l'unità politica del

---

<sup>294</sup> Carl Schmitt leggerà la precisazione hobbesiana come una sorta di tradimento alla purezza originaria di un disegno che niente lasciava di incerto nella società civile.

Come ha segnalato Hofman, per Schmitt questo costituisce un vero e proprio elemento destabilizzante che avrebbe causato il crollo della costruzione elaborata dal giurista inglese: H. Hofman, *Legittimità contro legalità*, tr. it. a cura di R. Miccu, Esi, Napoli 1999.

<sup>295</sup> C. Schmitt, *Scritti su Thomas Hobbes*, cit., pag. 156.

popolo. La decisione sovrana assume allora un carattere evidentemente politico, meta-legale, essa è legale e legittima, al contempo. Ma quanto incide la presenza della formula “Gesù è il Cristo” in questo equilibrio delicato di legalità e legittimità che è il vertice del Leviatano? In altre parole, in che misura deve essere presa alla lettera l’espressione “Jesus is the Christ”, per cui l’architettura ‘a cristallo’ di Thomas Hobbes possa risultare funzionante?

Ritieniamo, a questo proposito, che sia d’uopo sgombrare il campo da una serie di considerazioni, ed al contempo fare una premessa. Innanzitutto, sarebbe limitante ritenere che il riferimento di Hobbes alla religione sia stata solo una mossa strategica, opportunistica e strumentale, come pure ha ritenuto abbastanza recentemente un autorevole filosofo.<sup>296</sup> Se si considera la condizione psicologica di Hobbes, come uomo del Seicento, è probabile che egli ritenesse che la frase “Gesù è il Cristo” non fosse sostituibile arbitrariamente, senza che risultasse compromessa la tenuta del sistema, ma anzi egli non sarebbe riuscito neppure a pensare un sovrano che non fosse un cristiano. I suoi referenti polemici erano evidentemente diversi: innanzitutto la dottrina teocratiche di Bellarmino, che prevede il diritto papale ad esercitare una potestas indirecta. In secondo luogo, le deviazioni spiritualistiche e magico-religiose della religione cattolica, che rischiavano di ‘appesantire’ il cristianesimo fino a renderne inconcepibile la convivenza col potere politico statale<sup>297</sup>. Quel che ci interessa però in questa sede, non è il problema psicologico di Thomas Hobbes persona, quanto la possibilità di generalizzare la sua lettura del potere politico moderno. La sua produzione teorica si svela infatti così radicale dal punto di vista filosofico, e per l’armamentario concettuale che essa offre, che può addirittura servire per pensare il Leviatano non solo oltre Hobbes, ma in parte ‘contro

---

<sup>296</sup> R. Polin, *Dieu et les Hommes*, Presses universitaires de France, Paris 1982, pagg. 146-148.

<sup>297</sup> A. J. G. A. Pocock, *Time, History, and Eschatology in the Thought of Thomas Hobbes* in Id., *Politics, Language and Time*, Methuen, London 1972.

Hobbes' <sup>298</sup>.

Tutta la storia dello Stato moderno appare caratterizzato dalla contrapposizione tra coscienza e potere politico. Questo vuol dire potersi chiedere, attualizzando la questione, se, ad esempio, l'espressione "Gesù è il Cristo" possa essere sostituita da quella per cui "Allah è grande", come si chiede Carl Schmitt, o da qualsiasi altro assunto (anche laico: pensiamo alla proclamazione dei diritti dell'uomo), intorno al quale sia possibile organizzare la vita politica dello Stato. Thomas Hobbes non sembra aver pensato ad una neutralizzazione così radicale, e il sistema hobbesiano non sembra sia in grado di poterla sopportare.

L'espressione, come già abbiamo osservato, non radica il potere politico su assunti di carattere religioso, così come avveniva nei sistemi tradizionali di legittimazione del potere politico, eppure esse non sembra avere nemmeno un carattere sfacciatamente convenzionale. "La «massima» è abbastanza forte da non poter essere sostituita, ma non abbastanza da evitare la costituzione di un'autorità laica interpretante e decidente. Il circolo dalla Verità al sistema dei bisogni (sicurezza, protezione, ecc.) attraverso la potestas directa e viceversa, implica, da un punto di vista teorico, solo l'apertura alla trascendenza"<sup>299</sup>.

Hobbes non pensa né ad un ateismo di Stato, né ad una forma di relativismo etico da parte del sovrano: il sovrano è un cristiano, ma la sua è una religione neutralizzata, che prende le distanze dall'agone politico, ma assume il valore di mero presupposto di pensabilità dell'idea di obbedienza, in senso moderno. La fede cristiana giustifica l'obbedienza al potere costituito in quanto tale. In

---

<sup>298</sup> Su questo aspetto, cfr. G. Preterossi, *Carl Schmitt e la tradizione moderna*, pag. 183 e segg. La nostra espressione di 'usare Hobbes contro se stesso' non significa evidentemente rinnegare l'autore o mistificare il significato della sua opera con una avventata e pericolosa "attualizzazione" del suo pensiero, piuttosto usare gli strumenti concettuali che egli aveva forgiato per interpretare il presente, perché, come dice Carl Schmitt, ricordando l'espressione hegeliana "le armi sono l'essenza stessa del combattente" *C. Schmitt, Scritti su Thomas Hobbes*, cit., p. 132.

<sup>299</sup> G. Preterossi, *Carl Schmitt e la tradizione moderna*, cit., pag. 228.

Hobbes è presente dunque l'idea, che ritornerà in forma più compiuta in Kant<sup>300</sup>, di un Dio assente come sostanza fondativa, ma presente come forma deontologica, un Dio trascendente che è anche trascendentale formale dell'obbedienza. Quella presente nel sistema hobbesiano presenta allora a tutti gli effetti come una posizione laica, ma non argomentata (né argomentabile) laicamente, poiché la laicità dello Stato deriva proprio dalla presenza, dell'essenza sostanziale (e teologicamente fondata, in fin dei conti) di Dio, della perdurante rilevanza alla perdita del fondamento ontologico della politica dettata da Cristo stesso; questa posizione quindi è possibile ed efficace solo se tiene aperta – scegliendo volontariamente di non risolverla – la questione dell'assenza della trascendenza, solo se non rinuncia ad un agnosticismo in qualche modo teologicamente fondato. La Teologia politica del nesso protezione-obbedienza nelle forme della sovranità, non assume dunque un significato del tutto formale: essa appare caratterizzata da una ambiguità tra una trascendenza che si limita ad autotrascendere l'immanente, e una in qualche modo sostanziale, che si riempie invece di 'contenuti fondanti', e che con quell'espressione, "Gesù è il Cristo", paga il suo prezzo alla tradizione.

Questa ambiguità, con le conseguenze che da essa derivano per il potere politico moderno, è stata messa in evidenza in modo particolare da Carl Schmitt, attraverso l'utilizzo della formula 'Teologia politica', e durante quell'ideale 'confronto a tre' che ha coinvolto, Hans Blumenberg, Carl Schmitt e Karl Löwith.

È un confronto interessante, perché più che dei fronti contrapposti ben distinti, esso vede un intrecciarsi di posizioni teoriche tra personaggi che erano entrati in

---

<sup>300</sup> Sul tema dell'obbedienza in Kant, cfr. L. Scuccimarra, *Obbedienza, resistenza, ribellione. Kant e il problema dell'obbligo politico*, Jouvence, Roma 1998 e H. E. Allison, *Kant's Theory of Freedom*, University Press, Cambridge 1990. Sul rapporto tra Hobbes e Kant, cfr. H. Williams, *Kant's Critique of Hobbes Sovereignty and Cosmopolitanism*, University Press, Wales 1993.

contatto tra di loro in diverse occasioni nella loro vita. Hans Blumenberg ha come avversari teorici Karl Löwith e Carl Schmitt, ma questi ultimi non erano certo in buoni rapporti, e se Carl Schmitt si limita ad affermare, in una delle lettere spedite a Hans Blumenberg che ‘non conosce Löwith personalmente’<sup>301</sup>, Karl Löwith, pur usando uno pseudonimo, ammette in uno scritto che il pensiero filosofico di Carl Schmitt gli pare privo di serie convinzioni filosofiche, e di convinzioni morali, perché frutto di un agire “ secondo l’occasione, e le circostanze”<sup>302</sup>. Neanche i rapporti tra Blumenberg e Schmitt, d’altra parte, risultano particolarmente buoni: nonostante i toni cordiali che ricorrono nell’epistolario, che essi tengono per ben sette anni, dal 1971 al 1978, le loro vicende biografiche li pongono su fronti decisamente opposti: Blumenberg, ebreo da parte di madre e per questo colpito dalle leggi razziali come ‘*Halbjude*’, fuggiasco da un campo di concentramento e clandestino fino alla fine del secondo conflitto mondiale; Carl Schmitt, accusato di collaborazionismo col regime<sup>303</sup>. Il confronto, inoltre vede sullo sfondo altri filosofi, come Erik

---

<sup>301</sup> H. Blumenberg, C. Schmitt, *Briefwechsel*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 2007, pag. 138.

<sup>302</sup> K. Löwith (con lo pseudonimo di H. Fiala), *Politischer Deizisionismus*, in “*Internationale Zeitschrift für Theorie des Rechts*”, 1935, pagg. 101-123

<sup>303</sup> Lo stesso Löwith, in significato e fine della storia, nel dopoguerra, contribuisce a formalizzare in maniera compiuta le teorie anticipate da Carl Schmitt. La sua opera nasce dalla questione di quali siano gli elementi che generano la nascita di una filosofia della storia. La filosofia della storia e più in generale l’interpretazione della storia, rappresentano per Löwith un tentativo di comprendere il senso dell’azione e della sofferenza terrena degli uomini. Egli quindi giunge alla conclusione che l’umanità sia stata in grado di concepire due forme di temporalità storica: una ciclica, l’altra escatologica. L’antichità classica considerava la storia umana uno degli elementi di un movimento circolare ed eterno: in questo contesto non era concepibile una filosofia della storia, poiché nella storia non era rintracciabile né un senso, né un fine. Per i greci, l’evento umano risultava inscrivibile all’interno di un ciclo eterno da osservare (*theorein*) e accettare: la legge cosmica del divenire e del fluire delle cose costituiva il modello della loro comprensione della storia, e le vicende umane erano considerate una sorta di accidente che va ad inserirsi in un sistema ciclico necessario. L’avvento della cultura giudaico-cristiana, che interpreta la storia come processo di salvezza, rivoluzione la concezione ciclica del tempo, trasformando la storia in un processo escatologico, con un senso ed un fine. In questo modo, la filosofia cristiana, che viene teorizzata compiutamente da Agostino attraverso la concezione della temporalità lineare della città di Dio, viene perfezionata da Gioacchino da Fiore, il quale trasforma il disegno della

Peterson, chiamato in causa diverse volte da Carl Schmitt in Teologia Politica II e nell'epistolario, e Jacob Taubes, il quale elegge Schmitt a nemico con cui è necessario confrontarsi, e dopo una delle lettere che Hans Blumenberg invia a Carl Schmitt nel 1978, decide di prender parte a quel confronto. Se Carl Schmitt mette in evidenza il potenziale teologico racchiuso nei concetti giuridici, l'intento di Jacob Taubes è quello di indagare il potenziale giuridico presente nei concetti teologici: per questo motivo egli conia la definizione di Teologia politica verticale<sup>304</sup>, che viene sviluppata ulteriormente dagli studi di Assman<sup>305</sup>.

---

provvidenza in un fine intramondano, e la realizzazione del regno di Dio nella terza epoca della storia dell'umanità. Le moderne filosofie della storia, da Bossuet a Marx, non avrebbero fatto altro che secolarizzare la storia della salvezza. Marx, ad esempio, sin dal *Manifesto*, mostra i caratteri fondamentali del messianismo e del profetismo ebraico, secolarizzati attraverso i concetti di progresso e libertà, ed un fine necessario della storia, rappresentato da un mondo comunista, che rappresenta una sorta di Regno di Dio senza Dio. Questo discorso mette quindi in evidenza che esiste, tra la fase giudaico-cristiana e la modernità, una continuità strutturale di tipo teologico. Perfino coloro che hanno rifiutato la tradizione ebraico-cristiana spesso hanno dato vita ad una cripto-teologia, poiché hanno fondato le loro concezioni su categorie filosofiche come quella di progresso, linearità, compimento, le quali mancano di una giustificazione razionale. Tale continuità, però, presenta due elementi di paradosso: innanzitutto, in quanto il Cristianesimo non contiene in alcun modo un 'messaggio secolare': la nascita di Cristo sulla Terra segna di fatto l'istituzione di un regno alternativo a quello terreno: potremmo affermare che, pur avendo una genesi cristiana, la storia moderna è anti-cristiana in relazione ai suoi effetti, in quanto l'idea della trascendenza divina genera un'unica alternativa alla fede nella divinità: l'ateismo radicale. Cfr. K. Löwith, *Significato e fine della storia*, tr. it. a cura di F. Tedeschi Negri, Comunità, Milano 1963. L'obiettivo di Löwith è, dunque, quello di smascherare le teologie e le cripto-teologie. A differenza di Carl Schmitt però, egli non intende legittimare la teologia politica, bensì muovere una critica all'escatologia, in tutte le sue forme, come si evince chiaramente dalla conclusione di *Significato e fine della storia*. Il filosofo suggerisce di ripartire senza preconcetti da un'antropologia filosofica cosmica: considerato che la filosofia ha dimenticato il sostrato naturale del mondo e dell'uomo, Löwith intende superare lo storicismo e il relativismo dell'età contemporanea mediante una natura che recupera l'eternità dell'uomo e non la sua contingenza (storicamente determinata). Il filosofo tedesco recupera così la prospettiva per cui l'uomo è nel mondo e appartiene al mondo: Il cosmo di Löwith riprende in questo modo da Spinoza la nozione della *physis* priva di volontà, e da Nietzsche quella di un mondo pensato in assenza di Dio come causa immanente. Questa è la strada percorribile per evitare all'uomo l'isolamento esistenziale: recuperare la sua matrice naturale, e con essa la consapevolezza (tipica del mondo greco) di essere una parte infinitesimale della totalità. (M. Rossini, *Karl Löwith: la questione antropologica: analisi e prospettive sulla menshenfrage*, Armando, Roma 2009; K. Löwith, *Max Weber e Karl Marx*, in *Marx, Weber, Schmitt*, Laterza, Roma-Bari 1994 )

<sup>304</sup> Con la definizione di 'teologia politica verticale', Taubes intendeva da una parte denunciare l'utilizzo partigiano, che riteneva Schmitt avesse fatto della categoria della

Il testo di Hans Blumenberg, *La legittimità dell'età moderna*, rappresenta la teorizzazione di una inedita forma di autonomia della ragione che si sperimenta nell'età moderna, e, di conseguenza, di una forma innovativa di legittimazione del potere politico.<sup>306</sup>

La contestazione della categoria della secolarizzazione da parte di Hans Blumenberg è radicale :

“ Io considero il teorema della secolarizzazione un caso speciale di sostanzialismo storico, in quanto il successo teoretico si fa dipendere dalla

---

‘teologia politica’, dall’altro decostruire le teorie della secolarizzazione à la Blumenberg. Riprendendo la posizione gnostica che era stata di Eric Voegelin, egli precisa che l’età moderna deriva specificamente dalla gnosi e dall’escatologia giudaico-cristiano, ma questo non può condurre alla conclusione ( come avviene con Voegelin) che la modernità è malvagia, bensì che l’escatologia è buona. Il compimento essenziale della storia consiste nell’attesa di un punto messianico finale. La storia implica la libertà umana, ma quest’ultima non può che essere una libertà nel peccato. Al contrario di quanto sostiene teologia politica di Schmitt, secondo Taubes nessun fondamento teologico garantisce al sovrano la legittimazione del suo potere politico, la “separazione” tra teologia e politica è definitiva: il Messia soltanto può “compiere la Legge”. Per una riflessione sul pensiero di Taubes, Cfr. E. Stimilli, *Sovranità e tempo messianico*, Morcelliana, Brescia 2004 e M. Scattola, *Teologia politica*, cit., pagg. 185-186.

<sup>305</sup> Grazie ad un ampio lavoro di ricostruzione filologica sui testi antichi, Assman esplicitamente rovescia la tesi di Schmitt, e riunisce i concetti di secolarizzazione con quelli di teologia politica. In modo particolare, in *Teologia politica tra Egitto e Israele*, egli riformula in questo modo la tesi di Carl Schmitt: « Tutti i concetti pregnanti (...) della teologia sono concetti politici secolarizzati». J. Assman, *Potere e salvezza*, cit., pag. 20. Secondo Assmann, infatti, si può giungere, a partire dalla osservazione di Carl Schmitt, ad una conclusione più generica secondo la quale sia la politica che la teologia rappresentano le proiezioni di uno stesso nucleo centrale: esse sono nate da qualcosa di reale, ovvero il potere. Assman quindi presuppone che esista una struttura originaria delle relazioni umane, che sono sempre informate a principi di subordinazione e sovraordinazione. Egli tramuta in questo modo la teologia politica nella una più ampia categoria di una teologia priva di Dio, una teologia dell'immanenza che esprime i rapporti di forza esistenti nella comunità. Il rapporto costante tra potere e salvezza, che è individuabile in religioni e culture diverse. Egli allora distingue tutte le questioni teologico-politiche in tre grandi varianti: Le rappresentazioni politiche che assorbono l'ordine teologico; la teocrazia identitaria o rappresentativa; il dualismo tra ordine politico e ordine religioso.

<sup>306</sup> R. M. Wallace, *Progress, Secularization and Modernity: The Löwith-Blumenberg Debate*, in *New German Critique* N. 22, pagg. 63-79, Duke University Press, Durham 1981.

presenza di costanti nella storia, in modo analogo a ciò che accade quasi contemporaneamente nella ricerca topica”<sup>307</sup>

Il referente polemico di Hans Blumenberg è, in primis, Karl Löwith. Quest’ultimo considera la teoria hegeliana del processo storico come l’autorealizzazione della ragione, la forma secolarizzata dell’attesa di Dio presente nelle escatologie primitive. La coscienza storica moderna, la quale implica l’idea di un progresso verso un fine ( che è trascendente, nella narrazione cristiana, ma diviene immanente nell’uso che ne fa la filosofia), deriva *tout court* dal pensiero biblico, ma traspone questo ‘evento’ nella sfera mondana. La secolarizzazione costituisce, secondo Löwith, esattamente l’evento che accompagna la genesi delle moderne filosofie della storia, che rappresentano la tappa di un percorso che non conosce soluzione di continuità, e che riunisce il medioevo e l’età moderna sotto una unica caratteristica: la disgregazione del cosmo, ciclico e rassicurante dei greci, e l’introduzione dell’idea di progresso. La contrapposizione antico/pagano e moderno/cristiano è così evidente nella teoria di Löwith che quando anche egli parla della crisi del pensiero moderno, e preannuncia la fine della modernità, non può che discorrere in termini dicotomici: “Lo spirito moderno è indeciso se adeguarsi alla mentalità cristiana e a quella pagana. Esso guarda il mondo con due occhi diversi: quello della fede e quello della ragione: Perciò la sua visione è necessariamente confusa, in confronto al pensiero greco e a quello biblico”<sup>308</sup>

In questa teoria della secolarizzazione, Blumenberg vede il tentativo di individuare una linea immaginaria tra i momenti storici, fondando ciascuna età della storia su quella passata : “ Il successivo diventa di volta in volta possibile e comprensibile solo presupponendo ciò che lo ha preceduto”<sup>309</sup>.

---

<sup>307</sup> H. Blumenberg, *La legittimità dell’età moderna*, cit. p. 35.

<sup>308</sup> Ivi.

<sup>309</sup> Ivi, pag. 24.

Questa sorta di procedimento ermenutico a ritroso si fonda sul presupposto che nella storia siano presenti delle ‘costanti sostanziali’<sup>310</sup>, che non possono che riproporsi nel tempo, seppur in forma diversa. L’età moderna avrebbe dunque conosciuto una trasposizione (*Umsetzung*) di contenuti teologici nella versione secolare.

Blumemberg contrappone a questa visione la concezione per cui non solo non esistono costanti ‘sostanziali’ nella storia, ma ciascuna epoca al tramonto lascia, all’epoca successiva, un’eredità di interrogativi a cui non è stata fornita risposta, di questioni esistenziali irrisolte. L’epoca successiva si genera proprio nella misura in cui essa riesce a fornire delle ‘risposte di senso’ a tali questioni. Essa dunque si presenta come una rioccupazione (*Umbesetzung*) di posizioni divenute vacanti, dopo che gli orizzonti di senso dell’epoca appena passata sono andati in parte perduti. Il problema comune, che caratterizza tanto la fine dell’epoca antica, quanto la fine del medioevo, è la “perdita di ordine”, ovvero la messa in discussione di una struttura del mondo le cui coordinate siano comprensibili per l’uomo. La modernità rappresenta allora una sorta di antitesi reattiva alla visione del mondo del pensiero medioevale. Già il Cristianesimo, secondo Blumenberg, si era fatto carico di rispondere alla domanda epocale ereditata dalla crisi dell’ellenismo greco, ed alle questioni poste dalla gnosi tardo antica

“ Recuperare il mondo come creazione dalla negativizzazione della sua origine demiurgica e salvare la sua antica dignità di cosmo (stoico) trasferendola nel sistema cristiano, ecco lo sforzo centrale che a partire da Sant’Agostino giunge fino all’età scolastica”<sup>311</sup> ,

La prima dogmatica cristiana, infatti, aveva presentato un Dio creatore onnipotente del cosmo, ma al contempo aveva assegnato allo stesso dio il compito della distruzione del cosmo stesso, con la conseguente salvezza

---

<sup>310</sup> Ivi, pag. 35.

<sup>311</sup> Ivi, p.136.

dell'uomo. Per risolvere questa contrapposizione che era evidente nel cristianesimo che si stava dogmatizzando nell'ambiente greco, Marcione aveva recuperato lo schema gnostico dualistico del dio buono straniero e del demiurgo cattivo creatore di un cosmo che si presenta come un luogo buio, demoniaco e malvagio. Proprio a causa di tale negativizzazione del cosmo, la dogmatica patristica fu costretta a recuperare alcuni concetti ellenistici, ed in modo particolare “ la formula stoica secondo la quale il mondo sarebbe stato creato a favore dell'uomo”<sup>312</sup>. Questo permise di distogliere l'attenzione dalla vera salvezza della religione cristiana, ovvero la distruzione del cosmo, e di concentrarsi invece su un cosmo tutto ordinato dalla provvidenza divina. Anche quest'idea di provvidenza divina, però non poteva non essere rabbuiata dalla concezione negativa del cosmo che aveva visto la luce con la concezione gnostica.

Un Dio, inteso come *potentia absoluta*, infatti, implica la necessaria infinità del possibile. È una *voluntas*, quella divina, assoluta, infondata e fondatrice di tutto. Essa corrisponde ad un puro atto di grazia, ed è, pertanto, assolutamente incomprensibile. Il Dio cristiano, allora, si allontana dalla dimensione del demiurgo platonico, e la sua creazione non è mai imitazione, non corrisponde ad una idea, platonicamente intesa, ma è sempre un atto libero e gratuito, pertanto incomprensibile. La comprensione della struttura di senso del cosmo risulta irrimediabilmente compromessa, perché la comprensione umana oppone alla potenza creatrice divina, che è illimitata, l'economia dei concetti umani, che sono limitati. Questo non può che generare un sentimento di inquietudine nell'uomo che si appresta a conoscere il cosmo: non c'è altra spiegazione per la creazione, se non il *quia voluit* agostiniano.

È allora il pensiero moderno, scientifico e razionale, di cui è emblematica la

---

<sup>312</sup> Ivi, p.138.

filosofia di Copernico che, facendo leva sulla autoaffermazione razionale, ovvero sull'autonomia dell'agire razionale, risponde in maniera definitiva alla crisi di senso creata con la distruzione del rassicurante cosmo del pensiero greco. Rivalutando la *curiositas* come modello positivo, la modernità prende le distanze dai sistemi di riferimento e dalle fonti di legittimazione tradizionale, e di fatto prevale, imponendosi come epoca, perché la ragione riesce ad occupare il ruolo che tradizionalmente era della fede religiosa. Come scrive Blumenberg, “ La riabilitazione della *curiositas* significò per Leonardo e per la sua epoca due cose: il superamento della riserva di divinità e la negoziazione dell'autorità e dell'Antichità”.<sup>313</sup>

Il punto di riferimento polemico di Hans Blumenberg, come abbiamo detto è innanzitutto Karl Löwith. Il filosofo, nella sua opera “ significato e fine della storia” distingue due forme fondamentali di temporalità storica: quella classico-pagana, che individua nella storia un moto circolare ed eterno, e quella giudaico-cristiana, la quale sostituisce alla circolarità classica, la temporalità lineare della città di Dio. Quest'ultima concezione è già chiara nella riflessione di Agostino, e subisce un mutamento importante nella versione che ne offre Gioacchino da Fiore, il quale assegna al fine della provvidenza un carattere intramondano, e arriva a concepire la realizzazione del regno di Dio una vera e propria epoca dell'umanità. I filosofi moderni, da Marx a Bossuet, secondo Löwith, compiono la completa secolarizzazione di questo modello, in quanto rendono la concezione cristiana un modello di senso: la filosofia moderna non è quindi che una versione secolarizzata della Storia della salvezza.

Il testo di Blumenberg (la seconda edizione, de *La legittimità dell'età moderna* in maniera particolare) diviene altresì l'occasione per scontrarsi, specificamente in ambito filosofico-politico, con Carl Schmitt. Una parte dell'opera sulla

---

<sup>313</sup> Ivi, p. 488.

legittimità dell'età moderna è specificamente dedicata alla questione della teologia politica, quindi ai testi di Carl Schmitt *Teologia Politica I* e *Teologia Politica II*. L'affermazione da cui Blumenberg muove le sue considerazioni sull'opera schmittiana è quella per cui

“Tutti i concetti più preganti della moderna dottrina dello Stato sono concetti teologici secolarizzati”<sup>314</sup> .

Con tale affermazione, il filosofo, come abbiamo detto, descrive una serie di situazioni eterogenee in cui concetti teologici sono stati trasposti nell'ambito giuridico. Non si tratta, secondo Carl Schmitt, di una corrispondenza di senso, ma di una analogia strutturale.

Per Blumenberg questa trasposizione è nient'altro che una metafora. L'autore assegna un ruolo centrale alle metafore: esse non solo non rappresentano delle mere strutture pre-logiche, ma sono esse stesse espressioni del *logos*, di cui anche costituiscono il quadro di riferimento. L'uso di metafore teologiche, in particolare, non allude necessariamente ad una secolarizzazione di concetti, ma è anzi indice della vocazione del linguaggio ad utilizzare, in epoche differenti, le stesse parole per indicare fenomeni che hanno connotazioni molto diverse.

«Se ogni ricorso metaforico al patrimonio linguistico dinastico della teologia fosse una secolarizzazione nel senso della trasformazione, ci troveremmo allora rapidamente di fronte a una massa di prodotti della secolarizzazione, massa che dovrebbe portare il nome di romanticismo»<sup>315</sup>.

Questo non vuol dire che quei fenomeni debbano leggersi necessariamente in continuità sostanziale tra di loro: così accade nel caso della legittimità del potere politico nell'epoca moderna. Durante l'età moderna, la verità non è più la grandezza legittimante, proprio perchè l'assolutismo teologico aveva dimostrato,

---

<sup>315</sup> H. Blumenberg, *La legittimità dell'età moderna*, pag. 98.

durante gli scontri dovuti alla pluralizzazione confessionale, che esso non era tollerabile, sul piano politico, per questo, da Hobbes in poi, il potere modifica il proprio modo di legittimazione, fondandosi unicamente sull'autoaffermazione legittimante della ragione. Con questa espressione, Blumenberg fa riferimento alla autonomia dell'agire razionale, e alla libertà dell'uomo, che proprio nell'età moderna, si esprime in un illimitato potere sul mondo. La *curiositas* moderna diviene la chiave di lettura del nuovo mondo, e questo impedisce che possa essere fornita una legittimazione del potere politico neanche *latu sensu* teologica.

Il problema della legittimazione del potere sovrano in termini apertamente teologico-politici era stato posta, ricorda Blumenberg, prima che da Carl Schmitt, già da Hegel. Il filosofo, con una raffinata argomentazione, aveva paragonato la dimostrazione ontologica dell'esistenza di Dio, mutuata dagli argomenti di Anselmo di Canterbury, per giungere al concetto di sovranità, sostenendo: “ Nella cosiddetta prova ontologica dell'esistenza di Dio è il medesimo rovesciarsi del concetto assoluto dell'essere, il quale rovesciarsi ha costituito la profondità dell'idea dei tempi moderni”<sup>316</sup>

Lo stesso Hegel, però, nell'utilizzo dell'argomento di Anselmo di Canterbury, era caduto secondo Blumenberg in contraddizione. Anselmo infatti, aveva distinto tra il Dio della sua dimostrazione, al di sopra del quale non era possibile pensare nulla di più grande, e il Dio della religione rivelata, che figurava come la cosa più grande che potesse essere pensata. Utilizzando l'argomento ontologico di Anselmo, Hegel finisce per dedurre l'esistenza della cosa, da quella del concetto. Hegel tuttavia non fa provenire la legittimità del potere politico da questo argomento: la legittimità deriva invece da una condensazione che riempie l'astratto di contenuto concreto.

---

<sup>316</sup> Ivi, pag.106.

In Carl Schmitt, invece, l'esigenza di legittimazione si fa ancora più pressante. Il suo concetto di sovranità non è spiegato, come avviene in Hegel, alla luce di una qualche argomentazione ontologica, ma è semplicemente dato per scontato, non è problematico, ma è presantata come il concetto in assoluto caratterizzante l'età moderna. Laddove la legittimità rappresenterebbe necessariamente una struttura diacronica, che fonda la sua validità nel tempo, nella continuità delle strutture (seppur formali) legittimanti, la legalità si presenta per Schmitt come un mero giudizio sincronico, la definizione di uno stato attraverso una norma, la quale fa a sua volta riferimento ad una norma superiore, e così via, esattamente come viene raccontato nello Stufen Bau kelseniano. Secondo Schmitt, *tertium non datur*.

Partendo da questi presupposti, Carl Schmitt rimprovera a Blumenberg di non occuparsi in realtà della legittimità dell'età moderna, ovvero di indagare i presupposti ultimi su cui si fonda il potere politico, ma di limitarsi ad un giudizio sulla legalità del potere, ovvero sulla sua corrispondenza alle strutture formali e razionali che il logos moderno impone. La replica di Blumenberg è quella per cui egli descrive una nuova forma di legittimità che, pur non fondando su una struttura diacronica di tipo tradizionale, non si limita ad essere una mera 'registrazione' di validità del potere politico. La legittimità di Schmitt appare allora a Blumenberg come una sorta di legittimità medioevale, ma con altri mezzi, una copia sbiadita delle legittimità tradizionali, e di non vedere un'alternativa possibile alla legittimità classica ( in qualche modo riproposta, attraverso l'escamotage della teologia politica) che non sia la fredda legalità. Questo cela in sé due limiti messi in evidenza da Blumenberg: da una parte, impedisce di pensare ad una legittimità tipicamente moderna, ovvero corrispondente all'orizzonte di senso della modernità, nel quale l'autocoscienza della razionalità ha rioccupato le forme religiose tradizionali, ed agisce perciò in maniera autonoma, senza corrispondenze, neppure formali. Dall'altra, evidenzia

che l'opera schmittiana, quando affronta il tema della teologia politica, non può che far riferimento, in ultima istanza, che ad una teologia della politica, ovvero ad una rielaborazione in chiave teologica della politica, che egli non riesca a pensare compiutamente in termini post-tradizionali L'*escamotage* teorico della teologia politica permette in questo modo al filosofo di legittimare la figura del sovrano grazie ad una sorta di aurea sacrale, senza 'sporcarsi le mani' apertamente con la tradizione.

“ La situazione invidiabile nella quale il teologo politico si mette grazie allo strumento della secolarizzazione affermata consiste nel fatto che egli trova già costruito il patrimonio delle sue figure, e in tal modo si risparmia il cinismo di una politica apertamente teologica”<sup>317</sup> e quindi “ a Carl Schmitt deve sembrare paradossale che la legittimità di un'epoca debba consistere nella sua discontinuità rispetto alla sua preistoria, e questo paradosso non gli consente di credere che possa esservi qualcos'altro in discussione che la semplice legalità di fronte ad una ragione ipostatizzata di legalità positiva”<sup>318</sup>

Carl Schmitt, in realtà già in Teologia Politica mette in evidenza che la Teologia politica rappresenta una mera chiave ermeneutica per spiegare la genesi dei concetti della scienza politica moderna, i quali nascono dalla secolarizzazione di categorie teologiche. Si tratta non di una corrispondenza sostanziale di contenuti, ma, come abbiamo già detto, di una corrispondenza di forme: emblematico il caso della trascendenza di Dio che diviene autotranscendenza del nesso protezione-obbedienza, nelle forme della sovranità. Questa accezione della Teologia politica appare ancor più evidente in Teologia politica II: in risposta alle tesi che gli erano state mosse da più parti, di chi lo accusava di far uso del concetto di teologia politica solo per difendere certi poteri, di impronta marcatamente autoritaria, e di legittimarli teoricamente , egli

---

<sup>317</sup>Ivi, pag. 107.

<sup>318</sup>Ivi, pag. 103.

replicò che questi pareri avevao dato vita, nel tempo, ad una sorta di ‘leggenda sulla liquidazione di ogni teologia politica” : chi lo accusava, aveva in fin dei conti,creduto che il potere politico moderno potesse essere ‘depurato’ da queste forme che aveva mutuato dall’ambito teologico, e che il problema fosse soltanto limitato alle eseprienze dei regimi totalitari. Niente di più fallace. La teologia politica di Carl Schmitt non ha un contenuto concreto, tanto che potremmo arrivare alla conclusione che essa non è immediatamente collegabile né al totalitarismo, nè al regime democratico, nè a qualsiasi altro sistema di potere. Essa è corrispondenza di forme del potere, non di contenuti.

Vero è anche, d’altra parte, che il pensiero di Carl Schmitt appare chiaramente ispirato dall’obbiettivo, che è costante nella produzione dell’autore tedesco, di pensare una unità politica che permetta al ‘cristallo’ di Hobbes di funzionare, che, pur fittizia, sia data, aconflittuale, del tutto avulsa da condizionamenti contingenti. Ciascuna sua tesi, quella della teologia politica soprattutto, mira a costruire teoricamente un modello di ordine.

Quando egli descrive la genesi dello Stato moderno, e come essa viene analizzata da Thomas Hobbes, appare perciò diviso tra il tentativo di costruire la modernità ‘formalmente’ – tutto il discorso sul cristallo di Hobbes rappresenta appunto il tentativo di descrivere come l’immanente nell’età moderna riesca ad autotrascendersi nelle forme del potere sovrano – e il desiderio , altrettanto costante nella sua produzione teorica, di individuare delle costanti sostanziali nella storia, dei punti fermi nella costruzione della modernità, intorno al quale ancorare l’energia del ‘politico’. Ecco allora perchè la Teologia politica appare quasi ( a Blumenberg, appare soprattutto in questo modo) come un espediente per non portare fino in fondo l’autonomia del potere politico moderno. La conferma di ciò, risiede nel fatto che egli è come ossessionato dal desiderio di individuare un momento di ‘modernità perfetta’, che presenti al contempo un potere politico necessariamente assoluto - la piena realizzazione della massima

hobbesiana per cui “ *auctoritas non veritas facit legem*” – ed al contempo così autorevole da assumere in sé la funzione, simbolica, autolegittimante, del sacro. Il suo modello perfetto – Schmitt ne è ben consapevole- mostra fatalmente di avere in sé il germe della corruzione della tarda modernità, che condurrà lo Stato a divenire uno Stato totale solo ‘per debolezza’, il filosofo lo intuisce già nella distinzione hobbesiana tra foro interno e foro esterno, in cui, egli individua, con rammarico, la pensabilità di una sfera pubblica che, in fin dei conti, possa arrivare a ritenere un certo potere (pur costituito) ‘illegittimo’. Le ambiguità del pensiero schmittiano rappresentano l’espressione di chi che non riesce a guardare con fiducia alle risorse provenienti dalla società civile, foriera per Schmitt soltanto di possibili disintegrazioni, di disordini e di odi partigiani, e sembra quasi auspicare un ordine che è, paradossalmente, ‘pre-moderno’ per grado di stabilità e moderno per fondazione. Se il pensiero di Hobbes consentiva una libertà di interpretazione sul ‘destino’ del Leviatano, ed, oltre lo stato di natura, e quindi anche lasciava spazio a possibili interpretazioni ‘liberali’ dello spazio politico, oltre lo stato di natura, Schmitt non riesce a pensare alla politica come mezzo di ‘disciplinamento’ sufficiente del politico. Questo rappresenta sicuramente uno dei limiti, e delle occasioni mancate del pensiero politico di Carl Schmitt. Boeckenoerde tenterà di ‘urbanizzare’ l’apparato concettuale del filosofo tedesco proprio per dare risposta ai problemi dello Stato liberale e pluralista, cercando di fare uso delle risorse che esso offre, non solo individuando in esse un pericolo ed un’energia sovversiva, ma pure valutandole positivamente, come una forza aggregante, da usare con tutela, ma non priva di potenzialità positive.

Le argomentazioni di Blumenberg, d’altra parte, che decostruiscono la teoria della teologia politica in base all’assunto che la modernità non trova altra fonte di legittimità se non in se stessa, pur ineccepibili dal punto di vista teoretico, si fondano, in fin dei conti, su un mero dato fattuale. L’autonomia della ragione

moderna rappresenta il principio costitutivo della modernità, in quanto per Blumenberg, fattualmente, essa è riuscita a prevalere sulle credenze medioevali. Intanto, il principio di autoaffermazione della ragione sembra essere l'elemento intimamente costitutivo dell'età moderna, in quanto la razionalità moderna si è rivelata in grado, nel corso del processo storico, di sostituire la fede religiosa medievale nel ruolo di guida dell'agire teoretico e pratico umano.

Nell'argomentazione di Blumenberg, tale constatazione di fatto costituisce la chiave di lettura del mondo. Questo, per certi aspetti, finisce non solo per determinare uno sbilanciamento dell'impianto complessivo del pensiero del filosofo, ma soprattutto, pone la questione di quanto il suo pensiero possa essere ancora oggi valido, se consideriamo seriamente che il recupero della religione nella sfera pubblica, perfino come elemento di legittimazione del potere politico, finisce per mettere in discussione il vero presupposto di Blumenberg: la narrazione del moderno come luogo 'rassicurante' perché tutto terreno (e razionale), il luogo dell'autonomia della ragione.

Il tentativo della produzione teorica di Boeckenoferde sarà proprio quello di 'pensare una unità politica' in chiave liberale, cioè, rispondendo alle sfide che pone una società plurale, e ponendo al contempo in discussione quel concetto di autoaffermazione della ragione che troviamo nella filosofia di Blumenberg, e che rischia di rivelarsi insufficiente, per comprendere la complessità dell'epoca moderna.

## Capitolo III

### *Premessa*

Nel primo capitolo di questo lavoro abbiamo analizzato una parte del saggio di Ernst Wolfgang Böckenförde dedicato a *La nascita dello Stato come processo di secolarizzazione*<sup>319</sup>, pubblicato in Germania nel 1967. Il lavoro, che rappresenta la rielaborazione di una conferenza tenuta dal filosofo a Ebrach nel 1964<sup>320</sup>, ha contribuito senza dubbio a renderlo un punto di riferimento indispensabile per il dibattito europeo sul rapporto tra politica e religione. L'indagine sulle premesse dello Stato moderno, di cui ci siamo occupati nel primo capitolo, fa parte in realtà di una più ampia riflessione sulla categoria dello 'Stato'<sup>321</sup>. Böckenförde definisce lo Stato come una «*epochale politische Kulturleistung*»<sup>322</sup>, difficilmente comprensibile al di fuori dell'orizzonte culturale all'interno del quale esso si sviluppa. Non si tratta quindi di una categoria eterna della storia, piuttosto di una modalità di organizzazione del potere tipicamente moderno, che ha un fine preciso: quello di far fronte alle esigenze di pace, libertà e sicurezza dei consociati<sup>4</sup>. I riferimenti teorici dell'autore sono rappresentati dagli autori

---

<sup>319</sup> E. W. Böckenförde, *La nascita dello Stato come processo di secolarizzazione*, cit.

<sup>320</sup> La versione originale in lingua tedesca dell'epoca che abbiamo consultato è E. W. Böckenförde, *Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation*, in *Säkularisation und Utopie. Ebracher Studien. Ernst Forsthoff zum 65 Geburtstag*, Kohlhammer, Stuttgart 1967, pagg. 75-94.

<sup>321</sup> Böckenförde può essere considerato uno dei più autorevoli esponenti della *Staatslehre* tedesca. ( Cfr. M. Fioravanti, *Sulla dottrina dello Stato L'opera giuspubblicistica di E. W. Böckenförde*, in *Filosofia politica*, N. 2, Il Mulino, Bologna 2008, pagg. 279-288. Come ha messo in evidenza Nicoletti, tutti gli scritti più rilevanti dell'autore recano il nome Stato. Cfr. M. Nicoletti, *Per amore della libertà*, in E. W. Böckenförde, *La formazione dello Stato come processo di secolarizzazione*, Morcelliana, Brescia 2006.

<sup>322</sup> E. W. Böckenförde *Der säkularisierte Staat. Sein Charakter, seine Rechtfertigung und seine Probleme im 21. Jahrhundert*, Siemens Stiftung, München 2007, pag. 11

già citati nel primo capitolo di questo lavoro, ‘teorici’ della modernità come Brunner, Hegel, Schmitt e Von Stein. La nascita e lo sviluppo dello Stato moderno sono indagati prendendo in esame un processo che si presenta a due facce: da una parte, esso consiste nella monopolizzazione del potere da parte dello Stato, dall’altra nella differenziazione del potere politico e nella pretesa di autonomia di quest’ultimo dal potere ecclesiastico. Böckenförde racconta la storia del processo di secolarizzazione attraverso diverse fasi storiche: dalla lotta per le investiture, che contribuì a fondare la distinzione tra spirituale e mondano, agli eventi dell’età moderna: le guerre di religione, la riforma protestante, il diffondersi di un pensiero politico ‘laico’ che consideri l’ordine politico in senso meramente formale, assegnando alla politica il compito di garantire l’unità di un paese attraverso la legge sovrana, strumento neutrale rispetto alle differenti posizioni politico-religiose. Questa concezione si diffonde dapprima in Francia: è emblematica, in tal senso, l’affermazione di Michel de l’Hôpital, cancelliere del re di Francia, il quale sottolinea che «non conta quale sia la vera religione, ma come si possa vivere insieme»<sup>323</sup> e trova una compiuta teorizzazione nella produzione teorica di Hobbes, dal quale lo Stato viene descritto come una «unità di decisione sovrana» con un orientamento decisamente secolare, ovvero come potere supremo, garante della pace e della sicurezza esterna, *condicio sine qua non* per la conservazione della vita civile (dopo l’uscita dallo stato di natura) e per soddisfare i bisogni dei cittadini. Esso assume quindi finalità secolari, ovvero indipendenti dalla religione, argomentate con una ragione individualistica e finalistica, non più condizionata dai tradizionali riferimenti teologici e non più orientata ad un ordine universale. Con la rivoluzione francese e americana, questo processo affronta un ulteriore passaggio: la religione è rinviata alla società e non è più parte integrante dell’ordinamento dello Stato. Per utilizzare le parole di Karl Marx, essa « non è più lo spirito dello Stato (...),

---

<sup>323</sup> Leopold von Ranke, *Französische Geschichte*, Wiesbaden, Berlin 1957, vol. I, p. 157.

essa è divenuta lo Spirito della società civile (...). Essa non è più l'essenza della comunità, ma l'essenza della distinzione (...). Essa è stata (...) esiliata dalla comunità in quanto comunità»<sup>324</sup>. La libertà religiosa, in quanto diritto di libertà (come diritto anche di non professare alcuna religione), diviene la misura della laicità dello Stato: la '*Säkularisiertheit*' rappresenta il principio costitutivo dell'ordinamento politico. Il processo di secolarizzazione descritto non avviene però in maniera del tutto lineare: il potere politico si trova, anzi, ad oscillare tra politiche dichiaratamente tolleranti, dichiarazioni di incompetenza in materia religiosa, e tentativi di alleanze tra il trono e l'altare, come avviene nel corso della Restaurazione. Tali politiche, però, che mirano al controllo della religione all'interno dello Stato, rallentano il processo di secolarizzazione, ma senza importanti risultati: il modello dello 'Stato cristiano' ha l'unica caratteristica di limitare la capacità 'neutralizzante' dello Stato, ma non istituisce di certo uno spazio etico all'interno di esso<sup>325</sup>.

L'elemento che intendiamo mettere in evidenza, a partire dalla produzione teorica di Böckenförde è quello per cui la secolarizzazione, ovvero la pretesa di neutralità da parte del potere politico in materia religiosa, assume sin dagli inizi un significato più ampio: Böckenförde individua in realtà un nesso costitutivo tra la nascita dello Stato moderno, il processo di secolarizzazione e il riconoscimento della libertà individuale<sup>326</sup>.

---

<sup>324</sup> E. W. Böckenförde, *Diritto e secolarizzazione*, cit., pag. 49.

<sup>325</sup> Ricorda Böckenförde che nello Stato cristiano «il Cristianesimo divenne ornamento di affari del tutto mondani e fu impiegato per dare stabilità a determinate situazioni di potere e per sancire dei rapporti politico-sociali storicamente dati, in modo da conservarli di contro un eventuale intervento teso a modificarli. Anche in questo caso, Marx colse chiaramente il lato essenziale del processo quando affermò che “il cosiddetto Stato cristiano è la negazione cristiana dello Stato e per nulla affatto la realizzazione statale del cristianesimo» ( *Ivi*, pag. 50)

<sup>326</sup> Naturalmente numerosi studiosi hanno fornito versioni molto interessanti del processo di secolarizzazione. Segnaliamo, tra gli altri, Paolo Prodi, il quale ha tentato di ricostruire una storia plurisecolare del processo di secolarizzazione. Egli individua negli storici e nei sociologi contemporanei un grosso limite: essi non sono in grado di leggere le storie di

---

lunghissimo periodo, ovvero di riconoscere ciascuna delle premesse storiche dei fenomeni che caratterizzano la nostra epoca. La prima fase del processo di secolarizzazione egli l'ha retrodata all'epoca degli egizi. Il riferimento privilegiato della riflessione è costituito dagli studi di Assman che, analizzando la 'particolarità' della cultura ebraica, ha individuato nell'accordo di Dio con il popolo ebraico una novità assoluta: il distacco della legge di Dio da quella degli uomini, emanata dal faraone, rappresenterebbe l'archetipo della dicotomia politica/religione, introducendo il principio per cui il potere divino non necessariamente legittima quello costituito, come sottolinea A. Gill, *Rendering unto Caesar*, University of Chicago Press, Chicago 1998. Assmann si interroga sulla questione se le regole e le leggi della convivenza sociale derivino da concezioni religiose oppure sia al contrario la religione a derivare da valori politici e morali. Egli giunge alla conclusione che i concetti di sovranità, autorità, giustizia, potere, colpa, solidarietà e legge siano geneticamente riconducibili alla dimensione politica e che essi, solo in un secondo momento, siano diventati principi teologico-religiosi. La teologia del potere deriverebbe dalla teologizzazione dell'esercizio del potere. A questa conclusione l'autore giunge attraverso un'analisi dell'organizzazione sociale e politica dell'antico Egitto e di Israele. Utilizza l'etnologia, l'archeologia, l'antropologia e la storia delle religioni, la società egizia viene presentata analiticamente come un'organizzazione complessa e strutturata: il Ma'at che è traducibile nei tre concetti di ordine, verità e giustizia rappresenta il concetto chiave della civiltà faraonica, e permette un confronto di quest'ultima col mondo moderno. J. Assmann, *Potere e salvezza*, tr. it. di U. Gandini, Einaudi, Torino 2000.) L'avvento del Cristianesimo rappresenterebbe soltanto la tappa successiva di questo processo, con la separazione della religione, relegata al piano della mera trascendenza, dal piano politico: come documenta l'opera di Rosenzweig, l'affermazione riportata nei Vangeli, e rimasta celebre, per cui è d'uopo dare a Dio quel che è di Dio ed a Cesare quel che è di Cesare, è espressione appunto di tale separazione (F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, tr. it. a cura di G. Bonola, Casale Monferrato, 1985, pagg. 375 e segg. Il testo ha rappresentato un autorevolissimo punto di confronto per autori come Heidegger, Benjamin, Scholem, e Lévinas. Cacciari ha sostenuto che *Essere e Tempo* rappresenterebbe una risposta a *La stella della redenzione*, vero punto di avvio dell'esistenzialismo. Il testo ha insieme un carattere teologico e filosofico. M. Cacciari, *Franz Rosenzweig in "Novecento filosofico e scientifico"* Vol. 5, Milano 1991. Il motivo ispiratore del testo è rappresentato dalle carneficine di massa della prima guerra mondiale, la quale sembra rendere inutilizzabile la storia della filosofia e abbandonare il filosofo alla esposizione della morte. La Stella si apre con un'invettiva contro i filosofi «Dalla morte, dal timore della morte prende inizio e si eleva ogni conoscenza circa il Tutto. Rigettare la paura che attanaglia ciò ch'è terrestre, strappare alla morte il suo aculeo velenoso, togliere all'Ade il suo miasma pestilente, di questo si pretende capace la filosofia». Grazie alla rivelazione, secondo Rosenzweig, Dio, l'umanità e il mondo entrano in un rapporto reciproco in cui ciascuno di loro ha bisogno dell'altro. Viene così interpretata *ex post* la creazione, ed al contempo incombe sull'uomo (sul filosofo soprattutto) la necessità della redenzione. Creazione, rivelazione e redenzione divengono lenti prospettive della stessa realtà. L'ebraismo e del cristianesimo si rivelano così solidali, ed al tempo stesso rivali: solidali in quanto entrambi sono volti alla verità; rivali, poichè mentre il primo vive ripiegato in se stesso il rapporto con Dio, il secondo vive il rapporto con la divinità proiettandolo nella storia). In seguito, la lotta per le investiture ha contribuito, secondo Prodi, a rimarcare quella distinzione tra potere spirituale e potere temporale, la quale si è resa definitiva con la nascita dello Stato moderno. (Cita, a tal proposito Prodi, proprio il testo di Böckenförde) L'analisi di ciascuna di queste tappe del processo presenta indubbiamente degli elementi di notevole interesse per lo studioso che si accinga ad analizzare il processo di secolarizzazione, ma una lettura così di ampio

Questa idea risulta particolarmente evidente analizzando lo scritto che abbiamo citato degli anni '60, ma trova una rinnovata attualità nelle vicende di oggi, quando il filosofo ritorna sul tema delle premesse prestatuali dello Stato. Questioni come quella del velo nei luoghi pubblici portata dalle donne di fede islamica conducono Böckenförde a riflettere nuovamente sulla questione della secolarizzazione, in rapporto alle premesse prestatuali dalle quali lo Stato muove, e al rapporto con la libertà individuale.

Si è trattato di una sorta di 'confronto obbligato' per l'autore: sempre più numerose, infatti, sono le occasioni in cui le tematiche religiose si affacciano sulla sfera pubblica, sollecitando filosofi e giuristi ad esprimersi in merito alla tendenza dell'uso politico che si fa della religione<sup>327</sup>. Analizzeremo, quindi, il modo in cui su tale questione si sono espressi due tra i più rilevanti filosofi contemporanei: Habermas, che è ritornato sul tema diverse volte nell'arco della sua carriera, con risultati non sempre concordanti, e Taylor, che ci offrirà l'occasione per confrontarci col modo in cui la categoria della secolarizzazione viene analizzata dall'altra parte dell'Oceano<sup>328</sup>.

---

respiro, e che si presenta tutta all'insegna della continuità rispetto al passato, cela forse il rischio di divenire una sorta di corsa all'indietro, per descrivere un fenomeno che, riteniamo, sia indissolubilmente legato alla modernità.

<sup>327</sup> L'uso politico che sempre più spesso si fa apertamente della religione ha sollecitato filosofi, giuristi e sociologi ad interrogarsi, in generale, sul ruolo che la laicità possa avere negli ordinamenti contemporanei. Sul tema, cfr. G. Preterossi, *Le ragioni dei laici*, Laterza, Roma-Bari 2005.

<sup>328</sup> Due sono le tematiche presenti nella riflessione di Habermas che hanno attirato l'attenzione della cultura cattolica, a differenza, come vedremo, di quanto è avvenuto con Taylor. I due autori si sono entrambi occupati della "crisi della modernità", e del "secolarismo", ovvero della messa in discussione di quelle forme di esclusione dalla scena pubblica della religione. Habermas ha messo in evidenza che la società occidentale si trova in un'epoca di "postsecolarismo", in cui la cultura laica e moderna prende in considerazione l'apporto che le religioni offrono allo sviluppo della vita civile.

### 3.1 *La secolarizzazione ed il paradigma liberale*

Il saggio di Böckenförde che abbiamo già avuto modo di commentare, *La nascita dello Stato come processo di secolarizzazione*, riprende, per certi versi, una teoria che era stata già formulata da Carl Schmitt. Egli aveva individuato nella distinzione foro interno-foro esterno descritta da Hobbes il germe della moderna libertà. Negli *Scritti su Thomas Hobbes*<sup>329</sup>, ricordando la posizione del filosofo inglese in materia di miracoli, Schmitt aveva affermato che proprio quel passaggio del testo hobbesiano rappresentasse la ‘falla’ dell’intero sistema filosofico:

« Al culmine della potenza sovrana che realizza l’unità di politica e religione, appare l’incrinatura di quella che per il resto è un’unità tanto compatta e irresistibile. Qui dove si tratta del miracolo e della fede, Hobbes aggira il punto decisivo. Sulla questione della fede nei miracoli egli avanza la sua irriducibile riserva individualistica (...). È questo infatti il luogo in cui la distinzione tra fede interiore e confessione esteriore irrompe nel sistema politico del Leviatano. Hobbes considera la questione dei prodigi e dei miracoli come un affare di pertinenza della ragione «pubblica», in contrapposizione a quella «privata» ma, a causa della generale libertà di pensiero – « quia cogitatio omnis libera est » - lascia al singolo la libertà interiore di credere o di non credere – da se stesso e secondo la sua ragione privata – e di custodire il suo particolare *judicium* nel suo cuore (...). Le distinzioni di privato e pubblico, di fede e confessione ( «fides» e «confessio», «faith» e «confessione»), sono così introdotte in un modo tale che ogni ulteriore sviluppo , nel corso del secolo seguente fino al liberale Stato costituzionale di diritto, ne è derivato conseguenzialmente. Da questo punto, acquisito grazie all’agnosticismo e non alla religiosità dei settari protestanti,

---

<sup>329</sup> C. Schmitt, *Scritti su Thomas Hobbes*, cit.

inizia il moderno Stato ‘neutrale’»<sup>330</sup>. Secondo Carl Schmitt, la teoria di Hobbes che riconosce nei consociati la sussistenza di un foro esterno (la religione professata, ovvero quella ammessa dal potere statale) e di uno interno (la coscienza dell’individuo) consente di legittimare da una parte la potenza superiore dello Stato, e dall’altra i diritti di libertà. Ciascuno sviluppo in senso ‘liberale’ da parte dello Stato moderno, in questo modo, trova un legittimo fondamento già nella distinzione foro interno - foro esterno. La riserva del foro interno, considerata un’ipotesi limite da parte di Hobbes, che continua a ragionare in un’ottica cristiana, è quindi destinata a divenire addirittura la regola, trasformandosi nel ben più vasto principio della libertà di pensiero. Questo appare evidente già con il *Trattato teologico-politico* di Spinoza<sup>331</sup>, il quale pone l’accento proprio sul carattere di exteriorità del culto religioso, riservando l’adorazione alla sfera dell’interiorità, quindi, ai diritti individuali. Questa interpretazione viene in breve tempo accettata e seguita in tutto il vecchio continente, come lo stesso Schmitt ammette: «Hobbes è risultato vincitore sul continente per il tramite di Pufendorf e Tomasio, ma soltanto al prezzo di quel rovesciamento del rapporto tra esterno ed interno»<sup>332</sup>. Proprio tale slittamento del pensiero hobbesiano, ripreso da Tomasio, conduce al corollario della separazione tra diritto e morale, che diviene ben presto ‘*communis opinio*’ tra i giuristi del vecchio continente, ed è ripreso da Kant attraverso la contrapposizione tra eteronomia giuridica ed autonomia morale<sup>333</sup>, e da Goethe con la tesi che il culto è prescritto dal legislatore solo esteriormente. Gli esponenti della teoria della riserva interiore diventano quindi molto numerosi, e

---

<sup>330</sup> *Ivi*, pag. 105.

<sup>331</sup> B. Spinoza, *Trattato teologico-politico*, Cap. VI, tr. it. a cura di E. Giancotti Boscherini, Einaudi, Torino 2007. Sull’influenza di Hobbes su Spinoza, in modo particolare in relazione alla questione del miracolo, cfr. E. Curley, *Spinoza on miracles*, in G. Emilia (a cura di) *Spinoza nel 350° anniversario della nascita*, Bibliopolis, Napoli 1985.

<sup>332</sup> Schmitt, *Scritti su Thomas Hobbes*, cit., pag. 107.

<sup>333</sup> Questa distinzione è stata descritta in una raccolta di saggi in M. Timmons (a cura di) *Kant's Metaphysics of Morals. Interpretative Essays*, University Press, Oxford-New York 2002.

appartengono a correnti filosofiche molto differenti, spesso anche contrapposte, ma risultano tutti accomunati dalla convinzione che lo Stato debba attenersi a pretendere un comportamento puramente esteriore da parte dei consociati, e che questo sia unicamente richiesto per la convivenza pacifica. Schmitt osserva con disappunto questo scivolamento dello Stato moderno verso l'orizzonte liberale, imputandolo soprattutto all'uso strumentale che, della filosofia di Hobbes, ha fornito la cultura ebraica: «l'instancabile spirito dell'ebreo che seppe sfruttare la situazione nel modo più deciso, finché il rapporto di pubblico e privato, di comportamento esteriore e di sentimento interiore fu completamente rovesciato»<sup>334</sup>. Oltre alla inequivocabile matrice politica<sup>335</sup>, questa affermazione di Schmitt cela dei riferimenti teorici ben precisi. Confrontiamo infatti le parole del giurista tedesco con quanto aveva affermato Karl Marx nello scritto Sulla questione ebraica: « Il cristiano egoismo della beatitudine nella sua pratica compiuta si capovolge necessariamente nell'egoismo fisico dell'ebreo, il bisogno celeste in quello terreno, il soggettivismo nell'egoismo. Noi spieghiamo la tenacia dell'ebreo non con la sua religione, ma piuttosto col fondamento umano della sua religione, il bisogno pratico, l'egoismo. Poiché l'essenza reale dell'ebreo nella società civile si è universalmente realizzata, mondanizzata, la società civile non poteva convincere l'ebreo della irrealtà della sua essenza religiosa, che è appunto soltanto la concezione ideale del bisogno pratico. Non quindi nel Pentateuco o nel Talmud, ma nella società odierna noi troviamo l'essenza dell'ebreo odierno, non come essere astratto ma come essere

---

<sup>334</sup> C. Schmitt, *Scritti su Thomas Hobbes*, cit., p. 109.

<sup>335</sup> Non è questa l'unica occasione in cui il giurista tedesco si scaglia contro gli ebrei. In un'altra circostanza, ad esempio, egli pronuncerà una vera e propria *damantio memoriae* nei confronti del giurista ebreo Stahl Jolsen. L'atteggiamento del giurista è raccontato nel testo R. Gross, *Carl Schmitt und die Juden Eine deutsche Rechtslehre*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 2000. I rapporti di Carl Schmitt con il regime nazista sono innegabili, e vengono puntualmente utilizzati per screditare un autore che si accusa essere stato troppo coinvolto nella sua epoca per elaborare teorie col giusto distacco che richiede la ricerca scientifica. Una ricostruzione dei legami tra Carl Schmitt e la politica del suo tempo si trova in un volume piuttosto recente: C. Angelino, *Carl Schmitt, sommo giurista del Führer*, Il Melangolo, Genova 2006.

supremamente empirico, non soltanto come limitatezza dell'ebreo, ma come limitatezza giudaica della società. Non appena la società perverrà a sopprimere l'essenza empirica del giudaismo, il traffico e i suoi presupposti, l'ebreo diventerà impossibile, perché la sua coscienza non avrà più alcun oggetto, perché la base soggettiva del giudaismo, il bisogno pratico si umanizzerà, perché sarà abolito il conflitto dell'esistenza individuale sensibile con l'esistenza dell'uomo come specie. L'emancipazione sociale dell'ebreo è l'emancipazione della società dal giudaismo»<sup>336</sup>. La letteratura filosofico-giuridica aveva fornito, negli anni, una descrizione stereotipata che si presentava ormai agli occhi di Carl Schmitt (e di alcuni suoi contemporanei) con delle fattezze molto precise: propenso al commercio, rivendicante un'identità incapace di appiattirsi sulla dimensione statale, continuamente portatore di istanze ben precise verso il potere politico, per questo motivo probabile causa di tutte le 'disarmonia' della sfera pubblica. Lo 'spirito dell'ebreo' menzionato da Carl Schmitt rappresenta dunque un *quid pluris* rispetto al semplice, assolutamente deprecabile omaggio ai sentimenti razzisti che dilagavano nella sfera pubblica dell'epoca, qualcosa di più che una strizzatina d'occhio al potere del terzo Reich. La versione stereotipata è ripresa ed esasperata da Carl Schmitt, per cui l'ebreo incarna lo spirito della liberalità, della 'litigiosità della sfera pubblica' ed, in quanto tale, va combattuto. Schmitt, quindi, fornisce una visione profondamente pessimistica della libertà che lo Stato conferisce agli individui sin dalla teoria di Hobbes. Quella libertà interiore, sostiene Schmitt, riprendendo la tesi di Macpherson, è destinata a tramutarsi ben presto nella libertà dello Stato borghese di diritto del secolo XIX<sup>337</sup> e condurrà inevitabilmente a quelle rivendicazioni della società scomposta e frammentata del Novecento, che pretendono invano di coloro che

---

<sup>336</sup> K. Marx, Sulla questione ebraica, parte II., tr. it. a cura di D. Fusaro, Bompiani, Milano 2007.

<sup>337</sup> Il concetto di libertà che Macpherson individua nella filosofia di Hobbes appare legato soprattutto all'individualismo ed al concetto di proprietà, cfr. M. Bray, *Macpherson restored? Hobbes and the question of social origins*, Imprint Academic, Georgetown 2007.

credono erroneamente sia possibile costruire l'unità politica nonostante l'agguerrita dialettica parlamentare<sup>338</sup>. Mentre la forma statale viene ridotta ad una «forma di un esecutivo ben organizzato, di un esercito e di una polizia nonché di un'apparato amministrativo e giudiziario e di una burocrazia efficiente e professionalmente istruita»<sup>339</sup>. Egli detesta lo 'spirito dell'ebreo' perché, allo stesso modo, detesta le istanze provenienti dalla sfera pubblica e non immediatamente assorbite dallo Stato.

Böckenförde riprende la teoria di Carl Schmitt, ma *a contrario*, ovvero, come vedremo, da un punto di vista dichiaratamente liberale, analizzando la questione per i risvolti positivi che essa ha per lo Stato e per quelli che ha per la Chiesa. Per Carl Schmitt «Per il Dio Mortale la distinzione tra interno ed esterno è stata la malattia che lo ha condotto alla morte»<sup>340</sup>, per Böckenförde l'attitudine alla tutela della libertà dei consociati non è intervenuta in un certo momento della modernità, ma ha rappresentato una caratteristica congenita dello Stato moderno: il processo di rivendicazione della libertà, innanzitutto di quella religiosa, è insito nel codice genetico dello Stato. Le guerre di religione hanno messo in guardia l'Europa rispetto agli aspetti devastanti della politicizzazione delle convinzioni religiose, e lo Stato ha assunto come scopo né la realizzazione della Verità, né l'impedimento del peccato<sup>341</sup>, ma solamente la garanzia alla

---

<sup>338</sup> La critica che Carl Schmitt muove al parlamentarismo, in realtà, ha come oggetto in modo particolare il parlamentarismo delle società di massa, e si traduce in un attacco al suffragio universale. Come dice Schmitt: «Così da teatro di una discussione libera e costruttiva dei liberi rappresentanti del popolo, da trasformatore degli interessi partiti in una volontà sovrapartitica, il parlamento diventa il teatro di una divisione pluralistica delle forze sociali organizzate» C. Schmitt, *Il custode della costituzione*, tr. it. a cura di A. Caracciolo, Giuffrè, Milano 1981, pag.137. Secondo Schmitt, quindi, il parlamentarismo, nel quale sono le opinioni in lotta a determinare il contenuto delle norme, è incompatibile con il suffragio universale, in quanto quest'ultimo, rendendo rappresentabili interessi diversi, mina alle fondamenta la comunanza di principi e fini che rappresenta un presupposto di una discussione parlamentare fruttifera.

<sup>339</sup> C. Schmitt, *Scritti su Thomas Hobbes*, cit., p. 109.

<sup>340</sup> *Ivi*, pag. 113.

<sup>341</sup> I conflitti religiosi che attraversarono l'Europa devastandola ebbero tutti in comune una

sopravvivenza per i consociati. Tale garanzia ha consentito, secondo Böckenförde, dapprima la previsione teorica ed in seguito il progressivo sviluppo delle libertà individuali, *in primis* della libertà di fede, la quale si è affermata progressivamente sul piano giuridico, assumendo due aspetti: di emancipazione dello Stato dalle pretese dei poteri religiosi, e di liberazione della coscienza dalle ingerenze del potere politico<sup>342</sup>. Lo Stato moderno e la coscienza si presentano quindi come i due poli dialettici dello sviluppo del potere politico: questo dato, che per Schmitt rappresenta il motivo della precarietà moderna, per Böckenförde può essere al contrario considerato come una vera e propria risorsa politica. La coscienza individuale e la libertà religiosa contribuiscono a far sì che lo Stato non possa barricarsi dietro al proprio assolutismo, e mantenga vitale quel processo dialettico che conduce allo Stato liberale. Questo tipo di Stato è caratterizzato dal fatto che la libertà non solo costituisce un bene tutelato dall'ordinamento giuridico, ma la base spirituale stessa dell'ordinamento: le idee e i valori che ispirano lo Stato (anche quelli relativi alle libertà) non possono essere imposte con la forza, in quanto appartengono a quella 'zona di libertà' in virtù della quale lo Stato stesso trova riconoscimento: la distinzione hobbesiana foro interno - foro esterno, con tutte le conseguenze che da essa derivano, può essere considerata addirittura una sorta di presupposto ontologico dello Stato liberale. Per questo motivo, come dice Böckenförde con incredibile incisività: «lo Stato liberale (*freiheitlich*) secolarizzato vive di presupposti che non può garantire»<sup>343</sup>.

---

caratteristica: la matrice religiosa da cui erano caratterizzati. Questo aveva comportato una completa disumanizzazione dell'avversario, e questo aveva consentito che le guerre fossero portate avanti con particolari ferocia e accanimento. (Cfr. G. Ranzato, *Guerre fratricide. Le guerre civili in età contemporanea*, Bollati Boringhieri, 1994, pagg. X-LIII)

<sup>342</sup> Positivizzazione a seguito delle rivoluzioni francese e americana, al riconoscimento della coscienza individuale espressamente prevista in forme ampie all'art. 4 *Grundgesetz*. E. W. Böckenförde, *Il diritto fondamentale della libertà di coscienza*, in Id., *Stato, costituzione, democrazia*, cit.

<sup>343</sup> E. W. Böckenförde, *Diritto e secolarizzazione*, cit., pag. 53.

Lo Stato liberale, in nome della libertà, non mette quindi al sicuro nulla, nemmeno la libertà stessa<sup>344</sup>. Occorre precisare allora innanzitutto che le frasi citate, come del resto lo stesso saggio in cui esse vengono inserite, sono formulate dal filosofo non tanto avendo di mira i consociati laici, quanto le comunità religiose, che egli intende coinvolgere nelle vicende politiche dello Stato. Egli intende infatti superare la diffidenza che queste mostravano nei confronti dell'attività politica, e si chiede: «sino a che punto i popoli riuniti in uno Stato possono vivere unicamente della garanzia della libertà individuale, senza un vincolo che li unifichi e che preceda questa libertà?»<sup>345</sup>»

La forma del cristianesimo, la sua efficacia e la sua realizzazione dipendono dall'abbandono consapevole, del suo ruolo di religione di Stato, e dalla propensione ad orientare gli uomini positivamente nei confronti dell'ordinamento temporale, poiché solo quest'ultimo può garantire la loro libertà. Non solo, in una prospettiva liberale, il cristianesimo non può divenire una religione di Stato, ma non è neanche auspicabile che esso lo diventi. Con questa convinzione, Böckenförde porta avanti il tentativo (ambizioso) di

---

<sup>344</sup> Chi ha fornito questa lettura del pensiero di Böckenförde ha concluso che la soluzione proposta dall'autore sia di tipo reazionario, con nostalgie neo-confessionali. Questa lettura è stata confortata dalla questione posta da Böckenförde, ovvero, se «anche per lo Stato mondano secolarizzato, in ultima analisi, non sia necessario vivere degli impulsi e delle forze vincolanti che la fede religiosa trasmette ai suoi cittadini. Certo non nel senso che lo si riconfiguri di nuovo come Stato cristiano, ma invece nel senso che i cristiani comprendano questo Stato, nella sua laicità, non più come qualcosa di estraneo e nemico della loro fede, bensì come l'opportunità della libertà, che è anche loro compito preservare e realizzare», *Ivi*, pag. 22. La questione posta dal filosofo ha consentito una lettura del testo come di una sorta di elogio alla religione di Stato. Questa interpretazione, che è stata abbastanza diffusa negli anni, sembra essere stata confermata in uno degli ultimi studi di Posener, il quale si è espresso sulle dichiarazioni di Benedetto XVI in materia di laicità dello Stato, accusandolo di aver intrapreso una vera e propria crociata contro la modernità: qui le affermazioni del pontefice vengono accomunate al teorema di Böckenförde di cui si dà implicitamente un giudizio in chiave illiberale. (A. Posener, *La crociata di Benedetto*, tr. it. di P. Scopacasa, Garzanti, Milano 2010, pagg. 32 e segg) Ci sembra che questa interpretazione, però, possa essere smentita se analizziamo il modo in cui Böckenförde utilizza il suo paradosso, riferendosi agli effetti che esso ha nel campo della religione cattolica

<sup>345</sup> E. W. Böckenförde, *La formazione dello Stato come processo di secolarizzazione*, cit., p. 66.

riappacificare la religione cattolica con la modernità<sup>346</sup>. Il filosofo carica lo statuto di debolezza dello Stato liberale addirittura di un significato positivo: esso consente di ridefinire i rapporti tra religione e politica non in termini di separazione, bensì di cooperazione. Oltre ad assumere un plusvalore civile, pertanto, la civile convivenza assume un valore teologico, rappresentando il punto di partenza per l'affermazione di valori e principi: la pace dello Stato deve, per sopravvivere, aprirsi alla sostanza. Il celebre paradosso, infatti, prosegue così: "Questo [la precarietà dello Stato] è il grande rischio che per amore della libertà lo Stato deve affrontare"<sup>347</sup>. Quella di Böckenförde appare quindi un'argomentazione rivolta ai fedeli, e in secondo luogo una presa di coscienza della debolezza dello Stato liberale in termini non molto diversi da quelli che aveva utilizzato Kelsen (che pure era partito da presupposti teorici assolutamente differenti), il quale, parlando della democrazia, aveva stabilito che essa fosse «tra tutti i regimi politici, il più fragile»<sup>348</sup>. I valori dello Stato liberale possono essere quindi considerati con favore dal cattolicesimo: la carità, la tolleranza, ritrovano già una loro matrice nei testi di filosofi cristiani come Agostino e Tommaso<sup>349</sup>, gli scopi dello Stato sociale sono storicamente guardati

---

<sup>346</sup> E. W. Böckenförde, *La libertà religiosa come compito dei cristiani. Riflessioni di un giurista sulle discussioni del Concilio Vaticano II*, in Id., *Cristianesimo, Libertà, Democrazia*, tr. it. a cura di M. Nicoletti, Morcelliana, Brescia 2007.

<sup>347</sup> E. W. Böckenförde, *Diritto e secolarizzazione*, cit., pag. 53.

<sup>348</sup> Oltre a partire, come abbiamo detto, da diversi presupposti teorici, Kelsen era altresì giunto a opposte convinzioni rispetto a quelle di Böckenförde. Il primo infatti si era convinto che la vita democratica dovesse essere incompatibile con una qualunque verità religiosa o credenza morale assoluta. Ne traeva la necessità per la democrazia di essere 'relativista'. Egli sosteneva, infatti, che tra il credente ed il non credente persistesse una sorta di contrasto insuperabile, poiché le loro convinzioni erano basate, per l'uno, su 'verità' assolute, e per l'altro su 'certezze' plurali e relative. H. Kelsen, *La democrazia*, tr. it. a cura di A. M. Castronuovo, Il mulino, Bologna 1998 e, per una interpretazione di Kelsen in rapporto alla tradizione moderna, cfr. A. Catania, *Hobbes e Kelsen*, in Id., *Lo Stato moderno. Sovranità e giuridicità*, Giappichelli, Torino 1996, pagg. 43-58.

<sup>349</sup> L'interpretazione che Böckenförde offre di Agostino, individuando una sostanziale compatibilità tra la sua filosofia ed i valori democratici ci sembra presentare dei profili di somiglianza con quella che ritroviamo in R. Piccolomini, N. Monopoli, *L'attualità di Agostino*, Città Nuova Editrice, Roma 2005. Il testo costituisce un commento alla lettera apostolica "Agostino d'Ipbona" di Giovanni Paolo II, del 1986, ed evidenzia che il valore

con favore dalla tradizione cattolica<sup>350</sup>, ma soprattutto, il valore cardine del paradigma liberale, la libertà risulta assolutamente coerente con la fiducia nella possibilità per l'uomo di giungere autonomamente alla fede e con la propensione (già messa in evidenza da Tommaso) a partecipare, con la sua natura razionale, alla legge eterna (*lex aeterna*)<sup>351</sup>.

Böckenförde, come molti altri numerosi intellettuali del suo tempo, parla ricordando l'esperienza della Repubblica di Weimar. In più di una circostanza egli la ricorda espressamente, perché questa rappresenterebbe una sorta di monito alla prudenza per lo Stato liberale, una pietra di paragone per le vicende contemporanee, ed un'occasione mancata per il mondo cristiano per contribuire alla causa liberale.

In quella circostanza, si evidenziarono due elementi critici dello Stato:

i tentativi di ingerenze da parte del potere religioso, per ottenere vantaggi nel breve periodo;

---

cardine di tutta la filosofia di Agostino sia proprio la verità. Il filosofo è definito come «l'appassionato ribelle e caparbio ricercatore della verità, che ha cercato ovunque, anche per strade sbagliate». *Ivi*, pag. 7.

<sup>350</sup> Sul rapporto tra dottrina sociale della Chiesa, liberalismo politico esistono numerosi volumi. Uno, in modo particolare si segnala alla nostra attenzione, in quanto esso ha il merito di evidenziare come questo rapporto muti nell'attuale fase globale: D. Antiseri, M. Novak, R. Sirico, *Cattolicesimo, Liberalismo, Globalizzazione*, tr. it. a cura di F. Felice, Rubettino, Soveria Mannelli 2002.

<sup>351</sup> Ricorda Böckenförde che, secondo la filosofia di Tommaso, l'esistenza della Lex Naturalis è provata dal fatto che essa risiede nella ragione umana: «*Die lex naturalis hat somit ihren Sitz in der menschlichen Vernunft, steht ihr nicht als eine fertig vorhandenes Ordnungsgefüge gegenüber, das nur nachvollziehend zu erkennen ist*». E. W. Böckenförde, *Autotität- Gewissen-Normfindung. Thesen zu weiteren Diskussion in Kirche und christlicher Glaube in den Herausforderungen der Zeit*, Lit Verlag, Berlin 2007, pag. 386. Per Tommaso, quindi, i principi e le norme etiche sono naturalmente conosciute dagli uomini, ma le norme comportamentali nei casi concreti richiedono un livello di riflessione e di consapevolezza maggiore. (S. H. Pfürtner, *Das Naturrecht und die Krise des Lehramtes*, in F. Böckle, E.W. Böckenförde (a cura di) *Naturrecht in der Kritik*, Matthias-Grünenwald Verlag, Mainz 1973, pagg. 211 e E. W. Böckenförde, *Geschichte der Rechts- und Staatsphilosophie. Antike und Mittelalter*, Mohr Siebeck, Tübingen 2006, pagg. 222-272)

i limiti di un Stato che vuole ritenersi assolutamente indifferente rispetto alla propria idea di ordinamento.

Come è noto, la repubblica di Weimar era caratterizzata da una debolezza derivante da una serie di motivazioni: il debito di guerra, la crisi economica, la conflittualità internazionale. Le frequenti crisi parlamentari erano, più che la causa, l'effetto di una crisi profonda che attraversava la società civile<sup>352</sup>. In maniera particolare, nella situazione complicata e conflittuale di Weimar, un episodio merita di essere preso in considerazione per la sua drammaticità, e per le conseguenze nefaste che ebbe sulla storia non solo della Germania, ma dell'Europa intera: la vittoria del Nazionalsocialismo alle elezioni del 1933. La Chiesa ebbe, secondo Böckenförde, un grado di responsabilità notevole nell'ascesa al potere di Hitler. Essa aveva in un primo momento messo in guardia nei confronti della pericolosità di tale movimento politico, affermandone addirittura la radicale inconciliabilità con il cattolicesimo, ma, nel momento in cui aveva avuto la possibilità di prendere pubblicamente posizione, non aveva esitato a schierarsi pubblicamente dalla parte del nuovo regime<sup>353</sup>. Questo,

---

<sup>352</sup> La letteratura a tal riguardo è praticamente sconfinata, ma per cogliere le problematiche di politica interna G.E. Rusconi, *La crisi di Weimar. Crisi di sistema e sconfitta operaia*, Einaudi, Torino 1977, pagg. 451-508; G. Bisogni, *Weimar e l'unità politica e giuridica dello Stato. Saggio su Rudolf Smend, Hermann Heller, Carl Schmitt*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2005.

<sup>353</sup> Grazie all'appoggio ottenuto attraverso il *Zentrumspartei* e il *Bayerische Volkspartei*, per Hilter è stato possibile colmare quella debolezza istituzionale che, fino a quel momento gli aveva impedito di modificare la Costituzione. Böckenförde confronta così l'irresponsabile comportamento dei partiti a quello dell'SPD che invece rimase fedele alla Costituzione di Weimar fino a che fu praticamente forzatamente escluso dalla vita politica, con l'ascesa politica del Nazionalsocialismo. E. W. Böckenförde, *Der deutsche Katholizismus im Jahre 1933. Eine kritische Betrachtung*, in Id., *Kirche und christlicher Glaube in den Herausforderungen der Zeit*, pagg. 145 e segg, Lit, Berlin 2007. In realtà, sono molteplici le ragioni che hanno causato il crollo della Repubblica di Weimar e la salita al potere di Hitler, il reiterarsi delle crisi parlamentari sono solo l'ultimo effetto istituzionale di un malessere ampiamente diffuso che ha avuto inizio con la sconfitta nella Prima guerra Mondiale, la dichiarazione di colpa, il debito di guerra, la crisi economica, la costante conflittualità internazionale, ecc. La lettura è vasta, ma per cogliere le problematiche di politica interna G. E. Rusconi, *La crisi di Weimar. Crisi di sistema e sconfitta operaia*, Einaudi, Torino 1977, pagg. 451-508

secondo Böckenförde, attribuì alle gerarchie cattoliche dell'epoca una vera e propria corresponsabilità della caduta della democrazia in Germania: queste, infatti, pur consapevoli che l'attuazione dell'art 48 della WVR (*Ermächtigungsgesetz*), avrebbe generato un «nuovo Stato» tutt'altro che democratico, non rifiutarono di fornire il loro appoggio al potere nascente. Si presentano in questo modo, piuttosto che difensori del *Gemeinwohl*, come una sorta di partito ideologico (*weltanschauliche Partei*) interessato alla tutela dei propri interessi politico-religiosi assolutamente contingenti<sup>354</sup>. In questo modo, l'appoggio politico fornito dal *Zentrumspartei* e dal *Bayerische Volkspartei* fornì un formidabile apporto ad Hitler e gli consentì di ottenere la forza politica (e la maggioranza parlamentare) per modificare la costituzione.

Alla base della decisione, da parte della Chiesa, di assecondare il regime vi fu innanzitutto la speranza che questo avrebbe limitato effetti collaterali della modernità, come il principio della sovranità popolare, l'individualismo sfrenato, e l'ideologia Comunista. D'altra parte, il nascente regime aveva fatto delle promesse ben precise alla religione cattolica: un sostegno oltremodo generoso alle scuole confessionali, il riconoscimento di un'ampia autonomia delle organizzazioni ecclesiastiche e l'assoluta garanzia del mancato riconoscimento dei comunisti. Le gerarchie cattoliche, quindi, decisero che, tutto sommato non sarebbe stato disdicevole appoggiare il nuovo potere, e dimostrarono un atteggiamento tutto sommato ambiguo, per cui, se da un parte appoggiarono gli atteggiamenti più autoritari (*Obrigkeit*) del regime, dall'altra parte auspicavano

---

<sup>354</sup> La collaborazione dei cattolici non fu solo dovuta, come pure spesso è stato affermato, alla minaccia a cui essi erano sottoposti, ma al calcolo razionale, da parte loro, dei benefici che avrebbe comportato l'adesione incondizionata al nuovo potere, e il silenzio assenso di fronte ai soprusi posti in essere da quest'ultimo. Come è stato messo in evidenza, anche nell'antisemitismo, il nuovo regime trovò nella Chiesa un fedele alleato: l'antisemitismo della Chiesa non presentava negli anni del Nazismo più alcuna connotazione religiosa, era piuttosto un antisemitismo che individuava nell'ebreo un nemico di classe. Per una trattazione dell'argomento cfr. F. Buccafusca, *Cristianesimo, Nazismo, Shoa*, Greco&Greco editori, Milano 2001, in modo particolare sull'aspetto dell'antisemitismo a cui abbiamo fatto cenno, pagg. 196 e segg.

che la collaborazione col Nazionalsocialismo avrebbe consentito che esso aderisse in qualche modo ai valori del cristianesimo, tanto da divenire una sorta di nuova religione di Stato, un faro di eticità per il nuovo potere <sup>355</sup>.

Dal saggio di Böckenförde , quindi, traspare certamente un atto di condanna verso l'opportunismo della Chiesa dell'epoca, ma anche una riflessione filosofica più ampia. Quello che emerge dall'analisi della decisione politica del 1933 è che la Chiesa intendesse beneficiare di un rapporto privilegiato col nazionalsocialismo, anche sperando di poterne influenzare le decisioni politiche, fornendogli un bagaglio etico di matrice cristiana. Quel tentativo, come sappiamo, non riuscì. Abbiamo allora la sensazione che il saggio di Böckenförde non sia un mero atto di accusa, ma abbia piuttosto l'intento filosofico di dimostrare che una decisione in materia di democrazia non possa essere assunta se non attraverso le procedure democratiche. Nessuna eticizzazione dello Stato, per quanto fatta con le migliori intenzioni, può passare attraverso una scorciatoia: ritenendo di poter contribuire ad apportare risorse liberali allo Stato nazionalsocialista, la Chiesa ha rinnegato se stessa e la tradizione democratica: il risultato sul profilo teologico è stato lo smarrimento dei fedeli<sup>356</sup>, su quello politico la legittimazione di un regime totalitario che, ben lungi dal subire l'influenza dei valori cristiani, ha invece apertamente professato il trionfo di una religione politica tutta mondana<sup>357</sup>.

---

<sup>355</sup> E.W.Böckenförde, *Der deutsche Katholizismus im Jahre 1933. Eine kritische Betrachtung*, cit. e Id., *Der deutsche Katholizismus. Stellungnahme zu einer Diskussion, in Schriften zu Staat-Gesellschaft-Kirche*, Band I, Herder Verlag, Freiburg 1988 pagg. 90-91.

<sup>356</sup> Il comportamento che resta maggiormente deplorabile consiste nel fatto che, di fronte allo scetticismo diffuso della maggioranza dei fedeli di fronte al nuovo regime , le gerarchie dei vescovi esplicitamente imposero ai credenti di aderire ai suoi valori e di avere un atteggiamento di *'positive Mitarbeit'*. In quella circostanza, la comunità cristiana si dimostrò maggiormente *'ispirata'* e lungimirante delle gerarchie ecclesiastiche. (E. W. Böckenförde, *Der deutsche Katholizismus im Jahre 1933. Eine kritische Betrachtung*, cit)

<sup>357</sup> A ben vedere, il regime nazista impediva per sua stessa natura che potesse esserci un soggetto esterno, come la Chiesa cattolica, a dettare le norme etiche per l'utilizzo del potere. Come regime totalitario, esso rappresentava una vera e propria forma di religione politica, e

Come sostiene Böckenförde, allora, « il problema centrale della nostra democrazia liberale consiste nel proteggere e nel salvaguardare il fondamento di legittimazione di questo ordinamento statale, utilizzando, però, nel far ciò, una modalità adeguata allo Stato di diritto, ossia una modalità essenzialmente liberale; la sostanza di libertà del nostro ordinamento non deve diventare dubbia per la modalità stessa con cui viene difesa»<sup>358</sup>. Che la Chiesa e i cristiani si facciano difensori dell'universale libertà e della religione, è stato inoltre ribadito dalla rivoluzione copernicana apportata dal concilio Vaticano II con la dichiarazione *Dignitatis Humanae*. Essa dichiara la libertà religiosa un diritto inalienabile, esterno all'ambito della legittimazione ecclesiale, in forza di un duplice principio: «[che] la libertà è elemento costitutivo della natura umana e [che], nello stesso tempo, è inerente all'atto di fede stesso»<sup>359</sup>. L'atto di fede deve essere, per sua natura, libero da costrizioni esterne (comprese eventuali costrizioni da parte del sovrano), giacché queste sarebbero inutili e contrarie alla stessa fede cristiana: gli esseri umani non possono credere in Dio senza alcuna vocazione che non sia quella divina. Riconoscere l'autonomia della coscienza individuale vuol dire riconoscere la irriducibile individualità di ciascun uomo, e la esclusività del suo rapporto con Dio<sup>360</sup>.

---

come tale assumeva come unico oggetto sacro la sua stessa azione politica. Si tratta di un elemento che, come sottolinea Gentile, ha caratterizzato tutti i regimi totalitari del Novecento, e che si ripresenta nei regimi democratici attraverso la forma della religione civile, un credo civico comune più soft, che si presenta come sovra partitico e sovra confessionale. E. Gentile, *Le religioni della politica, fra democrazie e totalitarismi*, Laterza, Roma-Bari 2001.

<sup>358</sup> E. W. Böckenförde, *Stato, Costituzione, Democrazia*, cit., pag. 364.

<sup>359</sup> E.W. Böckenförde, *Verità e libertà. Responsabilità della Chiesa nel mondo di oggi*, ne "Il Regno", N. 20, 2004, pag. 722. Il Testo di Böckenförde, riassuntivo della lunga riflessione sul rapporto tra cristianesimo e modernità, è stato letto alla *Katholische Akademie* di Monaco di Baviera, in occasione del conferimento del Premio Romano Guardini. Cfr. anche Id., *Religionsfreiheit als Aufgabe der Christen. Gedanken eines Juristen zu den Diskussionen auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil*, in "Stimmen der Zeit" N. 176, 1965, pagg. 199-213.

<sup>360</sup> Böckenförde ha dedicato, nel corso della sua produzione teorica, sempre un'attenzione maggiore alla libertà dei fedeli di vivere in piena libertà la propria fede, e questo anche rispetto ai precetti imposti dagli uffici ecclesiastici, le cui indicazioni non devono, secondo il filosofo, essere considerati imprescindibilmente vincolanti. Ha rappresentato perciò per

Il concilio, in questo modo, ha fornito una spiegazione teologica dell'esclusione di ogni forma di coercizione statale in materia di fede. Proprio in occasione di questo, infatti, la Chiesa ha rinnegato la dottrina secondo la quale l'errore non avrebbe diritto di esistenza, per rivendicare invece con forza la superiorità del principio di libertà religiosa che va riconosciuto a ciascun individuo, anche a quello in errore (*De libertate religiosa*). In questo modo, non solo viene riconosciuta a ciascuno la possibilità di esercitare la propria fede come meglio ritiene, ma anche si dà valore al rapporto immediato e privilegiato che ciascun uomo ha con Dio. La Chiesa cattolica resta l'unica interprete della rivelazione, ma il dovere di ricercare la verità diventa un obbligo morale, a cui non è auspicabile che corrisponda alcun obbligo giuridico. Il messaggio del cristianesimo è allora, secondo Böckenförde, più rivoluzionario di quello che gli attribuiscono coloro che vorrebbero che le gerarchie ecclesiastiche intervenissero nelle vicende politiche di tutti i giorni: il Cristianesimo prevede che l'uomo arrivi a Dio facendo buon uso della propria libertà. La realizzazione di uno Stato secolarizzato diviene non solo un fatto accettabile, ma addirittura una missione del Cristianesimo: fede e ragione divengono due aspetti compatibili e complementari.

Ci sembra che l'idea di Böckenförde nasconda un neanche troppo velato ottimismo nei confronti del cristianesimo in quanto, non diversamente da quanto

---

Böckenförde un elemento importante della fede cristiana la possibilità di vivere il proprio legame con Dio in maniera del tutto personale. In questo, egli si avvicina a quanto stabilito da Böckle, il quale, nell'ambito del dibattito sul *Naturrecht* sostiene che le dottrine morali della Chiesa non possono essere considerate infallibili, ed è riconosciuto il diritto del cristiano di dissentire, in quanto «la conoscenza della Verità è un compito a cui partecipa essenzialmente tutto il popolo di Dio. La conoscenza dell'intelletto morale (...) avviene quindi primariamente non nello studio del teologomoralista, ma nel cuore del popolo di Dio credente e così viene riconosciuto anche dall'intera comunità cristiana insieme alle autorità gerarchiche e definito in un processo dialettico». H. Böckle, *Sguardo retrospettivo e veduta d'insieme*, in *Dibattito sul diritto naturale*, tr. it. di A. Fabbio e G. Fogliazza, Queriniana Editrice, Brescia 1973 pagg. . 180-182.

aveva già fatto Hobbes molti secoli prima (riducendo la fede necessaria alla professione di fede per cui ‘Gesù è il Cristo’), egli ritiene di poter utilizzare una versione della religione cattolica, quella offerta dalla Chiesa post-conciliare, che non solo non rappresenti una fonte di intolleranza religiosa, ma anzi dimostri una certa *konsonanz* coi valori dello Stato democratico<sup>361</sup>. La religione che il filosofo intende descrivere continua ad avere una funzione etica e spirituale, ha degli insegnamenti precisi e pertanto rimane intrinsecamente politica poiché è capace di orientare le opinioni dei consociati, ma non per questo può costituire una minaccia per il carattere secolare dello Stato<sup>362</sup>.

Essa rappresenta, anzi, una sorta di custode non solo dei valori ma soprattutto del *valore* ultimo dello Stato liberale, vale a dire quello che costituisce questa forma di organizzazione del potere politico nella sua peculiarità: la libertà del singolo. Se lo Stato hobbesiano, non poteva rinunciare alla massima per cui Gesù è il Cristo, perché, come abbiamo visto, essa fondava il trascendentale formale dell’obbedienza, lo Stato liberale aumenta il carico degli elementi irrinunciabili: esso non può rinunciare alla difesa della libertà personale dell’individuo, pena il tradimento della propria *ratio* giustificatrice. Questo obiettivo, tra l’altro, per non rinnegare se stesso non può essere raggiunto attraverso una modalità qualsiasi, ma attraverso i processi (faticosi) della democrazia liberale. Non si possono cercare scorciatoie, perché, come abbiamo visto, questo mette a rischio la libertà dei cittadini, e anche rischia di consegnare i valori dello Stato all’arbitrio delle valutazioni soggettive e contingenti. E se scavalcare le procedure democratiche attraverso il ricorso ad un ‘potere forte’, che eviti gli intralci delle lungaggini democratiche (sic!) senza per questo

---

<sup>361</sup> E. W. Böckenförde, *Staat-Gesellschaft- Kirche. Vorbemerkung: Eingrenzung des Thema, in Religionsfreiheit. Die Kirche in der modernen Welt. Schriften zu Staat-Gesellschaft und Kirche*, Verlag Herder, Freiburg im Breisgau 1982.

<sup>362</sup> Questo si traduce nel fatto che la Chiesa si trova a dover argomentare le proprie posizioni nella sfera pubblica in modo tale da non minacciare la neutralità dell’ordinamento giuridico.

smarrire i presupposti etici, appare un fine irrealizzabile, ugualmente pericoloso si presenta, secondo Böckenförde, l'appello diretto ai valori etici, un'altra pericolosa deriva degli stati democratici. Si tratta di una pratica rischiosa in quanto consente alle convinzioni e alle generalizzazioni precostituite della sfera pubblica, influenzate dall'ambito culturale in cui i consociati vivono, di entrare direttamente nella sfera istituzionale-statale, senza alcuna legittimazione democratica. Queste posizioni rischiano di introdurre una cornice supercostituzionale, ovvero una serie di limiti etici all'agire dei consociati non espressamente prevista da alcuna disposizione di legge<sup>363</sup>.

Böckenförde ne parla in maniera particolare in un caso, che vogliamo analizzare: quello relativo all'obbligo di fedeltà dei funzionari pubblici. La questione venne sollevata in Germania nel 1978. Dodici anni prima, a seguito del divieto di esistenza del KPD per la incompatibilità delle sue finalità col regime democratico<sup>364</sup>, era stato istituito il DKP, versione 'moderata' del partito comunista. Considerate le caratteristiche del nuovo partito, l'allora ministro degli interni aveva rifiutato di opporre il suo rifiuto alla sua istituzione. Sulla scena politica, il DKP aveva quindi continuato ad esistere, ponendo

---

<sup>363</sup> È evidente in questo timore di Böckenförde l'insegnamento di Carl Schmitt, il quale aveva trattato lo stesso tema in un saggio dall'emblematico titolo *La tirannia dei valori*, pubblicato nello stesso volume in cui veniva pubblicato per la prima volta *La nascita dello Stato come processo di secolarizzazione*, e soprattutto che aveva visto la luce proprio durante uno di quei convegni organizzati a Ebrach da Böckenförde stesso. Schmitt, nel testo, attacca i valori dello Stato liberale per il loro relativismo, e ne sottolinea la pericolosa ambiguità. Citando lo scritto di Nicolai Hartmann, egli sostiene: «Ogni valore – una volta che ha acquistato potere su di una persona – ha la tendenza a ergersi a tiranno esclusivo dell'intero *ethos* umano, ed invero a spese di altri valori, anche di quelli che non gli sono diametralmente opposti» C. Schmitt, *La tirannia dei valori*, tr. it. a cura di G. Gurisatti, Adelphi, Milano 2008, pag. 61.

<sup>364</sup> La decisione presa dalla Corte costituzionale tedesca era stata motivata con la violazione, da parte di questo partito, del principio del *Bundestreue*, ovvero della lealtà federale. In modo particolare, erano intervenute due successive pronunce: la prima, nel 1951, aveva abolito l'SRP; la seconda, nel 1956, aveva abolito il KPV, in quanto la rivoluzione sociale e l'abolizione dello sistema democratico, le finalità espressamente dichiarate dal partito, apparivano incompatibile con lo statuto liberale.

l'imbarazzante questione del ruolo che avrebbero potuto avere i suoi appartenenti nell'ambito della sfera pubblica. Ci si era chiesta, infatti, se essi avrebbero potuto svolgere la professione di insegnanti nelle scuole statali, o più in generale, rivestire degli incarichi nel pubblico impiego. Nel 1978, l'allora ministro della cultura e giurista cattolico Hans Maier aveva espresso chiaramente la sua posizione a riguardo. Alla domanda se fosse stato possibile per i comunisti svolgere l'attività di insegnanti egli aveva risposto seccamente: "Chiaramente no. Ciascuna democrazia presenta un grosso margine di tolleranza, il quale tuttavia ha dei limiti. La storia della Repubblica di Weimar ci ha insegnato che questi vincoli non possono essere ampliati all'infinito."<sup>365</sup> La posizione espressa dal ministro era certamente la più diffusa in ambito cattolico: nello stesso modo, infatti, poco tempo prima, si erano pronunciati Hans Filbinger e Alfred Dregger in un discorso dinanzi al Bundestag<sup>366</sup>, i quali

---

<sup>365</sup> La affermazione di Hans Maier è tratta da un'intervista che egli ha rilasciato a *Der Spiegel*, di cui riportiamo la parte dell'intervista che ci interessa in lingua originale: *Spiegel: Dürfen Lehrer Kommunisten sein, dürfen Kommunisten Lehrer werden? Maier: Nein, ganz klar nein. Der Toleranzspielraum jeder Demokratie ist groß, aber er hat Grenzen. Die Geschichte der Weimarer Republik hat uns darüber belehrt, daß diese Grenzen nicht ins Uferlose ausgedehnt werden können. (Die Angstfigur des deutschen Bürgers in Der Spiegel Verlag Rudolf Augstein GmbH & Co. KG. 41/1978)*

<sup>366</sup> La posizione dei due politici conservatori aveva sollevato numerose polemiche in seno all'opinione pubblica. La posizione più rappresentativa è forse rappresentata da una lettera aperta inviata al settimanale *Der Spiegel* da un lettore, il quale scriveva: *Sie aber haben in Ihrer letzten Rede vor dem Deutschen Bundestag zum selben Thema eine Meinung geäußert, die mich erschreckt hat. Einigkeit sollte, so haben Sie gesagt, doch darüber bestehen, daß Kommunisten nicht Lehrer werden dürften. Damit unterstellen Sie, daß jeder Kommunist wegen seiner Gesinnung ein Verfassungsfeind und jeder Christdemokrat oder Sozialdemokrat oder jedes FDP-Mitglied automatisch ein Verfassungsfreund sei. Diese anmaßende Gewißheit widerspricht dem Geist und dem Buchstaben des Grundgesetzes, verstößt gegen Grundüberzeugungen einer christlich motivierten Politik und erinnert mich fatal an eine entsprechende Praxis in Osteuropa, die Sie und ich in gleicher Weise verurteilen:*

Essi hanno espresso nel recente discorso di fronte al Bundestag tedesco sullo stesso argomento un parere che mi ha spaventato, ovvero che i comunisti non dovrebbero poter diventare degli insegnanti. Quindi si presuppone che tutti automaticamente, a causa delle sue convinzioni comuniste, diventino dei nemici della costituzione e di ogni cristiano-democratico o socialdemocratico, e che qualsiasi membro del FDP sia un amico Costituzione. Questa certezza arrogante è contro lo spirito e la lettera della Costituzione, viola le credenze fondamentali di una politica di ispirazione cristiana e mi ricorda la pratica fatale dell'Europa

avevano giustificato il divieto in considerazione della particolare condizione di 'debolezza' della democrazia tedesca dell'epoca, a causa della vicinanza geografica alla DDR, che rendeva il nemico sovietico assolutamente incombente. Il problema che si poneva, dunque, era il seguente: il ruolo degli insegnanti era talmente peculiare da sconsigliare che gli aderenti al partito comunista potessero insegnare nelle scuole tedesche? E più in generale, gli aderenti al suddetto partito avrebbero potuto ambire al ruolo di pubblici funzionari, senza che essi potessero essere guardati con sospetto? Esprimendosi in generale sulla questione del pubblico impiego, Kriele, in *Die Gewähr der Verfassungstreue*<sup>367</sup>, pur non escludendo, in linea di principio, la partecipazione degli iscritti al partito comunista i concorsi pubblici, dichiarò che i pubblici funzionari non solo erano tenuti a dimostrare il rispetto delle leggi, ma avrebbero dovuto anche dar prova di un intimo convincimento di fedeltà ai valori dell'ordinamento. Questo si traduceva, per gli appartenenti al partito comunista, nella necessità pratica di superare una sorta di test supplementare per l'accesso al pubblico impiego, il quale verificasse non solo il rispetto da parte loro delle leggi statali (requisito richiesto a tutti i cittadini) ma anche il loro intimo convincimento, la loro affidabilità (*Verlaesslichkeit*) e la loro attendibilità personale. Trattandosi di una procedura prevista soltanto per talune categorie di soggetti, non era tuttavia chiaro come essa dovesse avvenire: giacchè sembrava che non fosse sufficiente verificare il rispetto delle leggi da parte dei cittadini, come poteva altrimenti verificarsi il loro rispetto della Costituzione? E soprattutto, la stessa adesione al partito comunista, in condizioni particolari, poteva costituire motivo di esclusione dal pubblico impiego, in virtù di una sorta di presunzione di inaffidabilità dei suoi componenti, oppure sarebbe stato sempre compito della giurisprudenza valutare caso per caso la affidabilità dei

---

orientale, in cui si condanna allo stesso modo. (tr. it. mia).

<sup>367</sup> M. Kriele, *Die Gewähr der Verfassungstreue*, in "Frankfurter Allgemeine Zeitung", 25/10/1978, pagg. 10-11.

soggetti, non potendo utilizzare evidentemente alcun parametro normativo vincolante? Böckenförde ha modo di analizzare la questione da diversi punti di vista, proprio a partire dal lavoro di Kriele. Egli dà vita quindi ad una riflessione sulle democrazie del secondo dopoguerra, sul rapporto che in esse viene istituito tra legalità e legittimità, e sulle differenze rispetto alla Costituzione di Weimar.

Secondo Böckenförde, il problema politico della Costituzione di Weimar consiste nel fatto che in essa ciascun contenuto politico può diventare oggetto dell'ordinamento legale, purchè vi sia in parlamento la maggioranza necessaria: la costituzione di Weimar si presenta neutrale rispetto alla propria idea di ordinamento: è, in tal senso, una costituzione democratica in senso 'puro', ovvero consente al popolo di decidere in ogni momento su ciascun argomento della vita della comunità. Questo comporta un completo distacco della legalità dalla legittimità: ciascuna cosa può divenire legale, mentre nessun parametro politico superlegale può stabilire che un provvedimento non possa considerarsi legittimo. Il risultato di quella costituzione si rivela bel presto essere il *caos*, la crisi del liberalismo, e l'avvento del regime nazionalsocialista<sup>368</sup>.

Quella esperienza storica ha insegnato ai padri costituenti del dopoguerra che alcun regime liberale può funzionare senza dei punti fermi, insindacabili, sottratti alla decisione politica ordinaria<sup>369</sup>.

A tal fine sono intervenute le costituzioni del secondo dopoguerra, che hanno nuovamente mirato ad istituire un nesso tra la legalità e la legittimità. In modo particolare, il *Grundgesetz* ha stabilito all'articolo 79 l'immodificabilità degli artt. 1 e 20 della carta costituzionale, relativi alla dignità della persona ed alla protezione dei fondamenti naturali della vita. La costituzione tedesca ha così deciso su cosa il potere politico non può decidere, e in questo modo " il *Grundgesetz* ha riversato l'idea di Stato che è alla sua base nella forma di

---

<sup>368</sup> E. W. Böckenförde, *Stato, Costituzione, Democrazia*, cit., pagg. 364 e segg.

<sup>369</sup> *Ibidem*

determinati principi giuridici, sottraendoli alla disposizione politica”<sup>370</sup>. Vi sono quindi taluni casi in cui lo Stato liberale apertamente sceglie di non rimanere neutrale. Vi sono delle decisioni, in merito alle quali lo Stato abbandona il circuito pace – decisione - forza<sup>371</sup> che lo caratterizza e approda al terreno delle scelte etiche. Questo stratagemma costituzionale gioca, secondo Böckenförde, un ruolo non di poco conto nella concezione generale del sistema. Se la costituzione di Weimar ha infatti lasciato irrisolto (tragicamente) l’interrogativo sul modo in cui possa ritenersi fondato il potere politico, il Grundgesetz non solo, come abbiamo detto, ha restituito chiaramente la propria idea di legittimità politica del potere ma ha anche consentito che tale legittimità politica si possa ancorare al dato legale, che essa vada ricercata all’interno dell’ordinamento giuridico. Questa non è certamente una novità di poco conto: essa si traduce nel fatto che tutte le funzioni statali, in modo particolare il potere legislativo, risultano vincolate al rispetto della Costituzione, e soprattutto che la difesa della legittimità dell’ordinamento giuridico debba avvenire unicamente attraverso le leggi. Queste ultime diventano gli unici punti di riferimento per il comportamento lecito da parte dei consociati, e marcano il confine della loro libertà. Il nuovo scenario costituzionale rende valida, allora, oggi più che in passato, l’affermazione di Montesquieu secondo la quale “ La libertà è il diritto di poter fare tutto ciò che le leggi permettono”<sup>372</sup>. In uno scenario di tal genere, come si può determinare l’illiceità del comportamento dei consociati, se non attraverso la inosservanza di leggi precise? Parte integrante del principio di libertà, proprio dello Stato di diritto – sostiene Böckenförde – è il fatto che il

---

<sup>370</sup> Ivi, p. 364.

<sup>371</sup> Come ci ricorda Böckenförde questo trinomio è probabilmente quello che meglio descrive l’assetto di potere dell’età moderna: una asserzione di grammatica politica che ci proviene direttamente da Hobbes, il quale per primo aveva sottolineato che il soggetto che detiene il potere sovrano è colui il quale ha abbastanza forza da proteggere tutti, o anche per sottomettere tutti. (E. W. Böckenförde, *Der Staat al sittlicher Staat*, Duncker & Humblot, Berlin 1978 (band 14), pag. 17.

<sup>372</sup> Ivi, pag. 366.

cittadino che agisce secondo le leggi, e quindi legalmente, è un cittadino leale rispetto ai valori dello Stato. Nel caso specifico, non si comprende come potrebbe la mera appartenenza ad una associazione politica – tra l'altro ritenuta compatibile con la costituzione – far derivare un giudizio di infedeltà alla Costituzione, o di inaffidabilità e conseguente inadeguatezza per il pubblico impiego. Il tentativo di chi offre un'interpretazione estesa della fedeltà alla costituzione, come fa Kriehle integra proprio uno di quei casi in cui si avvera il rischio che Schmitt aveva prospettato nel suo lavoro dedicato alla tirannia dei valori. Questo significa che si fa riferimento ad una sorta di 'costituzione immanente', in nome della quale si stabilisce la lealtà rispetto all'ordinamento giuridico. Questo rischia solo di appesantire la legittimità statale e di renderla ulteriormente confusa, collegandola ad un dato meta legale che non può che essere frutto di interpretazioni soggettive ed arbitrarie: «Tramite un'assicurazione sulle convinzioni interiori si sostituisce ciò che la forza delle leggi non riesce più a fare. Ma se ci si basa primariamente su convinzioni (di fedeltà alla costituzione) e gli stessi comportamenti non risultano che derivazioni di esse, a fare la parte del leone sono la fiducia e il sospetto. Le convinzioni possono essere giudicate solo da convinzioni»<sup>373</sup>

Non vi è quindi garanzia di stabilità, nel paradigma liberale. Anzi, il destino liberale, come quello della modernità, è un destino di angoscia, poiché punta tutto sull'autonomia umana. Come scrive Gauchet: «Il declino della religione si paga con la difficoltà d'essere-sé... Siamo oramai destinati a vivere nella nudità e nell' angoscia ciò che ci è stato più o meno risparmiato dall'inizio dell'avventura umana per grazia degli dèi»<sup>374</sup> Si può certamente confidare

---

<sup>373</sup> E. W. Böckenförde, *Stato, Costituzione, Democrazia*, cit., pag. 374.

<sup>374</sup> M. Gauchet, *Il disincanto del mondo. Una storia politica della religione*, Einaudi, Torino 1992, pag. 303. Gauchet sostiene che il disincanto del mondo possa avere due ordini di effetti, tra loro correlati: lo sviluppo del liberalismo politico, ma anche, paradossalmente, la nascita delle ideologie, la diffusione della burocrazia, l'aumento del potere dello Stato e perfino il totalitarismo.

nell'istruzione e nella scuola per 'formare' dei cittadini, ma non nel senso tradizionale del termine, non nel senso di istituire nello Stato una religione civile, come avevano tentato di fare i regimi totalitari. L'impossibilità di negare ai cittadini dichiaratamente comunisti la possibilità di insegnare nelle scuole, laddove si formano le coscienze dei futuri cittadini, riteniamo rappresenti il degno corollario di questa concezione: lo Stato liberale deve fare i conti con il nemico interno dialetticamente, non tentare di soffocarne la voce. Riteniamo allora che la posizione assunta da Böckenförde in materia di pubblico impiego, sia di fondamentale importanza, in quanto ci consente di interpretare la produzione teorica dell'autore tedesco in maniera più completa: *La nascita dello Stato come processo di secolarizzazione*, come abbiamo già ricordato, ci avverte della necessità, anche negli Stati secolari, di fare riferimento a delle risorse etiche prepolitiche che possano fornire un contenuto sostanziale al potere sovrano. D'altra parte, quando Böckenförde, in quella sorta di genealogia della libertà moderna che ritroviamo nei suoi scritti, richiama elementi come la libertà germanica, e gli scritti di autori cristiani come Agostino e Tommaso, abbiamo quasi la sensazione che egli presupponga una sorta di sviluppo organico dei diritti di libertà, che, senza soluzione di continuità, giungano dalla tradizione germanica e dalla letteratura cristiana fino all'età moderna. Le posizioni che egli assume per rispondere allo scritto di Kriele, però, ci consentono di smentire una interpretazione di questo tipo. La presa di distanza dagli intellettuali cattolici suoi contemporanei sulla materia del pubblico impiego si giustifica in nome di una ferma e convinta difesa dei principi della modernità. Nello Stato liberale moderno la difesa della libertà non può che avvenire attraverso la costituzione e le leggi. Nessun argomento ispirato 'dal buon senso' o dalla 'virtù' o 'dal volere del popolo' può mai sostituire gli interventi normativi. Una soluzione di questo tipo metterebbe in pericolo la democraticità del sistema politico, perché tradirebbe quell'equilibrio delicato e complesso che è alla base dello Stato liberale.

Appare allora chiaro che la ricostruzione delle origini storiche dei principi di libertà, la messa in evidenza del loro legame con la storia germanica, perfino la loro legittimazione in chiave teologica alla luce degli scritti di Agostino e Tommaso possono essere un modo per argomentare l'importanza di questi principi, ma di certo non per attribuire loro validità giuridica.

### 3. 2 Un modello impegnativo

La lettura che abbiamo offerta del testo di Böckenförde appare confermata da un altro testo molto conosciuto del filosofo, e che abbiamo già avuto modo di menzionare nel corso di questo lavoro: *Der Staat al sittlicher Staat*.<sup>375</sup>

Il saggio, scritto nel 1978, presenta un paragrafo espressamente dedicato al paradosso dello Stato liberale<sup>376</sup>, poiché già negli anni 70', la tesi del filosofo tedesco aveva sollevato molti giudizi positivi da parte dei filosofi, ma anche molte critiche<sup>377</sup>. Nel saggio, Böckenförde ribadisce che non vi è soluzione possibile per la debolezza congenita dello Stato liberale che non passi attraverso i suoi presupposti etici: neanche Hegel, che pure aveva affermato che lo Spirito del popolo si esprimesse nello Stato, aveva ritenuto che questo Spirito potesse essere preservato grazie all'azione coercitiva dello Stato. “ *Der Staat dann in der Luft steht*”<sup>378</sup> sostiene allora Böckenförde, per dire che esistono una certa dose di presupposti simbolici, di risorse etiche, di fondamenti sostanziali che un pensatore liberale non può ritenere che lo Stato possa ricreare autonomamente, se non vuole incorrere nel rischio di descrivere uno Stato che non ha alcun rapporto con la realtà circostante.

Lo Stato laico, dunque, è incompetente rispetto alle questioni relative alla verità, e lascia questo compito ai soggetti appartenenti alla società civile. Essi possono e devono avere il titolo e la forza per influenzare la legislazione statale in proporzione alla ricezione dei loro valori nel corpo sociale, ma nessuno di essi può permettersi di prenderla in ostaggio, poiché essa «non può identificarsi con

---

<sup>375</sup> E. W. Böckenförde, *Der Staat al sittlicher Staat*, cit.

<sup>376</sup> *Ivi*, pagg. 36-37.

<sup>377</sup> Böckenförde ricorda: *Diese hat viel Zustimmung, aber auch Kritik erfahren*. (*Ivi*, pag. 37.)

<sup>378</sup> *Ibidem*

alcuno di questi sistemi di valori»<sup>379</sup>. In altre parole, nessuno dei soggetti presenti nella sfera pubblica può presumere di parlare in nome di tutto il popolo dello Stato. Il modello di Stato secolarizzato che abbiamo tentato di descrivere, richiamando le provocazioni di Böckenförde «muove da un atteggiamento simpatetico verso il pluralismo organizzativo e normativo emergente a livello sociale ed è disposto a fargli spazio finché non urta chiaramente contro i valori indisponibili su cui si basa la convivenza civile»<sup>380</sup>. È una dialettica, quella tra la religione e la politica, che, per come viene descritta da Böckenförde, sembra destinata fatalmente a trovare una soluzione inevitabilmente parziale e precaria, che risiede nel bilanciamento delle forze presenti in campo. Perché il processo di formazione della decisione politica, come abbiamo avuto modo di osservare durante tutto il corso di questo lavoro, prima di realizzarsi nelle aule parlamentari, richiede delle precondizioni che passano inevitabilmente attraverso la collaborazione dei cittadini, sia come singoli, sia come appartenenti ai corpi intermedi dello Stato. Insomma, lo Stato liberale necessita di un'opinione pubblica in grado di farsi ascoltare, e quindi di uno spazio pubblico dove il pluralismo politico consenta l'interazione ed il confronto dialettico di associazioni, partiti e singoli. I diritti de libertà, ovvero quel bagaglio di diritti ai quali Böckenförde dedica costantemente l'attenzione, sono i presupposti rispetto ai quali lo Stato liberale non può ritenersi neutrale. Questo è il senso dell'espressione «*Sittlicher Staat*» utilizzata da Böckenförde per intitolare il lavoro che abbiamo commentato. *Sittlicher Staat* non è lo Stato etico in senso tradizionale. È piuttosto lo Stato che si fa carico di tutelare il *Demokratische Ethos*, ovvero un certo contenuto storico che deriva da un orientamento culturale e religioso. Non si tratta di principi del diritto naturale, ma dei principi fondamentali che garantiscono la vita democratica<sup>381</sup>. Questo è al tempo stesso

---

<sup>379</sup> S. Ferrari, *Laicità asimmetrica*, in "Il Regno", N. 6, 2006.

<sup>380</sup> *Ivi*, pag. 208.

<sup>381</sup> «*Der Grund liegt darin, daß die Wertgrundlage der modernen Demokratie eben schmaler*

la sfida dello Stato liberale, e la sua possibilità di sviluppo, attraverso il rafforzamento delle virtù politica, ovvero del mutuo riconoscimento e della disponibilità all'ascolto. Questi sono elementi che, come vedremo, accomunano il pensiero di Böckenförde a quello di Habermas. Naturalmente non sono da escludere i rischi che prevalgano modelli di fedeltà etnico-culturali, anche costruiti a tavolino mediante sapienti narrazioni, opportunamente manipolate, e tutte le altre difficoltà che si possono incontrare quando si tenta di costruire un modello di laicità così ambizioso «che esige continue mediazioni per tradurre in norme il punto di equilibrio tra universale e particolare ritenuto sufficiente alla comunità dei cittadini»<sup>382</sup>.

---

*ist als die des Naturrechts»*. E.W.Böckenförde, *Erwiderung a Noch einmal: das Ethos der modernen Demokratie und die Kirche*, pag. 46.

<sup>382</sup> S. Ferrari, *Laicità asimmetrica*, cit.

### 3.3 Attualità di un paradosso

Il testo che abbiamo commentato di Böckenförde appare oggi di rinnovata attualità. Il motivo è certamente da imputare, oltre che alla lucidità delle analisi dell'autore, alla riemersione, in forme diverse, della religione nella sfera pubblica, a cui abbiamo assistito negli ultimi anni<sup>383</sup>.

In relazione ai più disparati problemi riconducibili alla bioetica, alle biotecnologie, alle questioni sessuali, alla mutata concezione della famiglia, abbiamo assistito allo sviluppo di quello che è stato definito un 'uso politico della religione'<sup>384</sup>. Se, come abbiamo descritto, il paradigma dello Stato secolarizzato prevede che venga rispettata la pluralità delle convinzioni morali e religiose dei consociati, assistiamo oggi ad una intensificazione e ad una rielaborazioni del patrimonio religioso, ovvero ad una crescente influenza delle Chiese, le quali si trovano spesso a rivendicare il monopolio della morale 'vera' e 'naturale', presentandosi pertanto come detentrici insindacabili di norme che debbono essere promosse con tutti i mezzi possibili, anche eventualmente con dispositivi di legge vincolanti per tutti. L'avvento della globalizzazione, poi, e la crisi degli Stati-nazione, hanno comportato la diffusione di un'idea di politica ridotta a *governance*, ovvero a gestione delle cose, incapace di fornire 'contenuti di senso' e di farsi portatrice di un'eccedenza simbolica: in tale contesto, le agenzie religiose, per secoli relegate alla sfera sub-statale (alla società civile), sono ritornate nella scena pubblica anche in una dimensione sovranazionale<sup>385</sup>. Al contempo, gli argomenti religiosi hanno assunto una forte valenza simbolica

---

<sup>383</sup> Sul recupero della religione nell'ambito della sfera pubblica, spesso con un intento dichiaratamente politico, Cfr. D. Pollack, *Säkularisierung – ein moderner Mythos?*, Mohr Siebeck, Tübingen 2003 e G. Preterossi, *Le ragioni dei laici*, Laterza, Roma - Bari 2005.

<sup>384</sup> Cfr. G. Preterossi, *Contro le nuove teologie della politica*, in Id. ( a cura di ), *Le ragioni dei laici*, cit.

<sup>385</sup> Cfr. M. R. Ferrarese, *La governance tra politica e diritto*, Il mulino, Bologna 2010.

ed identitaria: essi, sempre più frequentemente sono stati rappresentati come marcatori di una identità culturale che, in una narrazione semplificata delle relazioni sovranazionali e interculturali, assume caratteri ben precisi (quelli dell'Occidente o dell'Europa di fronte all' 'emergenza *Islam*')<sup>386</sup>.

Tutto questo ha comportato nei pensatori pubblici la sensazione di una profonda inadeguatezza della dicotomia Stato-religione, nel descrivere la dialettica esistente, e, conseguentemente, la rinnovata attualità dello scritto di Böckenförde che si interroga sui presupposti dello Stato secolare. Al contempo, è stata riproposta una questione ancora più antica, che ci riconduce direttamente agli scritti di Hobbes: *Quis iudicabit?* Ovvero, cosa può mai essere considerato temporale e cosa spirituale?

La tesi di Böckenförde è stata recuperata nel dibattito pubblico come 'strumento di lavoro' dai giuristi, dai filosofi e dai teologi principalmente da due diversi punti di vista, che cercheremo di descrivere sinteticamente.

Alcuni autori hanno utilizzato la tesi come conferma della loro convinzione secondo la quale la ragione, emancipata dalle tradizioni religiose, corre il rischio di gravi patologie e di minacciose derive. Il testo di Böckenforde sembra aver dimostrato che le democrazie sono per loro natura carenti. La fragilità delle democrazie liberali risiede nel fatto che esse non appoggiano la loro legittimità su se stesse, bensì su qualcosa di trascendente rispetto alla mera dialettica delle forze in campo, e che si trova in un ambito prepolitico. Le odierne società liberali avrebbero quindi bisogno di una 'riserva morale' ulteriore, la quale può provenire solamente dalla religione, e in particolar modo in Europa dalla religione cristiana. L'alternativa che questi autori intravedono alla riserva morale della democrazia è rappresentata dal relativismo etico, dal nichilismo, e in fin

---

<sup>386</sup> Cfr. su questo aspetto L. Scaraffia, *Rinnegati. Per una storia dell'identità occidentale*, Laterza, Roma- Bari 1993 e G. Preterossi, *L'Occidente contro se stesso*, Laterza, Roma-Bari 2004.

dei conti della negazione della liberalità dello Stato stesso, giacché, rinunciando esso a tutelare le proprie basi prepolitiche, tutto potrà essere messo costantemente in discussione, compresa l'esistenza dello Stato. Con il relativismo in senso stretto, dunque, lo Stato liberale di fatto rinuncia a tener fede agli impegni che esso si assume con i consociati, primo fra tutti, rinuncia ad occuparsi della loro sicurezza. La prospettiva di questi autori è allora quella di un'etica pubblica cristiana, ovvero di un cristianesimo usato strumentalmente per fini politici, come ha sostenuto Joseph Ratzinger, nel dialogo con Habermas alla *Catholische Akademie* di Bayern<sup>387</sup>. Ritieniamo che questa interpretazione risulti forzatamente strumentale, e che forse non tenga conto di argomenti di maggiore complessità presenti nella produzione teorica dell'autore, come cercheremo di spiegare.

La nostra interpretazione parte da un saggio di Böckenförde recente, ovvero *Lo Stato secolarizzato, la sua giustificazione e i suoi problemi nel XXI secolo*<sup>388</sup>, grazie al quale il filosofo ha ripreso e sviluppato i temi della laicità dello Stato moderno, e del rapporto con le premesse pre-politiche sulle quali esso si fonda, tenendo conto delle interpretazioni che erano state offerte, e delle critiche che erano state mosse al suo più celebre scritto, *La nascita dello Stato come processo di secolarizzazione*. Proprio questo lavoro degli ultimi anni ci consente di smentire i tentativi di utilizzare il *dictum* böckenfördiano per individuare nello Stato un fattore di integrazione valoriale. In questo recente lavoro, Böckenförde sofferma la sua attenzione su due aspetti: da una parte egli rintraccia il nesso - che il filosofo aveva già più volte sottolineato, negli scritti precedenti - tra la secolarizzazione dello Stato liberale, e la libertà individuali dei consociati, che esso, in quanto ordinamento politico, è tenuto a riconoscere e garantire.

---

<sup>387</sup> Il modo in cui Ratzinger interpreta il paradosso di Böckenförde sarà analizzato nel paragrafo successivo, laddove ci occuperemo del confronto che il Pontefice ha con Habermas.

<sup>388</sup> E. W. Böckenförde, *Lo Stato secolarizzato, la sua giustificazione e i suoi problemi nel secolo XXI*, in G. E. Rusconi (a cura di), *Lo Stato secolarizzato nell'età post-secolare*, Il Mulino, Bologna 2008.

Dall'altra parte, egli indaga il modo in cui all'interno dello Stato è generato il vincolo sociale, e quanto questo dipenda da un *ethos* condiviso. Böckenförde ripropone nel saggio, in termini sostanzialmente identici, l'interrogativo che lo ha reso celebre : da dove attinge e come mantiene lo Stato liberale secolarizzato quella comunanza pre-giuridica e l'*ethos* portante che sono indispensabili per una pacifica convivenza in un ordine liberale?

Il problema della coesione sociale e culturale acquista oggi tratti di estrema urgenza, considerato il tasso di immigrati di religione islamica presente in Europa e in modo particolare in Germania. Il *dictum* di Böckenförde che, come abbiamo visto, era stato ispirato originariamente dal tentativo di legittimare la partecipazione dei cristiani alla vita politica, è formulato oggi in termini differenti, ovvero tenta di rispondere alla domanda su come sia possibile garantire un nucleo duro culturale (anche se non originariamente religioso) grazie al quale lo Stato si mantiene stabile, e in assenza del quale perde forza e coesione, finendo per mettere a rischio la sua stessa sopravvivenza. La risposta è che quel nucleo duro di principi, valori, istanze etiche non si possa ritenere garantito né dalla religione in quanto tale, né da un'esplicita sponsorizzazione da parte dello Stato. Böckenförde afferma che lo Stato secolare non sia in grado né di garantire con i mezzi di cui dispone la vitalità della religione, né di dichiarare la religione un fondamento della vita collettiva. La libertà religiosa si limita a consentire che possa esistere la religione, ma non contribuisce alla sua vitalità. Le sfide poste dal mondo contemporaneo mostrano allora la complessità del pensiero Böckenfördiano ed al contempo la sua attaccabilità. Il saggio offre infatti al filosofo la possibilità di affrontare la spinosa questione dei simboli religiosi nello spazio pubblico: egli passa in rassegna le due possibili accezioni di neutralità dello Stato di fronte delle religioni: come indifferenza, atteggiamento che talvolta si traduce in un vero e proprio sentimento di ostilità verso le credenze religiosi che si manifestano all'interno della sfera pubblica; e

come neutralità aperta, ovvero come quell'atteggiamento di disponibilità nei confronti dell'apporto che le religioni possono conferire al dibattito pubblico. Böckenförde si era già occupato del tema dei simboli religiosi in una discussione epistolare con l'allora cardinale Ratzinger, il quale aveva affermato che uno Stato, pur ideologicamente neutrale, fosse tenuto ad adottare misure precise che salvaguardassero la identità della nazione. Böckenförde aveva però replicato che la libertà religiosa non potesse essere diversamente distribuibile a seconda delle categorie dei soggetti ( cristiani, ebrei, musulmani...) ma che al contrario dovesse comprendere il diritto a fare pubblicità anche per simboli religiosi. Il filosofo, poi, raccontando il suo confronto con il cardinale, aveva sostenuto che esso aveva sostanzialmente avuto ad oggetto i confini della libertà religiosa, che per lui, non potevano essere sottoposti né a riserva culturale, né a presunte rivendicazioni di ordine pubblico dell'ordine pubblico. Nel testo che abbiamo citato, il filosofo riprende quelle argomentazioni, e così riecheggiano, ne testo di Böckenförde le tesi che il filosofo aveva utilizzato per legittimare l'accesso dei comunisti al ruolo di pubblici funzionari: come allora, Böckenförde sostiene che rappresenti un dovere, da parte dello Stato secolarizzato, rispettare la "riserva interiore" degli immigrati, a patto che essi garantiscano non l'adesione intima ai valori culturali storici da cui lo Stato ha tratto origine, bensì la "lealtà alle leggi", esattamente come si pretende da parte di tutti i cittadini. Nella teoria di Böckenförde, quindi, continuiamo a riscontrare un' aporia di fondo, che è il suo elemento di forza, ma anche di complessità: la religione, infatti, è, al contempo, portatrice di risorse etiche per la società civile, ma si trova essa stessa 'a rischio vitale', nel senso che non vi è alcuna struttura istituzionale o anche solo intellettuale che possa garantirne la vitalità. Se la consideriamo alla luce dei testi che abbiamo letto, essa conferma in noi l'idea che Böckenförde non suggerisca altra strada da percorrere se non quella liberale<sup>389</sup>.

---

<sup>389</sup>Come abbiamo precisato, il fatto che Böckenförde non preveda alcun mezzo istituzionale

L'esperienza weimariana, quindi, sembra aver lasciato in eredità due lezioni fondamentali: che la Chiesa non possa ricorrere ad alcun tipo di 'scorciatoia', né ad alleanze col potere politico, perché usando questi metodi finirebbe per contraddire se stessa, e per limitare quella libertà che è attribuita agli uomini per volere divino. In secondo luogo, che l'Ordinamento giuridico non poteva dimostrarsi indifferente rispetto ai suoi valori fondanti. La costituzione di Weimar aveva tentato di farlo, ma quella carenza di valori era stata compensata

---

per garantire la sopravvivenza delle risorse religiose al contempo ne fa un pensatore indubbiamente liberale, ma mostra un profilo di attaccabilità del suo sistema. La critica che più frequentemente è stata mossa al filosofo tedesco, infatti, e certamente quella che riteniamo più motivata, consiste nel fatto che egli non prende adeguatamente sul serio la 'vera complessità della società contemporanea'. In fin dei conti, il paradigma Böckenfördiano rimane ancorato ad una società non così plurale. Negli ultimi anni, i suoi scritti sempre più marcatamente mostrano questo limite: parafrasando la critica che, come vedremo, Larmore muore a Taylor, potremmo affermare che gli scritti di Böckenförde descrivono cattolici che dissentono da altri cattolici. Il suo confidare nella sfera pubblica cela, forse, questa presupposizione che, dal punto di vista concettuale, non è trascurabile: che ci sia un accordo di fondo su alcune idee base del paradigma liberale. Quando, come abbiamo detto, per descrivere genealogicamente il concetto di libertà, Böckenförde richiama il concetto di libertà germanica, oppure i testi di Agostino e Tommaso, egli descrive un certo tipo di sfera pubblica, con una tradizione culturale ben precisa. Non è detto che il suo sistema funzioni in condizioni diverse da quelle presenti in Europa attualmente. Anzi, probabilmente, per ammissione dello stesso Böckenförde, quello stesso paradigma non funzionerebbe. Pensiamo allo scritto sulla questione del velo nei luoghi pubblici. Il filosofo, come abbiamo modo di dire nel corpo del testo, è stato uno dei pochi intellettuali cattolici ad essersi schierato in Germania contro la sentenza che vieta alle donne islamiche di portare il velo nei luoghi pubblici, e sull'argomento ha polemizzato con Ratzinger, affermando che i motivi del divieto di portare il velo non lo avevano affatto convinto «*Mich haben bisher alle Gründe, die für das Kopftuchverbot angeführt werden, nicht überzeugt*». Eppure egli mostra sul tema dell'Islam delle perplessità. Egli riconosce alle donne la facoltà di portare il velo, e dichiara di non temere i musulmani come nemici della democrazia, in quanto è lo stesso diritto islamico a vincolare i musulmani che vivono in diaspora ad attenersi all'ordinamento giuridico del luogo. In quello stesso saggio, però, egli sostiene che, se per ipotesi, un paese si accorgesse che a causa della forte immigrazione, si stesse trasformando in un paese a maggioranza musulmana, dovrebbe chiudere le frontiere. Questo per una ragione di autodifesa del proprio 'diritto naturale', il quale è indotto dall'appartenenza ad un mondo culturale radicato su elementi della classicità, dell'ebraismo e del cristianesimo ripensati entro un orizzonte illuminista. Questo scritto è probabilmente una sorta di 'confessione' della consapevolezza, da parte dell'autore, della debolezza del proprio sistema teorico: è la dichiarazione della incertezza, per il sistema liberale, sulle sue possibilità di funzionamento in realtà diverse da quelle degli Stati europei contemporanei. E. W. Böckenförde, *Staat und Religion (Aussprache und schlußworte)*, in Id., *Veröffentlichungen der Vereinigung der Deutschen Staatsrechtslehrer*, Walter de Gruyter, Berlin 2000, pagg. 318 e segg.

in fretta dalla religione politica del nazionalsocialismo<sup>390</sup>, con risultato tanto terribili, quanto inaspettati. In un ordine liberale, quindi, le idee (quelle in materia religiosa, ma non solo) debbono rimanere in una zona libera da qualsiasi ingerenza dal potere: come Böckenförde dice a proposito della questione dei requisiti richiesti ai pubblici funzionari, e oggi agli immigrati, non c'è alcun sindacato sulle idee che sia ammissibile nello Stato liberale. La riflessione böckenfördiana, che si sofferma sulla necessità di valori prepolitici, anche quando chiama in causa le radici storiche del cristianesimo, non contiene alcuna indicazione in favore di una presunta religione civile, né l'autore si mostra favorevole alla restaurazione di uno Stato cristiano. Il processo di secolarizzazione è per l'autore tedesco irreversibile: la dialettica tra religione e Stato rimane ancorata ad una rigida separazione delle competenze, che prevede il rispetto reciproco tra tutti i cittadini di qualunque orientamento religioso, e la condivisione del principio democratico della maggioranza.

---

<sup>390</sup>N. P. Nielsen, *L'universo mentale nazista*, tr. it. a cura di V. Egidi, Franco Angeli 2009.

### 3.4 Il confronto con Habermas

Jürgen Habermas è stato probabilmente il filosofo che più radicalmente si è confrontato con il paradosso di Böckenförde sulla incapacità dello Stato di creare i presupposti grazie ai quali esso esiste. Nel suo celebre (e spesso frainteso) colloquio del 2004 con l'allora cardinale Ratzinger, il filosofo francofortese ha iniziato il suo intervento proprio a partire dalla critica che egli muove al diktum böckenfördiano<sup>391</sup>. Il filosofo ha dedicato gran parte di tutta la sua produzione teorica all'analisi delle complessità del potere democratico, ed al modo in cui sono strutturati i vincoli di solidarietà da cui lo Stato democratico dipende, e che egli presume non possano essere imposti con metodi coercitivi.

Il punto di partenza della costruzione teorica di Habermas è costituito infatti dalla convinzione che il potere politico possa essere legittimabile esclusivamente in termini secolari: una comunità umana può stabilizzarsi normativamente

---

<sup>391</sup> Il volume *Ragione e fede in dialogo*, che raccoglie i contributi di Jürgen Habermas e di Joseph Ratzinger, riporta gli interventi del cardinale e del filosofo, durante il dibattito che essi hanno tenuto il 18 gennaio 2004, presso la Katholische Akademie di Monaco. Nel testo, Habermas muove proprio dalla considerazione che, nella società odierna, le argomentazioni laiche e religiose hanno l'esigenza di tornare a confrontarsi. Questo si traduce nella possibilità di offrire una voce pubblica alle religioni, permettendo loro di intervenire anche sulle tematiche secolari. Secondo Habermas, le religioni, e in particolare il cristianesimo, risultano preziose e indispensabili alla società postsecolare. Egli perciò ritiene che la religione non rivendichi solamente un'esigenza di riconoscimento all'interno della società contemporanea, ma rappresenti una vera e propria "sfida cognitiva" per la ragione. J. Habermas, J. Ratzinger, *Tra scienza e fede*, tr. it. a cura di G. Bosetti, Laterza, Roma-Bari 2006. I riferimenti continui all'ambito religioso, e l'entusiasmo sollevato negli ambienti cattolici per l'incontro tra l'allora cardinale ed il filosofo hanno indotto molti critici ad analizzare il testo con sospetto, ed a parlare di un vero e proprio 'tradimento' del modello originale habermasiano. Flores d'Arcais, ad esempio, ha definito il testo il tentativo di (un'impossibile) quadratura del cerchio, che espone il filosofo tedesco ad una folla di antinomie e contraddizioni. P. Flores d'Arcais *Le tentazioni della fede (undici tesi contro Habermas)* in "Per una riscossa laica", MicroMega n°7, 2007. Rusconi mette invece in evidenza una sorta di atteggiamento ossequioso, da parte del filosofo, nel venire incontro alle posizioni del cardinale. G. E. Rusconi, *Quanto costa essere laici* in "Il mulino", 6/09. Eppure da quel dialogo ci sembra emergano anche delle prospettive interessanti del pensiero di Habermas, che non sembra nemmeno completamente accomodante rispetto alle posizioni di Ratzinger, come avremo modo di mettere in evidenza nel corso del capitolo.

attraverso un accordo limitato a procedure e principi, e questo è possibile anche nel caso in cui essa presenti al suo interno caratteri accentuatamente pluralistici. Questo è possibile, secondo il filosofo, a condizione che, come avevano già intuito Kant e Rousseau, ai cittadini venga data la possibilità di essere gli autori delle leggi a cui essi stessi risultano sottoposti<sup>392</sup>. Essi, però, possono ritenersi autori solo se le leggi risultano accettabili in un processo di argomentazione razionale, e sono le pratiche democratiche ad essere in grado di favorire la nascita delle libertà negative, e indirettamente delle libertà comunicative<sup>393</sup>. La legittimazione dello Stato democratico funziona attraverso procedure giuridiche prodotte e gestite democraticamente: rappresenta un processo autoreferenziale, che attinge alle risorse del ‘patrimonio argomentativo’, e grazie al quale i consociati possono decidere indipendentemente da tradizioni religiose o da convinzioni metafisiche. In questa concezione della democrazia, i principi e i

---

<sup>392</sup> J. Habermas, *Fatti e norme*, tr. it. a cura di L. Ceppa, Guerini e Associati, Milano 1996, pag. 43. Brunkhorst ha messo in evidenza come proprio dall’interazione tra l’autonomia morale kantiana (da Kant Habermas riprende l’idea della legislazione generale, ma non il principio della priorità della morale sul diritto) e della volontà generale rousseauviana (che mette in evidenza la genesi repubblicana delle leggi, ma di cui Habermas non condivide la ‘violenza aggregante del popolo’) deriva la teoria di Habermas. (H. Brunkhorst, *Habermas*, tr. it. di L. Ceppa, University press, Firenze 2008, pagg. 94 e segg.) Lo stesso concetto di patriottismo costituzionale sembra derivare da questa mediazione, in quanto esso appare ispirato da principi universali, ma al contempo radicato nella concreta storia nazionale. (M. Pensky, *Universalism and the situated Critic* in S. K. White (a cura di), *The Cambridge Companion to Jurgen Habermas*, University press, Cambridge 1995, pagg. 67-95)

<sup>393</sup> Secondo Habermas, il principio che, nelle democrazie moderne, consente di attribuire validità alle leggi ed alle decisioni politiche è quello dell’autonomia politica. Si tratta di un principio che, anche quando non si realizza perfettamente, passando attraverso le forme della rappresentatività politica, può costituire un buon metro di giudizio per il funzionamento delle procedure democratiche. Cfr. Cirrone S., *Le regole dei giochi. Per un modello procedurale di razionalità: Habermas contro Habermas*, Edizioni del Prisma, Catania 1997. Le procedure democratiche, inoltre, mobilitano la partecipazione dei cittadini, richiamando l’attenzione dei cittadini su temi che interessano tutti (Habermas fa l’esempio della guerra e della Shoà) e questo consente ai cittadini di operare un controllo ermeneutico costante sui valori dello Stato ed al contempo di interiorizzare i principi della costituzione «a partire dal concetto storico della loro rispettiva storia nazionale [...] una solidarietà civica come sempre veicolata anche in una dimensione astratta e giuridica [nasce] solo quando i principi di giustizia trovano adito nella trama più fitta dell’orientamento culturale» (J. Habermas, *I fondamenti morali prepolitici dello Stato liberale*, in J. Ratzinger - J. Habermas, *Etica, Religione e Stato liberale*, tr. it. a cura di M. Nicoletti, Morcelliana, Brescia 2005, pagg. 29-30)

criteri costituzionali possono ritenersi accettabili da parte di tutti i cittadini, a prescindere dalle loro opzioni di fede, solo attraverso l'esercizio delle facoltà razionali. Habermas contrappone quindi alla visione di Böckenförde, che fa riferimento ai principi pre-politici dello Stato liberale, una concezione sostanzialmente proceduralista, che fonda i principi costituzionali sulle procedure stesse che li rendono accettabili, a prescindere dalle credenze individuali dei cittadini.

In questi elementi consistono le risorse pre-politiche di Habermas: egli le individua negli atteggiamenti culturali della società civile. Il 'vincolo unificante (ovvero quello che determina l'*ethos* condiviso) non deve essere cercato prima del processo democratico, ma all'interno di esso, frutto di un'intesa intersoggettiva, rispetto alla quale non esiste regola precostituita se non quelle relative all' 'etica dell' intesa'<sup>394</sup>. La tesi di Habermas sembra quindi voler confidare nel fatto che la procedura democratica renda inutile un'integrazione di validità del diritto positivo da parte di convinzioni etico-politiche di qualsiasi tipo; attinga, invece, alle risorse cognitive di un 'patrimonio argomentativo' per cui si può decidere indipendentemente da tradizioni religiose o metafisiche. Secondo questa prospettiva il cristianesimo e le altre confessioni religiose sembrerebbero destinate ad un ruolo di secondo piano, relegate ad una fase precedente rispetto alla sfera politica vera e propria, degradate a momenti della genealogia della ragione secolare. Questa lettura sembra smentita dal fatto che Habermas ha dedicato, negli ultimi anni, un interesse sempre maggiore al peso

---

<sup>394</sup> Come abbiamo affermato, il recupero delle argomentazioni religiose nell'ambito pubblico ha soprattutto un valore 'cognitivo'. Habermas, infatti, più che concentrarsi sul valore che, nello specifico, le tradizioni religiose apportano al dibattito pubblico, insiste notevolmente sul dato per cui l'esclusione dei consociati che parlano in nome dei loro valori religiosi contraddirebbe il principio democratico. In questa idea appare abbastanza evidente la distanza rispetto a Ratzinger, il quale si sofferma maggiormente sul fatto che le tradizioni religiose non hanno solo un valore cognitivo, ma anche etico e sociale. Il Pontefice annuncia quindi la necessità di una nuova alleanza tra la fede (cattolica) e la ragione, individuando implicitamente nelle posizioni del suo interlocutore, il rischio del relativismo etico. (J. Ratzinger, J. Habermas, *Etica, Religione e Stato liberale*, tr. it. a cura di M. Nicoletti, Morcelliana, Brescia 2005)

che le religioni rivestono nel dibattito pubblico. Se, infatti, si considera la produzione teorica di Habermas risalente agli anni '70, si può incorrere in affermazioni dell'autore come la seguente: «Il pensiero post-metafisico non contesta in particolare nessuna delle asserzioni teologiche, piuttosto ne afferma l'insensatezza»<sup>395</sup> che, quindi, denotano un sostanziale disinteresse per le questioni teologiche, che il filosofo ritiene archiviate dalla modernità. Ugualmente, in *Teoria dell'agire comunicativo*, in cui egli descrive la religione come una tappa evolutiva superata di modalità di legittimazione del potere, sostiene:

“L'autorità del sacro viene sostituita dall'autorità di un consenso di volta in volta ritenuto fondato. Ciò significa la liberazione dall'agire comunicativo da contesti normativi tutelati dal sacro. Il disincantamento e l'esautoramento dell'ambito sacro si compie attraverso una elaborazione linguistica dell'intesa normativa di fondo garantita ritualmente. Con ciò va di pari passo la liberazione del potenziale di razionalità racchiuso nell'agire comunicativo. L'aura dell'incanto e della paura, che emana dal sacro, viene sublimata e al tempo stesso quotidianizzata dalla forza vincolante di pretese di validità”<sup>396</sup>. Negli ultimi anni, però, Habermas, pur concentrando sempre l'attenzione sulla capacità, da parte dell'odierno Stato costituzionale democratico di riprodurre con le proprie risorse, i presupposti normativi che stanno alla sua base, si è concentrato maggiormente e, per sua esplicita ammissione con meno pregiudizi<sup>397</sup>, sul ruolo

---

<sup>395</sup> M. Rosati, *Solidarietà e sacro*, Laterza, Roma-Bari 2002, pag. 100.

<sup>396</sup> *Ibidem*

<sup>397</sup> Nell'elaborazione degli anni '60 e '70 in modo in cui Habermas affrontava le questioni religiose risulta assolutamente condizionato da un'ideologia di impostazione marxista. In *Teoria dell'agire comunicativo*, il filosofo giunge a definire il disincantamento una sorta di conquista, della la storia umana. Riprendendo una tesi durkheimiana, ritiene che sia in atto un processo di “linguisticizzazione del sacro”, ovvero di trasformazione (e progressiva razionalizzazione) del sacro dalle forme tradizioni a quelle coerenti con una morale orientata universalisticamente. A cavallo tra la fine degli anni '80 e l'inizio degli anni '90, però, Habermas intraprende il ripensamento di questa concezione, dimostrando un atteggiamento di progressiva apertura verso i contenuti del discorso religioso e sempre più spesso il filosofo si trova ad indagare il rapporto tra religione e società: la filosofia di Habermas e la teologia

che, in questo processo, assumono le tradizioni autoctone di tipo ideologico e religioso. Il filosofo infatti riconosce che le sue idee sulla religione negli anni '70 erano fondate su una spiegazione della realtà di tipo funzionalista, che lo aveva condotto a ritenere l'evoluzione sociale una sorta di sviluppo lineare e che la fede fosse, in età moderna, un fatto privato<sup>398</sup>. I motivi che sollecitano Habermas a ritornare sulle sue posizioni provengono sia dalla sfera pubblica, che dal dibattito filosofico contemporaneo: un uso apertamente politico della religione che sempre più, come abbiamo già detto, caratterizza la sfera pubblica; la risonanza sempre maggiore di questioni legate al fondamentalismo di tipo religioso<sup>399</sup>; il confronto con Rawls, di cui Habermas mette in discussione la

---

cominciano a dimostrare un interesse reciproco. (Edmund Arens, *Habermas e la teologia*, tr. it. di R. Mancini, Queriniana, Brescia 1992).

Nel saggio *Trascendenza dall'interno*, Habermas elabora per la prima volta la struttura della sua teoria del discorso, ed in questo modo affronta il problema del ruolo che i discorsi etico-esistenziali debbano avere nel dibattito pubblico. J. Habermas *Trascendenza dall'interno, trascendenza nel mondo* in *Id., Testi filosofici e contesti storici*, tr. it. di E. Rocca, Laterza, Roma-Bari 1993, pag. 146. La questione viene ulteriormente specificata in *Fatti e norme* in cui Habermas chiarisce che ciascun discorso etico riguarda gli obiettivi e le autocomprensioni collettive da parte dei consociati. Il filosofo distingue quindi tra discorsi etici e discorsi morali: i discorsi morali riguardano l'applicazione di norme che stipulano diritti e doveri reciproci e sono quindi caratterizzati da una validità universale, i discorsi etici sono quelli relativi all'autocomprensione individuale e collettiva dei membri di una data società. La validità di questi ultimi ha carattere contestuale: non riguarda l'universale ma un io o un noi collettivo determinati storicamente. Tuttavia nel testo del 1991, ci accorgiamo della difficoltà, da parte di Habermas, di collocare nello schema discorsi morali/discorsi etici, la pretesa di validità della religione. Questa non solo non trova una collocazione definita, ma mette anche in discussione la contrapposizione validità universale/ validità contestuale elaborata dal filosofo. Habermas quindi, muove le prime aperture all'inclusione dei contributi religiosi nell'ambito del discorso democratico, anche se, inizialmente, egli riconosce che questo può avvenire solo nella 'sfera pubblica informale' (*weak publics of civil society*), laddove si forma l'opinione pubblica, mentre i luoghi della legislazione democratica e del *decision making* devono ritenersi organizzati negli organismi istituzionali dei parlamenti e dei tribunali e non possono essere influenzati da pretese di validità che non siano separati. Questo non vuol dire che Habermas rivendichi una netta distinzione tra i due ambiti: al contrario egli ritiene che esista tra le diverse sfere un rapporto di *feed-back* attraverso una serie di organismi e di corpi intermedi. Jürgen Habermas, *Fatti e norme*, cit., pagg. 390-440. Dopo *Fatti e Norme* l'intento del filosofo sarà precipuamente quello di rimettere mano alla sua teoria proprio con l'intento di risolvere il problema del funzionamento del sistema democratico anche se questo si apre al mondo, ad esempio alle pretese di verità che provengono dalle tradizioni religiose.

<sup>398</sup> J. Habermas, *Testi filosofici e contesti storici*, cit., pag. 146.

<sup>399</sup> Negli scritti recenti, Habermas si dimostra attento al fatto che le opinioni non si dimostrano

distinzione tra l'identità dei cittadini (ovvero dei partecipanti ai processi politici) e l'identità dei credenti<sup>400</sup>. A differenza di un filosofo come Rawls, il quale collega il consenso alle decisioni politiche, il c.d. *overlapping consensus*, al dato per cui ciascun provvedimento sia da formulare e giustificare in un linguaggio di comune comprensione, il filosofo tedesco, pur riconoscendo il carattere laico dell'autorità statale, non fa derivare da questo l'obbligo, per i consociati, di tradurre le loro convinzioni religiose in un linguaggio laico, come condizione di accesso alla sfera pubblica, ovvero l'obbligo di integrare le loro convinzioni religiose espresse in pubblico con un linguaggio accessibile a tutti<sup>401</sup>.

Se il modello di ragione pubblica di Rawls presuppone una netta distinzione tra identità religiosa ed identità politica, Habermas ritiene che questa distinzione,

---

semplicemente attente alle questioni religiose, ma ne risultano profondamente influenzate. Sul tema della clonazione umana, ad esempio, il filosofo riconosce quanto le posizioni espresse siano da diversi punti di vista, influenzate da concezioni metafisiche. Nel saggio sulla religione di Kant, Habermas afferma che, dopo i sistemi filosofici di Kant e Kierkegaard, il pensiero è divenuto certamente postmetafisico e postcristiano, ma è ben lungi dall'esser divenuto anti-cristiano. Il sapere religioso si dimostra anzi in grado di esporre asserzioni precise e rigorose nella discussione pubblica, la cui validità non è in alcun modo inficiata dal fatto di essere ispirate dalla fede: quest'ultima non è lo strumento di comprensione delle argomentazioni teologiche, ma la fonte da cui esse scaturiscono. (Su questo aspetto, ovvero sull'influenza che sul pensiero di Habermas hanno esercitato Kierkegaard e Kant, cfr. M. Rosati, *Poter essere sé stessi e essere soggetti morali. J. Habermas tra Kierkegaard e Kant*, in "Rassegna italiana di sociologia", 44, 4, 2003, pagg. 493-513)

<sup>400</sup> J. Rawls, *Una teoria della giustizia*, tr. it. a cura di S. Maffettone, Feltrinelli, Milano 1991.

<sup>401</sup> Secondo l'impostazione rawlsiana di liberalismo politico, hanno accesso alla sfera pubblica solo quelle argomentazioni che valgano a prescindere dalla matrice religiosa da cui sono scaturiti. Questa concezione che troviamo descritta in *Liberalismo politico* è parzialmente rivista in uno scritto successivo di Rawls, *The Idea of Public Reason Revisited*, in cui il filosofo introduce la distinzione tra discussioni tra uomini politici e discussioni nella sfera pubblica: solo in quest'ultimo caso, e solo se le argomentazioni religiose si dimostrano ragionevoli, il principio espresso in liberalismo politico non deve essere osservato rigidamente. J. Rawls, *The Idea of Public Reason Revisited*, in "University of Chicago Law Review", 64, 1997. Habermas ritiene che la concezione rawlsiana sia criticabile in quanto essa costringe i consociati a tenere nettamente separato il loro io di cittadini e dal loro io di credenti, mentre, come sostiene Habermas nel saggio *Religione e sfera pubblica*, «Molti cittadini credenti non potrebbero assolutamente affrontare una simile scissione artificiale senza mettere in gioco la loro esistenza di devoti» J. Habermas, *Religione e sfera pubblica*, in *Id. Tra scienza e fede*, cit. pag. 31. Al contempo, secondo Habermas, Rawls sottovaluta la funzione precipua delle dottrine religiose, non valutandole per quelle che sono: delle risorse che contribuiscono a costruire le identità degli individui.

nella sua radicalità, possa ritenersi valida solamente per gli agenti razionali che prendono parte al discorso pubblico ad un certo livello: quello dei processi legislativi e di *decision making*. E' un problema, quindi, che investe una parte molto limitata di cittadini, i quali hanno funzioni e posizioni ufficiali nella sfera pubblica, ed ai quali, per questo motivo, è richiesto di lasciare da parte la loro identità di cittadini credenti.

A partire da *Fatti e Norme*, Habermas prende le distanze dalle sue precedenti posizioni ed introduce la distinzione tra discorsi morali (caratterizzati solo da ragioni morali) e discorsi politici ( ai quali afferiscono invece ragioni di carattere etico e morale, ma anche di carattere pragmatico). Ciascuna di queste ragioni presenta delle pretese di validità, e poiché la validità politica si basa sul principio della generale accettabilità ( in base al quale possono ritenersi valide le leggi e le deliberazioni che possono essere accettate da ciascuno partecipante ad un discorso razionale) non si può negare che esse possono tutte prendere parte al discorso che precede le decisioni democratiche.

Habermas consente quindi alle religioni di prendere parte al discorso pubblico, purchè esse tengano fede a tre condizioni ritenute essenziali rispetto alla riuscita del meccanismo argomentativo: la rinuncia da parte loro al monopolio della verità, l'accettazione dell'autorità della scienza, il riconoscimento nella sfera pubblica del primato del diritto secolare. Ciascuna pretesa di valore, esigenza morale, convinzione religiosa può acquistare legittimità soltanto se entra a far parte del sistema giuridico attraverso la procedura democratica; tutte le visioni del mondo che si affacciano nella sfera pubblica debbono dimostrare un rispetto reciproco in quanto veicolate da membri della comunità politica che hanno pari diritti. Nello Stato ideologicamente neutrale, solo le decisioni politiche giustificabili razionalmente possono ritenersi legittime. Per Habermas, è la neutralità etica e religiosa della sfera pubblica a consentire la realizzazione del principio della generale accettabilità, ma questo non vuol dire che le ragioni che sostengono la validità delle decisioni politiche non possono in alcun modo

contenere un giudizio valutativo relativo a visioni del mondo etiche e religiose. È opportuno confrontarsi, però, con il dato realistico per cui determinati soggetti hanno introiettato le loro convinzioni religiose che queste ultime potrebbero sottrarsi, in certi casi, alla pratica discorsiva. Detto in altre parole, alcune cose che si ‘sentono’, potrebbero non essere motivabili adeguatamente. L’esclusione di questo tipo di ragioni religiose dalle deliberazioni politiche non solo non fornirebbe un’ulteriore garanzia allo Stato democratico, ma anzi metterebbe in discussione il concetto di autonomia politica che è il principio fondante del sistema democratico, in quanto escluderebbe di fatto dei soggetti dal dibattito pubblico a causa dell’origine delle loro convinzioni. Ma i cittadini che sono in grado di esprimere le loro opinioni basandosi unicamente sulle loro convinzioni religiose, senza essere in grado di apportare delle motivazioni laiche, non per questo meritano di essere esclusi dal processo decisionale della politica. Essi potrebbero infatti avere comunque un’intenzionalità politica, e per questo motivo non può essere negato loro l’accesso alle forme di discussione e di deliberazione istituzionalizzate nelle quali si esercita la sovranità popolare. Secondo Habermas non è un’ipotesi peregrina: al contrario, uno dei grossi problemi delle democrazie contemporanee, la disaffezione verso la politica, è in parte imputabile proprio alla discriminazione di intere categorie di soggetti, incapaci di essere ‘compresi’, a vantaggio di una classe di cittadini ‘adeguati’ che riescono a motivare le loro convinzioni solamente attraverso argomentazioni laiche. Per questo motivo allora «lo Stato liberale che tutela paritariamente tutte le forme di vita religiosa, deve esentare i cittadini credenti dalla pretesa, quando questi la avvertono come un attacco alla loro identità personale, che nella sfera pubblica e politica siano loro stessi ad esercitare una rigorosa distinzione tra ragioni laiche e ragioni religiose»<sup>402</sup>. Quando alcuni dei partecipanti adducono ragioni religiose e prendono posizione con intento

---

<sup>402</sup> J. Habermas, *La religione nella sfera pubblica*, cit., pag. 33.

politico, sono a tutti gli effetti membri della comunità. Devono avere consapevolezza che le loro ragioni debbono essere ‘tradotte laicamente’<sup>403</sup> e si trovano costretti a confidare nell’opera cooperativa degli altri cittadini. Questo significa, nel caso della deliberazione democratica, compiere un’operazione di recupero del contenuto cognitivo delle tradizioni religiose, e dei contenuti semantici ed esporli in una dimensione della ragione pubblica, in modo da presentarli come comprensibili, riconoscibili..

Non è accettabile quindi una esclusione ‘in linea di principio’ dalla sfera pubblica delle concezioni e delle argomentazioni ispirate da specifiche confessioni religiose. La difesa del principio di neutralità dello Stato non può passare, secondo Habermas, attraverso l’esclusione di fatto di intere categorie di soggetti dalla sfera pubblica, poiché questo negherebbe al contempo il principio democratico e priverebbe lo Stato di importanti risorse per la creazione di senso.

---

<sup>403</sup> Resta da chiarire chi debba porre in essere quest’opera di traduzione delle ragioni religiose in ragioni laiche, chi ne abbia la capacità, e soprattutto chi ne abbia il potere. Certamente il discorso di Habermas potrebbe sembrare ambiguo: egli afferma che la traduzione consiste in una liquefazione e non una liquidazione (*verfussigen* senza *liquidieren*) dei contenuti religiosi, ovvero una purificazione degli stessi dalle influenze dei dogmi istituzionali. Attraverso questo processo è possibile dare un senso alle esperienze personali ed impersonali di carattere religioso che i consociati vivono, e renderle così ‘generalmente accessibili’, ovvero potenzialmente accettabili nella sfera pubblica. L’opera di traduzione però, evidentemente, non è solo un lavoro ermeneutico, Habermas opera una distinzione: per quanto riguarda le convinzioni etiche, queste non hanno bisogno di alcun lavoro cooperativo per essere tradotti in un linguaggio accessibile a tutti. Per quanto riguarda il discorso religioso, Habermas ritiene che sia indispensabile lo sforzo cooperativo affinché quelle posizioni riescano a rappresentare effettivamente una risorsa per il discorso nella sfera pubblica. Questa distinzione, quindi, ci aiuta a comprendere che, come nelle opere precedenti, filosofia e religione appaiono ancora caratterizzati da piani di validità diversi. Il dato che riteniamo sia significativo, però, è che puntando sulla necessità di una traduzione, il filosofo riconosce la interconnessione presente tra identità politica ed identità religiosa. (*Ivi*, pag. 32) A questo si aggiunge un problema di ambiguità del modo in cui Habermas dimostra di considerare il linguaggio religioso in sé: egli oscilla tra un’asserzione in cui intende il linguaggio religioso esaurito e quindi traducibile dall’interno di un sistema discorsivo predefinito, ed una che lo ritiene vivo, creativo, capace di fornire delle verità che non si danno pienamente nel discorso filosofico. Quest’ultima concezione, a differenza della prima, non implica una semplice lavoro di traduzione neutralizzante, perchè ritiene che persista un’eccedenza di senso da parte del linguaggio religioso. Sul tema della traduzione dei linguaggi religiosi, in modo che essi abbiano accesso alla sfera pubblica, cfr. Id., *Tempo di passaggi*, tr. it. a cura di L. Ceppa, Feltrinelli, Milano 2004, pag.142.

Per i cittadini dotati di ciò che Habermas chiama ‘un bagaglio metafisico pesante’ non sarà necessario legare indissolubilmente certe posizioni pubbliche alla propria fede o religione: nella sfera pubblica possono intervenire altri tipi di motivazioni, per esempio di carattere pragmatico, che vanno comunque prese in considerazione.

Per Habermas, lo Stato liberale richiede ai suoi cittadini una sorta di reciprocità di attese: essi, nell’ambito della discussione nella sfera pubblica, debbono sentirsi vicendevolmente debitori delle ragioni alla base delle scelte politiche degli altri. I cittadini credenti devono impegnarsi a stabilire un rapporto sereno e pacifico con la modernità, che non può essere considerata un nemico da combattere<sup>32</sup>; i cittadini laici sono tenuti a superare una visione radicalmente ‘laicista’ autoreferenziale, che considera le religioni come un residuo superato dell’età premoderna<sup>404</sup>. La rinnovata vitalità delle religioni è indice della validità del loro «contenuto cognitivo». Queste ultime potrebbe anzi essere addirittura portatrici di «potenziali semantici che emanano una forza ispiratrice per l’intera società non appena abbandonino i loro contenuti veritativi profani» (34). Il presupposto della disponibilità a cooperare, richiesto ai cittadini laici, è un atteggiamento culturale non meramente ‘paternalistico’ nei confronti delle religioni, ma che riconosca in loro la capacità di fornire un apporto necessario al dibattito pubblico. Vi è un’eco, in questa idea di Habermas, della concezione hegeliana secondo cui le religioni non sono figlie di un Dio minore, ma appartengono alla storia della ragione<sup>405</sup>. Alla base del ragionamento habermasiano non c’è (come in Böckenförde) la convinzione che le religioni

---

<sup>404</sup> In diverse occasioni Habermas esplicitamente menziona, ad esempio, il significato della rivelazione, riconoscendo che soprattutto da questa deriva la particolarità della validità religiosa «L’abisso tra conoscenza e fede non può essere superabile tramite il pensiero». in questo senso Kierkegaard, ha avuto il merito di riconoscere che la conoscenza di Dio è limitata dalla natura finita della cognizione umana, e per questo motivo egli può essere considerato un sostenitore della tesi per cui le posizioni religiose non possono ritenersi argomentabili. J. Habermas, *Il futuro della natura umana*, Einaudi, Torino 2002, pag.13.

<sup>405</sup> L. Corchia, *La ricostruzione dei processi culturali nell’opera di Jürgen Habermas tra filosofia e sociologia*, ECIG Genova 2009, pag. 235 e segg.

siano le custodi di un *ethos* necessario, seppur minimo, né che lo Stato si faccia portatore di un progetto etico in continuità con la religione cattolica (la libertà che da Tommaso arriva fino alla modernità, come avviene in Böckenförde), ma semplicemente di una concessione teorica: il riconoscimento del ‘potenziale di verità’ insito nelle religioni: essi possono avere un ruolo importante nelle democrazie contemporanee poichè ricordano all’uomo la dimensione della propria imperfezione. Si tratta certamente di un percorso che, come abbiamo avuto modo di mettere in evidenza, presenta alcuni profili di ambiguità, ma che riteniamo presenti altresì una messa in discussione importante della ragione secolare, e soprattutto perché individua nel recupero delle argomentazioni religiose non un virtuosismo della democrazia, ma un presupposto del corretto funzionamento del sistema democratico. Se la lezione proviene da un maestro del formalismo procedurale, da un laico come Habermas, allora possiamo davvero prendere seriamente in considerazione il rischio di fallimento a cui potrebbe condurre una concezione astratta e formale della morale – e della democrazia –.

Le speranze riposte, da parte di Habermas, nel processo di ‘traduzione’ delle argomentazioni che ci provengono dagli ambiti religiosi, non implica la necessità di accettare quelle argomentazioni, ma mette in evidenza quanto il filosofo confidi nella capacità, da parte delle religioni, di produrre immagini, intuizioni e formulazioni che possano arricchire e rinvigorire uno scenario culturale puramente secolare.

## *La secolarizzazione dall'altra parte dell'oceano*

Le riflessioni che finora abbiamo compiuto in tema di secolarizzazione, nel corso di questo lavoro, non hanno la velleità di descrivere in maniera esauriente un processo che, come abbiamo avuto modo di osservare, rappresenta uno degli aspetti più complicati dell'età moderna. L'interpretazione che abbiamo fornito si presenta, infatti, inevitabilmente specifica, soprattutto poiché prende in considerazione il modo in cui questo processo si è sviluppato solamente nel vecchio continente. Come ha osservato Max Weber, e come abbiamo già avuto modo di evidenziare, ivi sono intervenute una serie di circostanze storiche, sociali, economiche, le quali hanno contribuito a definire il rapporto tra la religione ed il potere politico in maniera assolutamente peculiare. La prova della specificità della nostra lettura risiede in un'analisi del processo di secolarizzazione nel modo in cui esso prende vita dall'altra parte dell'oceano, nel continente americano. In Europa, questo processo appare legato a filo doppio con il riconoscimento della libertà degli individui, ed al contempo rappresenta un meccanismo per il riconoscimento di soggettività politiche in senso post-tradizionale. Similmente, in un paese come gli Stati Uniti, esso influenza i meccanismi di riconoscimento delle identità individuali e collettive. Nel corso dell'ultimo decennio, di fronte alla 'emergenza teocon'<sup>406</sup>, molti liberal americani hanno sostenuto che fossero necessarie delle restrizioni che regolassero l'uso dei motivi religiosi nella sfera pubblica. Robert Audi, ad esempio, proprio per far fronte a questa 'deriva neoconfessionale', ricorda l'importanza di un'etica della cittadinanza che, nella democrazia liberale, comprenda l'obbligo di motivare le

---

<sup>406</sup> Sul tema dell'uso politico della religione, in modo particolare con riferimento alla sfera pubblica americana, da parte degli esponenti della destra conservatrice, cfr. R. Bonney, *'God is not a democrat'*, *Conservative Catholicism and the Theo-cons* in *Id., False Prophets*, International Academic Publisher, Evenlode Court 2008, pagg. 125 e segg. e D. Linker, *The Theocons: Secular America Under Siege* Anchor, Doubleday, New York 2006.

proprie posizioni teoriche attraverso argomentazioni puramente laiche<sup>407</sup>. In molti altri casi, però, le interpretazioni che i filosofi forniscono del processo di secolarizzazione oltre-oceano si dimostrano particolarmente interessanti, in quanto differiscono in maniera non lieve rispetto a quanto viene detto in Europa. Uno degli autori che ha trattato in maniera articolata e completa, con notevoli profili di originalità, il tema della secolarizzazione è stato Charles Taylor<sup>408</sup>.

Il punto di partenza per la riflessione dell'autore è rappresentato dal ciclo di conferenze tenute dal filosofo inglese William James<sup>409</sup>. In modo particolare, il filosofo concentra l'attenzione su alcuni saggi contenuti in *The Will to*

---

<sup>407</sup> R. Audi, *Practical Reasoning and Ethical Decision*, Routledge London 2006.

<sup>408</sup> Il testo che maggiormente prenderemo in considerazione è l'età secolare, che rappresenta un vero e proprio opus magnum per il filosofo canadese, a cui egli giunge non solo a partire dagli scritti di James che abbiamo modo di menzionare, ma attraverso una autonoma riflessione che lo tiene impegnato per diversi anni, come risulta da scritti come *Gli immaginari sociali moderni* (in cui il filosofo racconta le trasformazioni che si sono verificate nell'immaginario sociale e morale moderno nel corso degli ultimi quattro-cinque secoli. Il suddetto immaginario è stato caratterizzato dall'idea di un ordine morale fondato su benefici reciproci e strutturato intorno a tre forme culturali dominanti: l'economia, la sfera pubblica e l'autogoverno. (Cfr. C. Taylor, *Gli immaginari sociali moderni*, tr.it. a cura di P. Costa, Meltemi, Milano 2005). Pur riconoscendo la complessità del testo, gli storici della religione hanno spesso mosso la critica a Taylor di essere stato eccessivamente schematico nelle sue descrizioni, in cui sarebbe mancata altresì la dose necessaria di conoscenza empirica. Di fronte alla possibilità di queste critiche, Taylor gioca di anticipo, affermando che i modelli che egli propone sono solo degli idealtipi, funzionali alla spiegazione del cambiamento storico. D'altra parte, dobbiamo riconoscere anche che egli prende in prestito la concettualità di autori come Weber e Durkheim, senza un'analisi critica approfondita. Egli in realtà non tenta neppure di fornire una definizione della religione, come avevano fatto gli autori citati: si domanda piuttosto se la religione (o più in generale la credenza) sia possibile come esperienza oggi. Potremmo quindi affermare che più che un'opera di filosofia della religione, l'età secolare rappresenti un'opera di antropologia filosofica. (Cfr. P. Costa, *Verso un'ontologia dell'umano. Antropologia filosofica e filosofia politica in Charles Taylor*, Unicopli, Milano, 2001; O. Aime, *Il circolo e la dissonanza. Filosofia e religione nel Novecento*, Effatrà editrice, Torino 2010)

<sup>409</sup> A partire dalle teorie del filosofo, Taylor tiene le *Gifford Lectures* nel 1999 e nel 2000, presso l'Istituto di scienze umane di Vienna, un ciclo di conferenze sul ruolo che la religione ha nell'epoca c.d. secolare. Le argomentazioni del filosofo divengono un'occasione di confronto con il pensiero di William James, il quale si era concentrato sulla pluralità dei tipi di esperienza religiosa. (Cfr. Taylor, Charles, *Varieties of Religion Today: William James Revisited*, Harvard University Press, 2002)

*Believe*<sup>410</sup>.

Taylor seleziona gli argomenti e i temi affrontati da James, per ricercare quelli che si presentano come maggiormente adatti alla attuale situazione storica: il filosofo ha infatti il merito di descrivere (con ampio anticipo) i cambiamenti che sono avvenuti nell'ultimo secolo in ambito religioso e di cui si stanno occupando sociologi e filosofi<sup>411</sup>. Ammettendo che la sua prospettiva risulta influenzata dal fatto che egli è un credente, Taylor mette in evidenza che qualsiasi affermazione filosofica, posizione politica, atteggiamento culturale, prende le mosse da un orizzonte di senso all'interno del quale il soggetto che parla si trova, e che è costituito da una serie di relative certezze e pretese di verità. Partendo da questo presupposto, ciascuna verità può essere relativizzata: questo vale anche per la concezione della realtà che considera insensata ogni aspirazione religiosa, e che costituisce attualmente una posizione privilegiata nella sfera pubblica, in quanto idea dominante nel dibattito filosofico politico.<sup>412</sup> Il filosofo ha dedicato gran parte della sua produzione teorica a smentire le posizioni di coloro che considerano la religione un elemento culturale del passato, ampiamente superato

---

<sup>410</sup> W. James, *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy*, Cosimo, New York 2006.

<sup>411</sup> Dobbiamo sottolineare che il pensiero di James in tema di religione presenta dei profili di originalità in quanto la religione viene presentata più come una questione di devozione personale, che un atteggiamento di ortodossia. Questo tipo di religiosità, la cui origine viene ricondotta alla cristianità latina ed al medioevo, si presenta particolarmente adatto alla società moderna. W. James, *The varieties of religious experience*, Manor, Rockville 2008. La costruzione di James, pur avendo dei tratti assolutamente predittivi, presenta dei limiti, per tre ordini di motivi: essa trascura il legame collettivo che caratterizza molte religioni, non pone particolare evidenza alla funzione sacramentale del legame collettivo, che invece è stato messo in evidenza in particolar modo dalla religione cattolica, ed esclude quasi completamente la teologia della vita religiosa. (C. Taylor, *La modernità della religione*, tr. it. a cura di P. Costa, Meltemi, Roma 2002).

<sup>412</sup> Questa posizione che sembrerebbe indiscutibile, secondo Taylor, presenta degli elementi che la limitano, in quanto viene descritto come in grado di spiegare tutta la realtà umana, e non è in grado di fornire una spiegazione ad una serie di realtà umane come la violenza, la felicità, la sofferenza, tentando invece di descrivere gli scenari possibili dell'esistenza umana in una serie limitata di cose. V. Hoesle, *Eine metaphysische Geschichte des Atheismus*, in "Deutsche Zeitschrift für Philosophie", LVII 2009, pagg. 319-327.

dalla civiltà della scienza<sup>413</sup>. Secondo il filosofo, infatti, credere o non credere rappresentano la mera espressione di una scelta esistenziale: coloro che hanno considerato la religione una sorta di nicchia rassicurante e fasulla<sup>414</sup>, hanno rivendicato la loro scelta di farne a meno. Chi ha scelto di credere, invece (come ha fatto lo stesso James) ha fatto affidamento nella credenza in qualcosa che ha bisogno di essere ulteriormente esplorato<sup>415</sup>. L'elemento che James sottolinea, e che con Taylor riteniamo di grande interesse, è quello per cui, nella società contemporanea, molte persone risentono dell'influenza di entrambe le posizioni appena descritte: non si limitano ad optare per una di loro, ma, entrando in contatto con chi ha fatto la scelta opposta, si trovano a rimettere continuamente in discussione la propria scelta esistenziale. Ciò si traduce nel fatto che i credenti facilmente fanno propria una fede antropocentrica ed indulgente, mentre i non credenti altrettanto facilmente si mettono nei panni di chi crede, non giudicando semplicemente come assurda quella posizione. Si assottiglia quindi la distinzione tra credenti e non credenti, i quali non sembrano più contrapposti da barriere invalicabili<sup>416</sup>. A partire dalla produzione teorica di James, Taylor descrive il processo di secolarizzazione, in virtù del quale il mondo non è più presentato come portatore di significati sacri autoevidenti, e l'elemento religioso

---

<sup>413</sup> Cfr. P. Guarnieri, *Introduzione a James*, Laterza, Roma-Bari 1985; R. Petrello, *Il senso della presenza. Saggio sull'esperienza religiosa di William James*, La città del sole, Napoli 1997.

<sup>414</sup> G. A. Roggerone, *James e la crisi della coscienza contemporanea*, Marzorati, Milano 1967.

<sup>415</sup> Taylor ritiene che il mondo contemporaneo sia ancora attraversato da tre grandi forme di angoscia spirituale: il senso del peccato, il male, la malinconia. Il senso del peccato giustifica la rapida crescita del cristianesimo evangelico, in particolar modo in Africa ed America Latina. Gli orrori del ventesimo secolo, poi, hanno fatto sì che fossero gli stessi filosofi ad interrogarsi sul senso del male (pensiamo alle riflessioni filosofiche che ha ispirato la lattura di un testo come quello di Primo Levi, se questo è un uomo, oppure alla riflessione di Hanna Arendt, a partire dalla vicende vissute in prima persona durante il regime nazionalsocialista). Infine, la malinconia, che Taylor interpreta come la continua sensazione di una perdita di senso.

<sup>416</sup> C. Costa, *L'io e Dio: l'esperienza religiosa in William James*, Armando, Roma 2002.

è staccato da quello politico<sup>417</sup>. Senza dubbio quella attuale rappresenta un'epoca secolarizzata<sup>418</sup>. Questo processo ha una genesi cristiana e si sviluppa a seguito della riforma protestante, che afferma una concezione antropocentrica della religione, avversa al magico ed attenta ai diritti individuali, per perfezionarsi infine nell'Ottocento, quando all'idea illuminista di Dio come fonte della provvidenza, si sostituisce una concezione della natura caratterizzata dall'antagonismo per la sopravvivenza e ordinata secondo la legge evolutiva. Si sviluppa così un quadro concettuale che contrappone scienza e religione, e che resta vivo ancora oggi. È possibile individuare allora, secondo Taylor, tre prospettive per analizzare il processo di secolarizzazione: la prima riguarda gli spazi pubblici, i quali vengono svuotati da Dio da ogni riferimento legittimante al potere trascendente: il potere secolare agisce *etsi Deus non daretur*, e si emancipa da qualsiasi concetto di precetto divino. La seconda riguarda le norme e i principi che gli uomini seguono nel prendere le proprie decisioni nei diversi ambiti (economico, politico, culturale) i quali seguono criteri autonomi di scelta, differenziati per ciascuna sfera: la secolarizzazione comporta la fine dell'unità della visione del mondo: di conseguenza, Dio viene relegato ad una sfera autonoma e privata. La terza prospettiva è quella più complessa, ma al contempo più veritiera e rilevante: la secolarizzazione viene intesa come quel processo che ha condotto la società da una condizione per cui risultava impossibile non

---

<sup>417</sup> Si può ad esempio parlare del medioevo come di un mondo non secolare in quanto in quanto in tale periodo storico risulta viva e vitale la presenza di Dio nel mondo, ed il sacro e il profano sono profondamente collegati: il sovrano stesso rappresenta il collegamento più evidente tra potere sovrano e potere divino. Questa tesi presenta profonde assonanze con quella descritta da Kantorowitz, il quale descrive la teologia politica medioevale in E. Kantorowitz, *I due corpi del re*, cit.

<sup>418</sup> Appare opportuno sottolineare che non vi è traccia, nel pensiero di Taylor, di un nesso di necessità dei processi storici. La storia è assolutamente un processo libero, non controllabile né controllato. Esiste infatti, nel processo storico, un principio di eterogenesi dei fini per cui una azione umana, finalizzata in un senso, può produrre, nel lungo periodo, ad un risultato opposto. (O. Aime, *Il circolo e la dissonanza. Filosofia e religione nel Novecento*, Effata editrice, Torino 2010, pagg. 251 e segg.) Vogliamo soltanto sottolineare come la nostra analisi relativa alla lotta per le investiture ed alla nascita del processo di secolarizzazione (presente nel primo capitolo di questo lavoro) sembra confermare questa teoria di Taylor.

credere in Dio, ad una in cui la fede è intesa, da ciascuno, una possibilità tra le altre. In altre parole il non credere, nel mondo secolarizzato, non solo diviene plausibile, ma assume legittimità etica<sup>419</sup>. La società diviene un sistema aperto, plurale, che ammette l'incredulità<sup>420</sup>. Questa tendenza del mondo secolare si è accentuata negli ultimi anni a causa di una serie di ragioni: nel mezzo secolo appena trascorso, i cambiamenti sociali, la rivoluzione dei consumi, la crescita di nuove forme di cultura come quella giovanile, e la diffusione di nuove forme di individualismo che rivendicano la autenticità di ciascuno<sup>421</sup> hanno, tra gli altri effetti, condotto la società civile ad una fase che Taylor definisce post-durkheimiana, ovvero una fase in cui la fede non può più ritenersi legata ad un'identità politica nazionale e la comunità vive il proprio senso di religiosità solo come una sorta di 'cornice immanente'<sup>422</sup>. Questo significa che, nel nuovo scenario culturale, si è diffusa un'etica della vita ispirata all'autentica realizzazione di sé, ovvero non iscritta in un ordine divino, e questo ha contribuito alla accettazione ed alla diffusione di una morale ispirata al reciproco rispetto ed alla tolleranza<sup>423</sup>. Per Taylor, in questo stato di cose, che risultava già prefigurato dallo sperimentalismo individualista di James, la credenza può essere equiparata, sul piano della legittimità teorica, alla non credenza. Questo non vuol dire che la fede perda di rilevanza nella sfera pubblica: essa non solo persiste, ma anzi addirittura si rafforza: come dice Taylor, essa "è oggi ovunque"<sup>424</sup>.

---

<sup>419</sup> N. Genghini, *Identità, comunità, trascendenza. La prospettiva filosofica di Charles Taylor*, Studium, Roma, 2005

<sup>420</sup> J. Anderson *Starke Vertungen, Wünche zweiter Ordnung und intersubjektive Kritik: Überlegungen zum Begriff ethischer Autonomie* in "Deutsche Zeitschrift für Philosophie", 42/1 (1994), 97-119.

<sup>421</sup> Questo scenario di cambiamento culturale risulta già visibile, secondo Taylor, nelle manifestazioni artistiche: i dipinti di Manet e i testi di Baudelaire rappresentano esempi lampanti del modo in cui mutano la società e gli uomini.

<sup>422</sup> Sul rapporto tra Taylor e Durkheim cfr. S. Miedema, *Religious education today: between James and Durkheim. In dialogue with Charles Taylor*. In L.F.S. Smith *Contextual pedagogies: Teaching context as religious text*. Denver, Co: Aprre 2004.

<sup>423</sup> A. Pirni, *Charles Taylor. Ermeneutica del sé, etica e modernità*, Micella, Lecce 2002, pag. 19.

<sup>424</sup> Cfr. P. Costa, *Sfera pratica e argomentazione trascendentale in Sources of the Self*, in 200

Ciascuna delle posizioni rivendicate in materia religiosa, siano esse delle scelte meditate e serie, o anche solo delle opzioni bizzarre e momentanee, ottengono risonanza nella sfera pubblica. Si genera una sorta di ‘mercato del sacro’ in cui le diverse posizioni si confrontano e si scontrano, utilizzando i mezzi di comunicazione messi a disposizione dalla società contemporanea<sup>425</sup>. La modernità moltiplica le opzioni, religiose e non, sviluppando impulsi spirituali molto più frazionati rispetto al passato, rintracciabili nell' arte, nella musica, in ciascun momento della vita. La caratteristica più evidente della nuova realtà, quindi, non è tanto il declino della fede e della pratica religiosa, quanto piuttosto la frammentazione delle diverse posizioni religiose e delle prospettive contrapposte del credere e del non credere. I credenti appartenenti alle differenti confessioni religiose, e perfino i non credenti condividono tutti in fondo l'aspirazione alla trascendenza, alla ‘pienezza’ del vivere. Tutti appaiono impegnati nel tentativo di trovare un senso alle proprie esistenze, di creare le proprie identità, dando forma alle proprie aspirazioni. Questo è il senso della ‘cornice dell'immanenza’ citata da Taylor. L'età secolarizzata è l'età della crisi: il suo tratto distintivo non consiste tanto nel tramonto della trascendenza, quanto nella nascita (a partire dalla stessa religione) di una tendenza diffusa alla autoanalisi<sup>426</sup>. La società che Taylor descrive è inequivocabilmente complessa, ed è post -secolare, poiché ha superato la fase dalla secolarizzazione autoreferenziale, che non ha dubbi relativamente a se stessa: il post che precede il termine secolare non individua allora affatto il superamento di un periodo

---

“*Fenomenologia e Società*”, N. XIX, 1996.

<sup>425</sup>Questa caratteristica delle società contemporanee è stata altresì messa in evidenza da Eder, il quale ha utilizzato il termine di società post-secolare per definire l'affacciarsi delle concezioni religiose nella sfera pubblica, il moltiplicarsi di esse, e l'utilizzo da parte delle agenzie religiose di nuovi linguaggi di comunicazione che spesso pongono in essere vere e proprie strategie di marketing. K. Eder, *Die Kulturbedeutung der Natur in postsäkularen Gesellschaften*. In: K. Rehberg (a cura di), *Die Natur der Gesellschaft. Verhandlungen des 33. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Soziologie in Kassel 2006*. Campus S., Frankfurt am Main 2008.

<sup>426</sup> S. Cremaschi, *Charles Taylor e le due facce dell'individualismo*, in “Iride”, N. IX, 1996.

storico, quanto una messa in discussione delle sue certezze. Intesa in questo modo, la secolarizzazione appare come una strada senza ritorno, e l'incertezza un dato costante della società contemporanea. Questo scenario si fa ancora più complesso se si considera che Taylor si trova a dover fare i conti con un ulteriore elemento che caratterizza le società contemporanea: il pluralismo. Le questioni poste da Taylor, infatti, divengono più pressanti con l'entrata in crisi del consolidato modello di Stato-nazione, l'avvento della globalizzazione economica e l'accentuarsi dell'intensità dei flussi migratori, i quali i quali apportano nuove culture, nuove religioni, nuovi valori che pretendono che vengano rideterminati i parametri entro i quali tutti gli individui possano sentirsi liberi e solidali all'interno dello Stato, ovvero, in altre parole, di ottenere riconoscimento. La globalizzazione e la crisi dello Stato nazione comportano il proliferare di nuovi soggetti in cerca di riconoscimento, e questa richiesta implica la partecipazione necessaria della comunità<sup>427</sup>. L'identità individuale si costituisce infatti attraverso un processo dialettico - discorsivo in costante rapporto col mondo esterno, ovvero attraverso un dialogo che il soggetto conduce dentro di sé (confrontandosi con modelli e figure che egli ha introiettato) e con altri soggetti (lottando per il riconoscimento della sua specificità)<sup>428</sup>. Essa si determina a partire dall'interiorità del soggetto, ma è inevitabilmente influenzata dal rapporto che egli ha con il mondo<sup>429</sup>. Ciascuna

---

<sup>427</sup> Attraverso una ricostruzione storica del modo in cui avvengono i processi di riconoscimento, Taylor mette in evidenza alcuni passaggi che egli considera salienti: il passaggio dall'idea di onore a quella di dignità, l'abbandono di un'identità sociale definita a priori in relazione alla classe sociale di appartenenza dell'individuo e la identificazione del concetto di dignità con quello di 'identità singolare'. Quest'ultimo passaggio fa sì che il riconoscimento, durante l'età moderna, derivi dal confronto costante fra il sentimento che ciascun uomo ha di se stesso e l'identità che gli viene ascritta dall'esterno, quando egli entra in contatto con la struttura sociale a cui appartiene.

<sup>428</sup> A. Pini, *Identità, vita quotidiana e spazio pubblico a partire da Charles Taylor*, in A. De Simone (a cura di), *Identità, spazio e vita quotidiana*, QuattroVenti, Urbino 2005.

<sup>429</sup> Il filosofo canadese, nel corso della sua antropologia filosofica, considera gli esseri umani non semplicemente come agenti razionali, ma come soggetti vivi, animali che si autointerpretano tramite il linguaggio. Essi si trovano a fare delle scelte difficili, che prospettano fini differenti, tutti ugualmente desiderabili. Sono quelle scelte che, nel flusso caotico e imprevedibile del

identità si scopre quindi attraverso il dialogo in parte aperto, in parte interiorizzato con gli altri. In un mondo plurale, la politica, se vuole prendere sul serio il problema del riconoscimento delle nuove istanze, si trova quindi a dover affrontare un problema non da poco: la contraddizione tra le tradizionali politiche liberali che rivendicano l'universalismo dei diritti, e l'attuale necessità di riconoscere le differenze culturali per poter valutare le rivendicazioni legittime e sempre più differenziate da parte di individui e di gruppi.

Analizzando quindi l'apparato concettuale del liberalismo tradizionale, Taylor muove una critica all'universalismo utilitarista, basato sul calcolo oggettivo della felicità e a quello procedurale di matrice kantiana (ripreso da autori come Dworkin, Rawls e Habermas) basato sulle procedure che, universalmente, permetterebbero di stabilire 'ciò che è giusto'. La politica, quando è concepita come universalistica, garante e promotrice della pari dignità fra i cittadini, oltre che della libertà e dell'eguaglianza individuale, rischia di dimostrarsi cieca nei confronti delle differenze presenti nella società, e di determinare quindi zone di misconoscimento nei confronti di alcuni soggetti o classi di soggetti. La politica universalistica impone di fatto un modello di individualità di tipo liberale, e così facendo esclude e disconosce intere categorie di soggetti. Il liberalismo così si presenta a questi soggetti più che il terreno d'incontro neutrale tra varie culture, nè un'espressione di quell'atteggiamento laico e post religioso, ma piuttosto una sorta di prodotto culturale del cristianesimo. Il filosofo ritiene che sia possibile e anzi doveroso integrare le concezioni filosofiche che abbiamo descritto attraverso una riflessione, di natura morale, basata sulla ricerca del 'bene'.

---

processo storico, strutturano una società, tenendola in piedi. In questi casi, che sono comunque piuttosto frequenti, gli individui sono costretti ad operare delle scelte c.d. di secondo grado: essi cioè non devono soltanto valutare ciò che desiderano, ma anche ciò che vogliono desiderare, e questo significa tener conto del quadro di riferimento culturale in cui essi sono inseriti, gli elementi normativi religiosi e quelli identitari legati anche al linguaggio. Come abbiamo già avuto modo di anticipare, il riconoscimento diviene quindi un processo a metà strada tra l'essere interno al soggetto e l'atteggiamento relazionale.

Taylor, seguendo il concetto classico di *phronesis*, riprende la questione ontologica della vita buona: egli dichiara apertamente che la sua prospettiva è stata influenzata dal fatto di essere un credente, ma ritiene ugualmente di poter rendere conto della sua posizione in termini laici. Per farlo, è necessario prendere in considerazione ciascuna proposta culturale, a tutti gli atteggiamenti e i modi di vita, che si affacciano alla sfera pubblica. Concretamente, questo significa concedere privilegi a gruppi e minoranze culturali, al fine di realizzare la propria identità culturale, ovvero ampliare gli interventi normativi *ad hoc*, che sono al momento già utilizzati per i cittadini svantaggiati da fattori socio economici strutturali (e quindi ammessi dalle politiche universalistiche). La ricerca del bene diviene, nella filosofia di Taylor, la finalità dichiarata della politica, e questo rende evidente il rifiuto da parte del filosofo del relativismo, che ci sembra venga sostituito non ovviamente con l'imposizione di una morale specifica, ma piuttosto con una morale complessa, che non può desumersi completamente dalle procedure razionaliste.

Da questo punto di vista, la filosofia di Taylor non può non risultare eccessivamente appesantita dalle visioni morali, in modo particolare a coloro che tentano di sganciare la riflessione etica da quella sulla politica, che dovrebbe essere invece ancorata ad un principio di razionalità universale. È la critica che gli è mossa da Larmore, il quale sminuisce la produzione teorica di Taylor sostenendo che non sia altro che il lavoro di un cattolico rivolto ad altri cattolici. Egli sostiene: « l'aspetto più preoccupante è l'atteggiamento di Taylor verso la vita. Taylor sembra pensare che una vita vissuta in una condizione di incertezza (*living at cross-purposes with ourselves*) sia intollerabile, un fallimento umano. Dal suo punto di vista dobbiamo dare ai nostri dilemmi un 'orientamento' e 'altare' a conclusioni sul modo in cui dovrebbero essere risolti. Ma perché mai? L'essere spinto in direzioni contrarie non è forse una componente costitutiva della condizione umana? Non sarebbe meglio se ci abituassimo al fatto che le

nostre vite sono sempre zeppe di contraddizioni e ambiguità essenziali? Perché dovremmo preferire le semplicistiche soluzioni tayloriane alla grande impresa di imparare a vivere con noi stessi e con le nostre circostanze? [...] Non siamo mai stati e non saremo mai in pace con noi stessi»<sup>430</sup>.

E inoltre è interessante menzionare la critica che Habermas muove al liberalismo del filosofo canadese. Secondo Habermas, il liberalismo di Taylor è una teoria secondo la quale a tutti i consociati vengono garantite, come diritti fondamentali, eguali libertà soggettive: nel caso in cui ci siano dei conflitti tra diritti, sono i tribunali a decidere. Ma così il principio dell'eguale rispetto si esprimerebbe soltanto in quell'autonomia giuridica di cui l'individuo si serve per realizzare un proprio progetto di vita. Questo concetto di diritti però, limita il concetto di autonomia (in senso kantiano) poiché le leggi non derivano più dalla corrispondenza tra i soggetti che creano le leggi e i soggetti che vi sono sottoposti. Si tratta, in fin dei conti, di un arretramento rispetto al paradigma liberale classico, dal sapore vagamente paternalistico.

La critica, quindi, è motivata dal fatto che non esiste, secondo Habermas, quell'orizzonte di valori etici universali a cui si può fare riferimento, poiché essi devono necessariamente costituire il frutto di un'intesa intersoggettiva, in un pubblico dibattito in cui unica regola è l' 'etica dell' intesa'<sup>431</sup>. Allo stesso modo

---

<sup>430</sup> C. Larmore, *How Much Can We Stand?*, in "The New Republic", April 2009, pagg. 43-44.

<sup>431</sup> A ben vedere, la posizione di Habermas e quella di Taylor deriva dal modo differente in cui i due autori hanno di pensare il riconoscimento. Secondo Taylor, l'individuo non si accontenta di essere riconosciuto in quanto essere umano, ma anche come appartenente ad una comunità, ad un popolo (laddove con il termine popolo intendiamo una comunità linguistica e culturale storicamente determinata). Le istanze di riconoscimento identitario hanno dunque come oggetto al contempo l'individuo, ed i rapporti che egli costruisce con la comunità di appartenenza.

Secondo Habermas, il comunitarismo tayloriano, in primo luogo, conferendo speciali tutele alle minoranza, finisce per determinare la nascita di altre minoranze, in una sorta di circolo vizioso che crea solo disuguaglianze. In secondo luogo, il fatto che il liberalismo costituisca un prodotto di una cultura specifica, quella europea, non rappresenta un limite: esso si presenta come il modello più idoneo a riconoscere le soggettività nel mondo contemporaneo. Attraverso il riconoscimento dei diritti individuali, esso riesce a determinare il riconoscimento

in cui in Europa Böckenförde raccoglie le critiche di coloro che negano l'esistenza di una serie di presupposti pur minimi sui quali si fonda la democrazia dello Stato liberale.

È quindi una proposta complessa ed ambiziosa quella di Taylor, certamente non meno impegnativa di quella prospettata da Böckenförde da questa parte dell'oceano. Entrambe le proposte confidano nelle potenzialità della società civile, nella capacità di gestire la mediazione, facendo riferimento al significato

---

di tutte le identità culturali. Per Habermas, questo è possibile in quanto l'identità culturale si presenta con una struttura plastica modellabile, transculturale (e l'Europa potrebbe rappresentare un territorio di sperimentazione di questo nuovo modello di identità, attraverso la armonizzazione delle differenze tra le identità dei soggetti di diversa nazionalità) e non, come sostiene Taylor un dato granitico e chiuso. Per Habermas, una cultura vive quando si arricchisce attraverso il confronto con altre culture e questo avviene quando si consente a ciascun individuo di interagire liberamente con tutti. Un intervento a favore di specifiche comunità culturali, considerandole discriminate, rischia di costituire una profezia che si autoavvera. ( Cfr., J. Habermas, C. Taylor, *Multiculturalismo, Lotte per il riconoscimento*, tr. it. a cura di L. Ceppa, G. Rigamonti, Feltrinelli, Milano 2002)

Vogliamo infine sottolineare un modello di 'riconoscimento' che può essere considerato una vera e propria alternativa sia a quello di Habermas che a quello di Taylor, in quanto si allontana dal paradigma secolare. È il modello proposto da Ricoeur. Vorremmo segnalare a tal proposito, un testo di Ricoeur. Il filosofo individua nel riconoscimento una componente etica ineliminabile, che passa attraverso il linguaggio. Quest'ultimo implica, al contempo, la possibilità di comunicare con il diverso, ma anche di tradurlo, e cela in sé il rischio dell'assoggettamento: gli appartenenti a ciascuna cultura hanno, secondo il filosofo, un atteggiamento nei confronti del 'diverso' che è insieme di accoglimento e di dominazione. Ricoeur riprende quindi l'idea di Lévinas, secondo la quale il riconoscimento passa soprattutto attraverso la visione del volto dell'altro, che dà consistenza al precetto morale "tu non ucciderai", e, nel fare questo, istituisce un sistema di ordine. Per Lévinas, il volto è, biblicamente, quello dell'estraneo, e riconoscendolo noi ce ne facciamo carico. Come dice Dostoevskij: 'Noi siamo tutti responsabili di tutto e di tutti, davanti a tutti ed io più di tutti gli altri'.

In *Amore e giustizia* Ricoeur opera quindi un confronto tra etica del "riconoscimento" dell'altro, che per noi è un dono, e una giustizia distributiva di oneri e compiti, che, secondo il filosofo, impedirebbe il riconoscimento.

La concezione moderna della politica, fondata sulla visione di Hobbes, è una logica della violenza dell'uomo sull'uomo, da cui secondo Ricoeur occorre uscire, aderendo ad una logica del "dono", un'etica del "riconoscimento", all'insegna della gratuità e della generosità, ovvero delle mediazioni simboliche che si sottraggono all'ordine giuridico ed a quello degli scambi commerciali. Secondo Ricoeur, quindi, la lotta per il riconoscimento resta interminabile ma le esperienze di riconoscimento nello scambio dei doni conferiscono a questa lotta una motivazione che va ben oltre i meri bisogni fisici che aveva individuato il modello hobbesiano. P. Ricoeur, *Percorsi del riconoscimento*, tr. it. a cura di F. Polidori, Cortina Raffaello, Milano 2005.

hegeliano del termine<sup>432</sup>. Il modello di Taylor ci pare addirittura più ambizioso, perché piuttosto che insistere sui presupposti etici dello Stato, tentando così di limitare in qualche modo il pluralismo contemporaneo individuando in esso un comune denominatore, come fa sostanzialmente il filosofo tedesco, Taylor ne prende in carico gli effetti in maniera radicale, e lo descrive addirittura come una risorsa per la vita democratica. È un modello forse anche più ambizioso di quello di Habermas perché al contempo non cerca i presupposti etici dominanti (come fa Böckenförde) di una determinata società, nè ritiene che le specificità culturali e religiose siano neutralizzabili attraverso il confronto democratico. Questo gli impedisce di far sua l'ambiguità del pensiero di Habermas che continua ad oscillare tra un tentativo di neutralizzazione totale attraverso il discorso pubblico, ed il riferimento ad elementi culturali.

Adottando l'idea di Robert Bellah<sup>433</sup> di una religione civile americana, Taylor sostiene che, poiché la realtà contemporanea smentisce la visione illuminista-liberale che aveva relegato la religione sostanzialmente ad un ambito privato, e poiché le religioni sono invece marcatori culturali che contribuiscono al gioco di riconoscimento tra consociati all'interno della società civile, esse non possono essere ignorate: hanno accesso alla sfera pubblica, e rivendicano un preciso modello politico: una democrazia 'cucita addosso' a ciascun consociato, in cui il

---

<sup>432</sup> L'interpretazione che di Hegel offre Taylor evidenzia la dimensione ambivalente della libertà moderna, che deve fare i conti con la questione della soggettività e l'elemento comunitario. (C. Taylor, *Hegel e la società moderna*, tr. it. di A. La Porta, Il Mulino, Bologna 1984) Come ha sottolineato Allegra, la questione centrale di Hegel diventa, nell'interpretazione che ne offre Taylor, "Come combinare la pienezza dell'autonomia morale, con il recupero di quella comunità la cui vita pubblica era espressiva dei propri membri e la cui realizzazione paradigmatica nella storia fu la polis greca" (A. Allegra, *Le trasformazioni della soggettività. Charles Taylor e la tradizione del moderno*. Editrice A.V.E., Roma 2002, pag. 45).

<sup>433</sup> Bellah sottolinea il valore delle pratiche religiose per l'uomo, individuando in esse non solo un elemento essenziale per la socializzazione, ma altresì uno strumento per dare nuovo vigore, alle idee di interdipendenza, comunanza e solidarietà tra gli individui. (R. E. Bellah, *Broken Covenant: American Civil Religion in a Id.*, Time of Trial, University Press, Chicago 1992).

criterio di 'visione dominante' quasi scompare.

## *Conclusioni: verso una nuova forma di teologia politica*

L'analisi del pensiero di Charles Taylor ci conduce alla conclusione di questo lavoro. Nel tentare di tirare le fila del discorso, intendiamo innanzitutto recuperare il punto dal quale siamo partiti: la rilevanza giuridica della sfera pubblica ed il ruolo precipuo che questa assume nell'età moderna. Come abbiamo osservato nel primo capitolo, le caratteristiche del potere politico moderno, che si presenta come assoluto e secolare, non risolvono in maniera definitiva il problema dei rapporti che esso deve instaurare con i consociati che sono tenuti a legittimarlo. Esso deve costantemente fare i conti con l'assetto delle forze presenti nella società, le quali rivendicano degli spazi di libertà per l'individuo, sia come singolo, sia nei corpi intermedi di cui egli fa parte. Attraverso l'analisi della descrizione che i costituzionalisti del secolo decimonono forniscono del potere politico (considerando la libertà germanica il filo rosso della storia del popolo tedesco), e delle pretese che i corpi collettivi come i sindacati ed i grandi investitori muovono alla politica nello Stato contemporaneo, abbiamo cercato di mettere in evidenza quanto il rapporto Stato - società civile sia in realtà articolato e complesso, e sempre caratterizzato dalla esigenza di riconoscere ai consociati tutta la libertà possibile, quando questo non comprometta l'esistenza del potere politico. Nel concepire lo Stato assoluto, Hobbes rivela già una certa perplessità nella limitazione della libertà dei consociati, riservando loro la possibilità di conservare un 'foro interno' sulle materie religiose, che consiste nel riservare al sovrano una 'mera obbedienza esterna', senza che questo possa pregiudicare le opinioni personali difformi. Questa libertà diviene a mano a mano costitutiva dello statuto della modernità, fino alle vicende dello Stato liberale. Quest'ultimo prende in carico la libertà della società civile, con i suoi limiti e le sue complessità, e tenta di renderla una risorsa per la politica. Esso fa quindi della libertà un uso radicale, in quanto

lascia gli uomini liberi di decidere in merito a ciascuna decisione politica, compresa quella relativa alla libertà. Questa fiducia nella capacità della società civile di scegliere i contenuti liberali dello Stato senza che questi siano imposti in alcun modo, dimostra una sostanziale fiducia nel corpo sociale, che ricorda l'adagio di rousseaviana memoria, per cui "la volontà generale è sempre retta e tende sempre alla pubblica utilità"<sup>434</sup>. Questa fiducia dei moderni filosofi liberali nei confronti della società ci sembra rappresenti una forma inedita di teologia politica. Non la teologia politica in senso tradizionale, ovvero la teologia della politica, che legittima il potere politico alla luce di un fondamento trascendente, né la teologia politica di Carl Schmitt, che individua un nesso strutturale tra la teologia e la politica. È una teologia politica che confida nella capacità normativa delle procedure democratiche. L'elemento teologico-politico sta proprio nella convinzione che, se opportunamente informati (come mette in evidenza Habermas) oppure ispirati da un retroterra culturale che al contempo è anche religioso (come ricorda Böckenförde) gli uomini, in condizioni di libertà, sono portati a preservare la libertà suddetta. Se la teologia politica di Carl Schmitt individua nel concetto di potere una forma di autotrascendenza dell'immanente, i filosofi liberali seguono lo stesso schema con un disegno per certi versi più ambizioso: non solo le istanze della società possono autotrascendersi attraverso il potere politico, ma possono farlo preservando i valori liberali.

Ci sembra che questo discorso si radicalizzi nella produzione teorica di Taylor, il quale dichiara espressamente di aver costruito un modello influenzato anche dalle proprie convinzioni religiose<sup>435</sup>. non confida nel comune paradigma identitario come, in alcuni momenti ci sembra faccia Böckenförde, né nella capacità neutralizzante delle procedure democratiche, come invece fa Habermas

---

<sup>434</sup> J. J. Rousseau, *Il contratto sociale*, tr. it. a cura di G. Duso, Laterza, Roma-Bari 2005.

<sup>435</sup> C. Taylor, *L'età secolare*, cit. pag. 551.

senza riserve. La diversità non ostacola la stabilità del potere politico, né la realizzazione dei valori liberali. Al contrario, una politica astrattamente universalista cela sempre in sé il rischio di divenire espressione della cultura dominante, disconoscendo intere classi di soggetti. Taylor ripone fiducia nel meccanismo democratico, senza che sia preliminarmente necessario un lavoro di semplificazione delle istanze provenienti dalla società civile di nessun tipo.

Si tratta di una interpretazione per certi aspetti molto differente da quelle fornite in Europa, e che tuttavia dovrebbe presentare anche per i giuristi e i filosofi del vecchio continente degli elementi di interesse.

## ***Bibliografia***

- S. Abbruzzese, *Religioni*, Jaca Book, Milano 1992.
- S. Achella, *Tra storia e politica: la religione nel giovane Hegel*, Editoriale scientifica, Napoli 2008.
- G. Agamben, *Homo Sacer*, Einaudi, Torino 2005.
- G. Agamben, *Il sacramento del linguaggio*, Laterza, Roma-Bari 2008.
- Agostino, *De Civitate Dei*, VI, 5.
- O. Aime, *Il circolo e la dissonanza. Filosofia e religione nel Novecento*, Effatrà editrice, Torino 2010.
- A. Allegra, *Le trasformazioni della soggettività. Charles Taylor e la tradizione del moderno*. Editrice A.V.E. , Roma 2002.
- M. Ampola, L. Corchia, *Dialogo su J. Habermas, Le trasformazioni della modernità*, Edizioni Ets., Pisa 2006.
- J. Anderson *Starke Vertungen, Wünche zweiter Ordnung und intersubjektive Kritik: Überlegungen zum Begriff ethischer Autonomie* in “*Deutsche Zeitschrift für Philosophie*”, 42/1 (1994).
- C. Angelino, *Carl Schmitt, sommo giurista del Führer*, Il Melangolo, Genova 2006.
- D. Antiseri, M. Novak, R. Sirico, *Cattolicesimo, Liberalismo, Globalizzazione*, tr. it. a cura di F. Felice, Rubettino, Soveria Mannelli 2002.
- D. Antiseri, G. Reale, *Il pensiero occidentale dalle origini ad oggi*, Editrice La Scuola, Brescia 1983.
- E. Arens (a cura di), *Habermas e la teologia*, Queriniana, Brescia 1989.
- Aristotele, *Etica Nicomachea*, V 1133, tr. it. a cura di M. Zanatta, Bur, Milano 1999.
- Aristotele, *Politica*, II, 1, tr. it. a cura di Laurenti, Laterza, Roma-Bari, 2002.

- R. Aron, *Le tappe del pensiero sociologico*, tr. it. di A. Devizzi, Mondadori, Milano 1972.
- J. Assmann, *Potere e salvezza*, tr. it., Torino, Einaudi, 2002.
- N. Auciello, R. Racinaro (a cura di), *Storia dei concetti e semantica storica*, Esi, Napoli 1990.
- R. Audi, *Practical Reasoning and Ethical Decision*, Routledge London 2006.
- M. Baldini, *Il liberalismo, Dio e il mercato: Rosmini, Bastiat, Tocqueville, Sturzo, Mises, Hayek, R fke, Popper*, Armando Editore, Roma 2001.
- B. Barber, *Strong Democracy. Participatory politics for a New Age*, University of California Press, Berkeley 1984.
- H. Barion, *Rudolph Sohm und die grundlegung der Kirchenrechts*, Tübingen 1931.
- H. Barion, *Sacra Hierarchia, die F hrungsordnung des Katolischen Kirche*, in *Tymbos für W. Ahlmann*, Berlin 1951.
- Z. Bauman, *Dentro la globalizzazione. Le conseguenze sulle persone*. Laterza, Bari, 1999.
- Z. Bauman, *La solitudine del cittadino globale*, Milano Feltrinelli, 2000.
- Z. Bauman, *Liquid Modernity*, Polity Press, Cambridge 2000, tr. it. *Modernit  liquidida*, Laterza, Roma-Bari 2002.
- E. Bazzanella, *Trattato di Ethologia*, Mimesis, Milano 2004.
- L. Bazzicalupo, *Biopolitica Una mappa concettuale*, Carocci, Milano 2010.
- L. Bazzicalupo, *L'armonia dell'irregolare: Hobbes e il manierismo politico*, in G.M. Chiodi-R. Gatti (a cura di), *La filosofia politica di Hobbes*, Franco Angeli, Milano 2009.
- L. Bazzicalupo, *Politica, identit , potere. Il lessico politico alla prova della globalizzazione*, Giappichelli, Torino 2004.
- U. Beck, *Il Dio personale. La nascita della religiosit  secolare*, Laterza, Roma-Bari 2009.

- R. E. Bellah, *Broken Covenant: American Civil Religion in a Id. , Time of Trial*, University Press, Chicago 1992.
- R. Bendix, *Max Weber, Un ritratto intellettuale*, con una postfazione di di Guenther Roth, tr. it. Brossura, Milano 1984.
- W. Benjamin, *Il dramma barocco tedesco*, Einaudi, Torino 1999.
- E. Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, 1 (1966), tr. it. *Problemi di linguistica generale*, M. V. Giuliani (a cura di), Il Saggiatore, Milano 1971
- P. L. Berger, *Il brusio degli angeli: il sacro nella società contemporanea*, Il Mulino, Bologna 1995.
- P. L. Berger, *La sacra volta: elementi per una teoria sociologica della religione*, Sugarco, Milano 1984.
- P. L. Berger, T. Luckmann, *Lo smarrimento dell'uomo moderno*, tr. it. di L. Allodi, Il Mulino, Bologna 2010.
- P. L. Berger, *Una gloria remota: avere fede nell'epoca del pluralismo*, Il Mulino, Bologna 1994.
- P. L. Berger, *The desecularization of the world: resurgent religion and world politics*, Eerdmans, Washington-Grand Rapids 1999.
- P. L. Berger – G. Davie – E. Fokas, *Religious America, Secular Europe? A Theme and the Variations*, Ashgate Publishing Company, Burlington 2008.
- H. J. Berman, *Diritto e rivoluzione. Le origini della tradizione giuridica occidentale*, tr. it. E. Vianello, Il Mulino 1998.
- E. Berti, *Aristotele*, Laterza, Roma-Bari 1997.
- F. Bianco, *Le basi teoriche dell'opera di Max Weber*, Laterza, Roma-Bari 1997.
- G. Bisogni, *Weimar e l'unità politica e giuridica dello Stato. Saggio su Rudolf Smend, Hermann Heller, Carl Schmitt*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2005.
- H. Blumenberg, *La leggibilità del mondo*, tr. it. a cura di R. Bodei, Il Mulino, Bologna 1984.

- H. Blumenberg, *La leggibilità dell'età moderna*, tr. it. a cura di C. Marelli, Marietti, Genova 1992.
- H. Blumenberg e C. Schmitt, *Briefwechsel*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 2007.
- J. C. Bluntschli, *Geschichte des Allgemeinen Staatsrechts und der Politik*, Munich, 1867.
- N. Bobbio, *Il futuro della democrazia*, Torino, Einaudi 1995.
- N. Bobbio, L. Firpo, V. Mathieu (a cura di), *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto di Immanuel Kant*, U.T.E.T., Torino, 1965.
- N. Bobbio, *Studi hegeliani*, Einaudi, Torino 1981.
- E. W. Böckenförde, *Autotitüt- Gewissen-Normfindung. Thesen zu weiteren Diskussion in Kirche und christlicher Glaube in den Herausforderungen der Zeit*, Lit Verlag, Berlin 2007.
- E. W. Böckenförde e G. Bazoli, *Chiesa e capitalismo*, tr. it. a cura di S. Bignotti e I. Bertoletti, Morcelliana, Brescia 2010.
- E. W. Böckenförde, *Cristianesimo, libertà, democrazia*, tr. it. a cura di M. Nicoletti, Morcelliana, Brescia 2007.
- E. W. Böckenförde, *Die Ergebnisse der Enquete-Kommission, Verfassungsreform und die verfassungsrechtliche Fortentwicklung der Bundesrepublik*, Grote, Köln 1977.
- E. W. Böckenförde, *Die Westphälische Frieden und das Bündnisrecht des Reichstände*, in *Der Staat*, VIII, ppag. 449-478.
- E. W. Böckenförde, *Der deutsche Katholizismus im Jahre 1933. Eine kritische Betrachtung*, in Id., *Kirche und christlicher Glaube in den Herausforderungen der Zeit*, Lit, Berlin 2007.
- E. W. Böckenförde *Der säkularisierte Staat. Sein Charakter, seine Rechtfertigung und seine Probleme im 21. Jahrhundert*, Siemens Stiftung, München 2007.
- E. W. Böckenförde, *Der Staat als sittlicher Staat*, Duncker & Humblot, Berlin 1978.

- E. W. Böckenförde, *Dignità umana e bioetica*, tr. it. a cura di S. Bignotti, Morcelliana, Brescia 2010.
- E. W. Böckenförde, *Diritto e secolarizzazione. Dallo Stato moderno all'Europa unita*, a cura di G. Preterossi, Laterza, Roma-Bari 2007.
- E. W. Böckenförde, *Geschichte der Rechts- und Staatsphilosophie. Antike und Mittelalter*, 2 Auflage, Mohr Siebeck, Tübingen 2006.
- E. W. Böckenförde, *La formazione dello Stato come processo di secolarizzazione*, tr. it. a cura di M. Nicoletti, Morcelliana, Brescia 2006.
- E. W. Böckenförde, *La libertà religiosa come compito dei cristiani. Riflessioni di un giurista sulle discussioni del Concilio Vaticano II*, in Id., *Cristianesimo, Libertà, Democrazia*, tr. it. a cura di M. Nicoletti, Morcelliana, Brescia 2007.
- E. W. Böckenförde, *La storiografia costituzionale tedesca nel secolo decimo nono. Problematica e problemi dell'epoca*, tr. it. a cura di P. Schiera, Giuffrè, Milano 1967.
- E. W. Böckenförde, *Recht, Staat, Freiheit*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2000.
- E. W. Böckenförde, *Stato, costituzione, democrazia. Studi di teoria della costituzione e di diritto costituzionale*, tr. it. a cura di M. Nicoletti e O. Brino, Giuffrè, Milano 2006.
- E. W. Böckenförde, *Staat, Nation, Europa*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 2007.
- E. W. Böckenförde, *Staat und Religion (Aussprache und schlußworte)*, in Id., *Veröffentlichungen der Vereinigung der Deutschen Staatsrechtslehrer*, Walter de Gruyter, Berlin 2000.
- E. W. Böckenförde, *Staat-Gesellschaft- Kirche. Vorbemerkung: Eingrenzung des Thema*, in *Religionsfreiheit. Die Kirche in der modernen Welt. Schriften zu Staat-Gesellschaft und Kirche*, Verlag Herder, Freiburg im Breisgau 1982.
- E.W. Böckenförde, *Verità e libertà. Responsabilità della Chiesa nel mondo di oggi*, ne "Il Regno", N. 20, 2004.
- H. Böckle, *Sguardo retrospettivo e veduta d'insieme*, in *Dibattito sul diritto naturale*,

- tr. it. di A. Fabbio e G. Fogliazza, Queriniana Editrice, Brescia 1973.
- R. Bonney, *'God is not a democrat', Conservative Catholicism and the Theo-cons in Id., False Prophets*, International Academic Publisher, Evenlode Court 2008.
  - A. Bornst, *Forme di vita nel medioevo*, tr. it. di P. Albarella, Guida Editori (1973), Napoli 1988.
  - J. Bowle, *Hobbes and his critics*, London 1951.
  - M. Bray, *Macpherson restored? Hobbes and the question of social origins*, Imprint Academic, Georgetown 2007.
  - D. O. Brink, *Il realismo e i fondamenti dell'etica*, tr. it. a cura di F. Castellani, Vita e Pensiero, Milano 2003.
  - S. Bruce, *Religion and modernization: sociologists and historians debate the secularization thesis*, Clarendon Press, Oxford 1992.
  - J. L. Bruges, *Dizionario di morale cattolica*, tr. it. a cura della redazione della ESD, Edizioni Studio domenicano, Bologna 1994
  - H. Brunkhorst, *Habermas*, tr. it. di L. Ceppa, University press, Firenze 2008.
  - O. Brunner, *Per una nuova storia costituzionale e sociale*, (1970) tr. it. a cura di P. Schiera, Vita e Pensiero, Milano 2000.
  - O. Brunner, *Terra e potere*, tr. it. a cura di P. Schiera, Giuffrè, Milano 1983.
  - F. Buccafusca, *Cristianesimo, Nazismo, Shoa*, Greco&Greco editori, Milano 2001.
  - G. Burdeau, *La démocratie*, Paris, Editions du Seuil, 1956.
  - J. Butler, E. Laclau, S. Zizek Slavoj *Dialoghi sulla sinistra. Contingenza, egemonia, universalità*, tr. it. a cura di L. Bazzicalupo, Laterza, Roma- Bari 2010.
  - J. Butler, *Soggetti di desiderio*, tr. it. G. Giuliani, Laterza, Roma-Bari 1999.
  - M. Cacciari, *Franz Rosenzweig* in *"Novecento filosofico e scientifico"* Vol. 5, Milano 1991.
  - E. Cafagna, *Lineamenti di filosofia del diritto di Hegel*, Il mulino, Bologna 1998.

- G. Campanini- P. Nepi, *Cristianità e modernità: religione e società civile nell'epoca della secolarizzazione*, AVE, Roma 1992.
- E. Canetti, *La provincia dell'uomo. Quaderni di appunti (1942-1972)*, tr. it. F. Jesi, Adelphi, Milano 1978.
- L. Canfora, *La natura del potere*, Laterza, Roma Bari 2009.
- C. Cardia, *Le sfide della laicità: etica, multiculturalismo, islam*, San Paolo, Cinisello B. (MI) 2007.
- J. Casanova, *Oltre la secolarizzazione. Le origini della riconquista nella sfera pubblica*, Il Mulino, Bologna 1994.
- E. Cassirer, *Filosofia delle forme simboliche*, 3 voll., La Nuova Italia, Firenze 1961-66, II.
- R. Castel, *Die Metamorphosen der sozialen Frage. Eine Chronik der Lohnarbeit*, UVK, Konstanz 2000.
- C. Castoriadis, *Les carrefours du labyrinthe*, tome 4 : *La montée de l'insignifiance*, Seuil, Paris 1996.
- A. Catania, *Hobbes e Kelsen*, in Id., *Lo Stato moderno. Sovranità e giuridicità*, Giappichelli, Torino 1996.
- A. Catania, *Lo Stato moderno. Sovranità e giuridicità*, Giappichelli, Torino 1996.
- A. Catania, *L'accettazione nel pensiero di Herbert L.A. Hart*, in "Riv. internazionale di filosofia del diritto", 1971.
- A. Catania, *Metamorfosi del diritto. Decisione e norma nell'età globale*, Laterza, Roma-Bari 2008.
- A. Catania, *Stato cittadinanza diritti*, Giappichelli, Torino 2000.
- A. Catania, *Teoria e filosofia del diritto*, Giappichelli, Torino 2006.
- M. A. Cattaneo, *Hobbes e il pensiero democratico nella rivoluzione inglese e nella rivoluzione francese*, in *Rivista critica di storia della filosofia*, XVII (1962).
- R. Cavallo, *Le categorie politiche del diritto. Carl Schmitt e le aporie del moderno*,

- Bonanno, Acireale-Roma 2007.
- A. Cavarero, *A più voci, Filosofia dell'espressione vocale*, Feltrinelli, Milano 2003.
  - L. Ceppa, *Disincantamento e trascendenza in J. Habermas*, in *Paradigmi*, 1998, n. 48, pagg 515-34.
  - C. Cesa, *Hegel filosofo politico*, Guida, Napoli 1976.
  - C. Cesa (a cura di), *Il pensiero politico di Hegel. Guida storica e critica*, Laterza Roma Bari 1978.
  - P. Cesaroni, *Governo e costituzione in Hegel. Le "Lezioni di filosofia del diritto"*, Franco Angeli, Milano 2006.
  - O. Chadwick, *Società e pensiero laico: le radici della secolarizzazione nella mentalità europea dell'Ottocento*, SEI, Torino 1989.
  - S. Chignola, G. Duso (a cura di), *Sui concetti giuridici e politici della costituzione dell'Europa*, Franco Angeli, Milano 2005.
  - S. Chignola, *Storia concettuale e filosofia politica*, in *Filosofia politica*, 1/1990, pagg. 5-35.
  - S. Chignola, *Storia dei concetti e storiografia del discorso politico*, in *Filosofia politica*, 1/1997, pagg. 99-122
  - G. M. Chiodi, G. Marini, R. Gatti, ( a cura di ) *La filosofia politica di Hegel*, Franco Angeli, Milano 2003.
  - G. M. Chiodi, *La menzogna del potere. La struttura elementare del potere nel sistema politico*, Giuffrè, Milano 1979.
  - S. Cirrone, *Le regole dei giochi. Per un modello procedurale di razionalità: Habermas contro Habermas*, Edizioni del Prisma, Catania 1997.
  - D. Cohen, *Richesse du monde, pauvretès des nations*, Flammarion, 1997.
  - L. Corchia, *La ricostruzione dei processi culturali nell'opera di Jürgen Habermas tra filosofia e sociologia*, ECIG Genova 2009.
  - C. Corradi, D. Pacelli, A. Santambrogio, *Simmel e la cultura moderna*, Volume II,

Morlacchi Editore, Perugia 2010.

- M. Corsi *Introduzione al Leviatano: le radici dello Stato moderno nel pensiero etico-politico di Hobbes*, Edizioni Ets, Pisa 1996.
- C. Costa, *L'io e Dio: l'esperienza religiosa in William James*, Armando, Roma 2002.
- P. Costa, *Sfera pratica e argomentazione trascendentale in Sources of the Self*, in "Fenomenologia e Società", N. XIX, 1996.
- P. Costa, *Umanesimo e trascendenza. La dimensione religiosa nel pensiero di Charles Taylor*, Istituto per le scienze religiose, Trento 2000.
- P. Costa, *Verso un'ontologia dell'umano. Antropologia filosofica e filosofia politica in Charles Taylor*, Unicopli, Milano, 2001.
- H. Cox, *The secular city: Secularization and Urbanization in theological Perspective*, Macmillan, New York 1965.
- S. Cremaschi, *Charles Taylor e le due facce dell'individualismo*, in "Iride", N. IX, 1996.
- C. Crouch, *Industrial relations and the European State tradition*, Clarendon Press, Oxford 1993.
- D. Crouzet, *Les guerriers de Dieu. La violence au temps des troubles de religion*, Editions Champ Vallon 1990.
- E. Curley, *Spinoza on miracles*, in G. Emilia (a cura di) *Spinoza nel 350° anniversario della nascita*, Bibliopolis, Napoli 1985.
- A. Dal Lago, *Il paradosso dell'agire*, Liguori, Napoli 1990.
- F. D'Agostino, *Parole di bioetica*, Giappichelli, Torino 2004.
- D. D'Andrea, *L'incubo degli ultimi uomini. Etica e politica in Max Weber*, Roma Carocci, 2005.
- P. F. d'Arcais *Le tentazioni della fede (undici tesi contro Habermas)* in "Per una riscossa laica", MicroMega n°7, 2007.
- A. D'Attorre, *Perché gli uomini ubbidiscono. Max Weber e l'analisi della socialità*

*umana*, Bibliopolis, Napoli 2004.

- G. Davie, *Religion in Modern Europe*, Oxford University Press, Oxford 2000.
- G. Davie, *The Exceptional Case. Parameters of Faith in Modern World*, Danton Longman and Todd Ltd., London 2002.
- R. Descartes, *Discorso sul metodo*, tr. It a cura di M. Garin, Laterza, Roma-Bari 1998.
- C. De Boni (a cura di), *Lo Stato sociale nel pensiero politico contemporaneo*, University Press, Firenze 2007.
- O. De Leonardis, *In un diverso Welfare, Sogni e Incubi*, Feltrinelli, Milano 1998.
- G. De Ruggiero, *La filosofia del cristianesimo: La maturità della scolastica*, Laterza, Roma Bari 1920.
- A. De Simone (a cura di), *Identità, spazio e vita quotidiana*, QuattroVenti, Urbino 2005.
- F. M. De Sanctis, *Crisi e scienza. Lorenz Stein, alle origini della scienza sociale*, Eugenio Jovese, Napoli 1976.
- A. De Tocqueville, *Scritti Politici*, Vol. II, a cura di Nicola Matteucci, Torino Utet, 1969.
- B. De Jouvenel, *Del potere. Storia naturale della sua crescita*, tr. it. di S. De la Pierre, SugarCo, Como 1991.
- G. Duso, *La Logica del potere*, Polimetrica, Monza 2007.
- G. Duso, *La rappresentanza politica: genesi e crisi del concetto.*, Franco Angeli 1988.
- F. Elefante, *La Fiducia Nella Democrazia*, IPOC Milano 2006.
- A. Ferrara (a cura di), *Religione e politica nella società post-secolare*, Meltemi, Roma 2009.
- M. R. Ferrarese, *La governance tra politica e diritto*, Il mulino, Bologna 2010.
- S. Ferrarri, *Laicità asimmetrica*, in “*Il Regno*”, N. 6, 2006.
- G. Filoramo, *Il sacro e il potere. Il caso cristiano*, Torino, Einaudi, 2009.

- M. Fioravanti, *Costituzione*, Il Mulino, Bologna 1999.
- M. Fioravanti, *Sulla dottrina dello Stato L'opera giuspubblicistica di E. W. Böckenförde*, in *Filosofia politica*, N. 2, Il Mulino, Bologna 2008.
- L. Foisneau L, G. Wright, *Nuove prospettive critiche sul Leviatano di Hobbes*, Franco Angeli, Milano 2004.
- C. J. Friedrich, *Constitutional Government and democracy: Theory and practice in Europe and America*, Ginn & Co, Boston 1950.
- Gauchet, *Il disincanto del mondo. Una storia politica della religione*, Einaudi, Torino 1992.
- U. Galimberti, *Orme del sacro. Il cristianesimo e la desacralizzazione del sacro*, Feltrinelli, Milano 2000.
- C. Galli, *Contingenza e necessità nella ragione politica moderna*, Laterza, Roma-Bari 2009.
- C. Galli, *Genealogia della politica. Carl Schmitt e la crisi del pensiero politico moderno*, il Mulino, Bologna 1996.
- C. Galli, *La produttività politica della paura, Da Machiavelli a Nietzsche*, in *Filosofia politica*, Il Mulino, Bologna 2010.
- C. Galli, *Lo sguardo di Giano. Saggi su Carl Schmitt*, il Mulino, Bologna 2008.
- C. Galli, *Manuale di storia del pensiero politico*, Il Mulino, Bologna 2006.
- D. P. Gauthier, *The Logic of Leviathan – The moral and Political theory in Thomas Hobbes*, Oxford 1969.
- P. Geary, *Il mito delle nazioni. Le origini medievali dell'Europa*, Carocci, Roma 2009.
- E. Gellner, *Le condizioni della libertà. La società civile e i suoi rivali*, Edizioni di Comunità, Milano 1996.
- N. Genghini, *Identità, comunità, trascendenza. La prospettiva filosofica di Charles Taylor*, Studium, Roma, 2005.
- F. Gentile, *Esperienza giuridica e secolarizzazione*, Giuffrè, Milano 1993.

- E. Gentile, *Le religioni della politica, fra democrazie e totalitarismi*, Laterza, Roma-Bari 2001.
- A. Giddens, *Capitalism & modern social theory: an analysis of the writings of Marx, Durkheim and Max Weber*, University Press, Cambridge 1971.
- M. Gigante, *Religiosità di Kierkegaard*, Morano, Napoli, 1972.
- A. Gill, *Rendering unto Caesar*, University of Chicago Press, Chicago 1998.
- R. Girard, *La violenza e il sacro*, Adelphi, Milano 1997.
- K. M. Girardet, U, Nortmann, *Menschenrechte und europäische Identität - die antiken Grundlagen*, Stuttgart 2005.
- A. Gogarten, *Destino e speranza dell'epoca moderna: la secolarizzazione come problema teologico*, Morcelliana, Brescia 1972.
- G. Gozzi, *Modelli politici e questione sociale in Italia e in Germania fra Otto e Novecento*, Il mulino, Bologna 1988.
- A. Greely, *L'uomo non-secolare. La persistenza della religione*. Queriniana, Brescia 1975.
- R. Gross, *Carl Schmitt und die Juden Eine deutsche Rechtslehre*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt an Main 2000.
- P. Grossi, *L'ordine giuridico medievale*, Laterza, Roma-Bari 2001.
- P. Guarnieri, *Introduzione a James*, Laterza, Roma-Bari 1985.
- S. Guarracino, *Le età della Storia, I concetti di Antico, Medioevale, Moderno e Contemporaneo*, Mondadori, Milano 2001.
- P. Häberle, *Per una dottrina della costituzione come scienza della cultura*, tr. It a cura di J. Luther, Carocci, Roma 2001.
- J. Habermas, *Etica, religione e stato liberale*, Morcelliana, Brescia 2008.
- J. Habermas, *Fatti e norme*, tr. it. a cura di L. Ceppa, Guerini e Associati, Milano 1996.

- J. Habermas, *Il pensiero post-metafisico*, a cura di M. Calloni, Laterza, Roma-Bari 1991.
- J. Habermas, *Il futuro della natura umana*, Einaudi, Torino 2002.
- J. Habermas, *La costellazione postnazionale. Mercato globale, nazioni e democrazia*, Feltrinelli, Milano 2002.
- J. Habermas, *Storia e critica dell'opinione pubblica*, tr. It a cura di A. Illuminati, F. Masini e W. Perretta, Laterza, Roma-Bari 2008.
- J. Habermas, *Tempo di passaggi*, tr. it. a cura di L. Ceppa, Feltrinelli, Milano 2004
- J. Habermas, *Tra scienza e fede*, tr. It a cura di M. Carpitella, Laterza, Roma-Bari 2008.
- J. Habermas *Trascendenza dall'interno, trascendenza nel mondo* in *Id., Testi filosofici e contesti storici*, tr. it. di E. Rocca, Laterza, Roma-Bari 1993.
- J. Habermas e C. Taylor, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, tr. It a cura di L. Ceppa, Feltrinelli, Milano 1992.
- J. Habermas e J. Ratzinger, *Ragione e fede in dialogo*, tr. it. G. Bosetti, Marsilio, Venezia 2005.
- J. Habermas, *Struggles for recognition in Constitutional States*, in *European Journal of Philosophy*, n.1-2, pagg. 128-55.
- J. Habermas, *Teoria dell'agire comunicativo*, Il Mulino, Bologna 1997.
- M. Hahn, *Bürgerlicher Optimismus in Niedergang. Studien zu Lorenz Stein und Hegel*, München, 1969.
- L. A. Hart, *Il concetto di diritto*, a cura di Mario A. Cattaneo, Einaudi, Torino 2002.
- R. Haym, *Hegel und seine zeit*, Günter, Berlino 1857.
- P. Heck, *Beitrage Zur Geschichte Der Stande Im Mittelalter V2: Der Sachsenspiegel und Die Stande Der Freien* (1905), Kessinger Publishing, Whitefish 2010.
- F. Heer, *Il Sacro Romano Impero*, Newton & Compton, Roma 2007.
- W. F. Hegel, *La fenomenologia dello spirito*, a cura di G. Garelli, Einaudi, Torino

2008.

- G. W. F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia*, tr. it. di G. Calogno e C. Fatta, Vol. IV, La Nuova Italia, Firenze 1981.
- G. W. F. Hegel, *Lineamenti di Filosofia del Diritto*, a cura di V. Cicero, Bompiani, Milano 2006.
- G. W. F. Hegel, *Vita di Gesù*, a cura di A. Negri, Laterza, Roma-Bari 2008.
- G. Himmelfarb, *The Roads to Modernity: the British, the French and the American Enlightenments*, Alfred Knopf, New Y J. Rawls, *The Idea of Public Reason Revisited*, in “*University of Chicago Law Review*”, 64, 1997 ork 2004.
- T. Hobbes, *Elementi di filosofia. Il corpo. L'uomo*, IV, a cura di A. Negri, Utet, Torino 1972.
- T. Hobbes, *Leviatano*, tr. it a cura di A. Lupoli, M. V. Predeval, R. Rebecchi, Laterza, Roma-Bari 2010.
- V. Hoesle, *Eine metaphysische Geschichte des Atheismus*, in “*Deutsche Zeitschrift für Philosophie*”, LVII 2009.
- H. Hofmann, *Legittimità contro legalità. La filosofia politica di Carl Schmitt (1964)*, a cura di R. Miccù, Napoli, ESI, 1999.
- F. C. Hood, *The divine politics of Thomas Hobbes. An interpretation of Leviathan*, Oxford University Press, London, 1964.
- P. E. Hübing, *Die Letzten Worte Papst Gregors VII*, Opladen, Westdeutscher V. 1973.
- N. Irti e E. Severino, *Dialogo su diritto e tecnica*, Laterza, Roma-Bari 2001.
- A. Jacobson, B. Schlink ( a cura di) *Weimar: A jurisprudence of crisis*, The University of California Press, 2001.
- C. Taylor, *La modernità della religione*, tr. it. a cura di P. Costa, Meltemi, Roma 2002.
- W. James, *The varieties of religious experience*, Manor, Rockville 2008.

- W. James, *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy*, Cosimo, New York 2006.
- I. Kant, *La religione entro i limiti della sola ragione*, tr. it. a cura di M. Olivetti, Laterza, Roma-Bari 2004.
- I. Kant, *Risposte alla domanda: Che cos'è l'Illuminismo?* in Id., *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, Torino, 1963.
- I. Kant, *Scritti di storia politica e diritto*, tr. it. a cura di F. Gonnelli, Laterza, Roma-Bari 2003.
- E. Kantorowicz, *I due corpi del re. L'idea di regalità nella teologia politica medievale*, tr. it. G. Rizzoni, Einaudi, Torino 1997.
- A. Kaufmann, *Naturrecht und Geschichtlichkeit*, J. C. B. Mohr, Tübingen 1957.
- H. Kelsen, *La democrazia*, tr. it. a cura di A. M. Castronuovo, Il mulino, Bologna 1998.
- K. M. Kodalle, Thomas Hobbes, *Logik der Herreschaft und Vernunft des Friedens*, München 1972.
- M. Kolacinsky, *Dio fonte del diritto naturale*, Editrice pontificia, Roma 1997.
- R. Koselleck, *Agli inizi del Mondo moderno*, tr. it. A. Furlanetto, Lissone, Milano 1997.
- R. Koselleck, *Futuro passato, Per una semantica dei tempi storici*, Marietti, Genova 1986.
- R. Koselleck, O. Brunner, W. Conze (a cura di), *Geschichtliche Grundbegriffe*, vol. IV, Stuttgart, 1972.
- R. Koselleck, *Il vocabolario della modernità. Progresso, crisi, utopia e altre storie di concetti*, tr. it. a cura di Lucia Scuccimarra, il Mulino, Bologna 2009.
- M. Kriele, *Die Gewähr der Verfassungstreue*, in "Frankfurter Allgemeine Zeitung", 25/10/1978.
- E. Laclau, *La ragione populista*, tr. it. a cura di Davide Tarizzo, Laterza 2008.

- C. Larmore, *How Much Can We Stand?*, in “*The New Republic*”, April 2009.
- H. Lehmann-M. Richter, *The Meaning of Historical Terms and Concepts. New Studies on Begriffsgeschichte*, German Historical Institute, Occasional Paper N. 15, Washington D. C. 1996.
- J. D. Lewis, *The Genossenschaft-Theory of Otto Von Gierke: A Study in Political Thought*, University of Wisconsin 1935.
- D. Linker, *The Theocons: Secular America Under Siege* Anchor, Doubleday, New York 2006.
- K. Löwith, *Da Hegel a Nietzsche. La frattura rivoluzionaria nel pensiero del secolo XIX*, Einaudi, Torino 1949.
- K. Löwith, *Max Weber und Karl Marx*, Stuttgart, Metzler, 1988 (“*Marx, Weber, Schmitt*”, tr. it. Roma-Bari, *Laterza*, 1994).
- K. Löwith (con lo pseudonimo di H. FIALA), *Politischer Dezisionismus*, in «Internationale Zeitschrift für Theorie des Rechts», 1935, pp.101-123; tr. it. Il «concetto della politica» di C. Schmitt e il problema della decisione, in «Nuovi studi di diritto, economia e politica», 1935, pp. 58-83; saggio ripubblicato e ampliato in ID., *Gesammelte Abhandlungen. Zur Kritik der geschichtlichen Existenz*, Kohlhammer, Stuttgart 1960; tr. it. Il decisionismo occasionale di Carl Schmitt, in ID., *Critica dell’esistenza storica*, Morano, Napoli 1967, p. 114.
- K. Löwith, *Significato e fine della storia. I presupposti teologici della filosofia della storia*, Il Saggiatore, Milano 1998.
- H. Lübke, *La politica dopo l’Illuminismo*, a cura di L. Allodi e I. Germano, Rubbettino, Cosenza 2007.
- H. Lübke, *La secolarizzazione. Storia e analisi di un concetto*, tr. it. P. Pioppi, Il Mulino, Bologna 1970.
- N. Luhmann, *Amore come passione*, tr. it. di M. Sinatra, Laterza, Roma-Bari 1987.
- D. Johnston, *The Rhetoric of Leviathan – Thomas Hobbes and the politics of Cultural Transformation*, Princeton 1986.

- N. Macchavelli, *Il Principe*, a cura di U. Dotti, Feltrinelli, Milano 2009.
- C. Magoni, R. Silvagni, *Guerre di religione e violenze rituali. Immagini dalla Francia del Cinquecento*, «Storicamente» Bologna, 2, 2006.
- T. Magri, *Contratto e convenzione. Razionalità, obbligo ed imparzialità in Hobbes e Hume*, Feltrinelli, Milano 1994.
- A. Maier, *Zwei Untersuchungen zur nach scholastischen Philosophie, Storia e Letteratura*, 1968.
- H. Marcuse, *Ragione e rivoluzione* (1941) Il Mulino, Bologna 1966.
- G. Marramao, *Cielo e terra. Genealogia della secolarizzazione*, Laterza, Roma-Bari 1994.
- G. Marramao, *Potere e secolarizzazione*, Bollati Boringhieri, Torino 1983.
- K. Marx, *Sulla questione ebraica, parte II.*, tr. it. a cura di D. Fusaro, Bompiani, Milano 2007.
- S. Mau, *Transnationale Vergesellschaftung : die Entgrenzung sozialer Lebenswelten*, Campus Verlag, Frankfurt a. M. 2007.
- S. Mau, B. Veghte , *Social justice, legitimacy and the welfare state*, Aldershot, Hampshire 1998.
- H. G. Meier, *Begriffsgeschichte*, in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Stuttgart 1971, Bd. 1, pagg. 787-810
- D. Menozzi, *La chiesa cattolica e la secolarizzazione*, Einaudi, Torino 1993.
- J. B. Metz, *Al di là della religione borghese* ( 1980), tr. it. Queriniana Brescia, 1990.
- C. H. McIlwain, *Costituzionalismo antico e moderno*, (1940), Neri Pozza, Venezia 1956.
- F. S. McNeilly's., *The Anatomy of Leviathan*, London: Macmillan, 1968.
- S. Miedema, *Religious education today: between James and Durkheim. In dialogue with Charles Taylor*. In L.F.S. Smith *Contextual pedagogies: Teaching context as religious text*. Denver, Co: Aprre 2004.

- S. I. Mintz, *The Hunting of Leviathan*, Cambridge, 1962.
- A. Mirgeler, *Rückblick auf abendliche chistentum*, Mainz, 1961.
- Ch. L. Montesquieu, *Lo Spirito delle leggi*, 2 voll., Rizzoli, Milano 1989.
- F. Motta, *Una teologia politica della Controriforma*, Morcelliana Brescia 2005.
- M. Nicoletti, *Alle radici della “teologia politica” di Carl Schmitt*, in “ Annali dell’Istituto storico- germanico di Trento, 10, 1984,
- M. Nicoletti, *Trascendenza e potere. La teologia politica di Carl Schmitt*, Morcelliana, Brescia 2002.
- N. P. Nielsen, *L’universo mentale nazista*, tr. it. a cura di V. Egidi, Franco Angeli 2009.
- P. Norris - R. Inglehart, *Sacro e secolare: religione e politica nel mondo globalizzato*, Il Mulino, Bologna 2007.
- A. Pacchi, Introduzione, in T. Hobbes, *Levitano*, tr. it. a cura di A. Pacchi, Laterza, Roma-Bari 2010.
- D. Palano, *La democrazia senza qualità*, Uni Service, Trento 2010.
- Z.A. Pelczynski *The State and Civil Society*, University Press, Cambridge 1984.
- M. Pensky, *Universalism and the situated Critic* in S. K. White (a cura di), *The Cambridge Companion to Jurgen Habermas*, University press, Cambridge 1995.
- R. Petrello, *Il senso della presenza. Saggio sull’esperienza religiosa di William James*, La città del sole, Napoli 1997.
- S. Petrucciani, *Introduzione a Habermas*, Laterza, Roma-Bari 2004.
- S. H. Pfürtner, *Das Naturrecht und die Krise des Lehramtes*, in F. Böckle ,E.W.Böckenförde (a cura di) *Naturrecht in der Kritik*, , Matthias-Grünenwald Verlag, Mainz 1973
- R. Piccolomini, N. Monopoli, *L’attualità di Agostino*, Città Nuova Editrice, Roma 2005.

- A. Pirni, *Charles Taylor. Ermeneutica del sé, etica e modernità*, Micella, Lecce 2002.
- P. Piirimäe, *The explanation of conflict in Hobbes's Leviathan*, in *Trames*, 10, Tallinn 2006.
- J. G. A. Pocock, *Time, history and eschatology in the thought of Thomas. Hobbes*. In: *Diversity of history*. Ithaca: Cornell University Press, 1970.
- G. Poggi, *Lo Stato. Natura, sviluppo, prospettive*, Il Mulino, Bologna 1992.
- K. Polanyi, *La sussistenza dell'uomo*, Torino Einaudi, 1977.
- R. Polin, *Dieu et les Hommes*, Paris 1982.
- D. Pollack, *Säkularisierung – ein moderner Mythos?*, Mohr Siebeck, Tübingen 2003.
- H. Popitz, *Fenomenologia del potere*, Il Mulino, Bologna 2001.
- P. P. Portinaro, *Stato*, Il Mulino, Bologna 1999.
- P. P. Portinaro, *Weber. La democrazia come problema e la burocrazia come destino*, Franco Angeli, Milano 1986.
- A. Posener, *La crociata di Benedetto*, tr. it. di P. Scopacasa, Garzanti, Milano 2010.
- H. Pirenne, *Maometto e Carlomagno*, tr. it. a cura di M. Vinciguerra, Laterza, Roma-Bari 2007.
- G. Preterossi, *Autorità*, Il Mulino, Bologna 2002.
- G. Preterossi, *Carl Schmitt e la tradizione moderna*, Laterza, Roma-Bari 1996.
- G. Preterossi, *I luoghi della politica*, Guerini e associati, Milano 1992.
- G. Preterossi (a cura di), *Le ragioni dei laici*, Laterza, Roma-Bari 2005.
- G. Preterossi, *L'Occidente contro se stesso*, Laterza, Roma-Bari 2004.
- G. Preterossi (a cura di), *Potere*, Laterza, Roma-Bari 2007.
- P. Prodi- L. Sartori, *Cristianesimo e potere* (Pubblicazioni dell'Istituto di Scienze Religiose in Trento, 10), Bologna 1986.

- P. Prodi, *Il sacramento del potere. Il giuramento politico nella storia costituzionale dell'Occidente*, Il Mulino, Bologna 1992.
- P. Prodi, *Il sovrano pontefice. Un corpo a due anime: la monarchia papale nella prima età moderna*, Il Mulino, Bologna 1982.
- P. Prodi, *Una storia della giustizia. Dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e diritto*, Il Mulino, Bologna 2000.
- M. Rady, *Carlo V e il suo tempo*, Il Mulino, Bologna 1997.
- G. Ranzato, *Guerre fratricide. Le guerre civili in età contemporanea*, Bollati Boranghieri, 1994.
- J. Rawls, *The Idea of Public Reason Revisited*, in “*University of Chicago law Review*”, 64, 1997.
- J. Rawls, *Una teoria della giustizia*, tr. it. a cura di S. Maffettone, Feltrinelli, Milano 1991.
- K. Rehberg (a cura di), *Die Natur der Gesellschaft. Verhandlungen des 33. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Soziologie in Kassel 2006*. Campus S., Frankfurt am Main 2008.
- R. Rémond, *La secolarizzazione. Religione e società nell'Europa contemporanea*, tr. it. a cura di M. Sampaolo, Laterza, Roma-Bari 2003.
- M. Rhonheimer, *La filosofia politica di Thomas Hobbes. Coerenza e contraddizioni di un paradigma*, Armando, Roma 1997.
- P. Ricoeur, *Percorsi del riconoscimento.*, tr. it. a cura di F. Polidori, Cortina Raffaello, Milano 2005.
- L. Rizzi, *Liberalismo etico e religione civile in Rousseau*, Franco Angeli, Milano 1997.
- G. A. Roggerone, *James e la crisi della coscienza contemporanea*, Marzorati, Milano 1967.
- W. Röpke, *Civitas Humana, I problemi fondamentali di una riforma sociale ed economica*, tr. it. di Ervino Pocar, Rizzoli, Milano 1947.

- M. Rosati, *Poter essere sé stessi e essere soggetti morali. J. Habermas tra Kierkegaard e Kant*, in “Rassegna italiana di sociologia”, 44, 4, 2003.
- M. Rosati, *Solidarietà e sacro*, Laterza, Roma-Bari 2002.
- F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, tr. it. a cura di G. Bonola, Casale Monferrato, 1985.
- M. Rossini, *Karl Löwith: la questione antropologica: analisi e prospettive sulla menshenfrage*, Armando Editore, Roma 2009.
- E. Rotelli e P. Schiera (a cura di), *Lo stato moderno. III: Accentramento e rivolte*, Bologna, il Mulino, 1973.
- J. J. Rousseau, *Contratto Sociale*, in Id. Scritti politici, tr. it. a cura di Garin, Laterza Roma Bari 1994.
- F. Ruffini, *La libertà religiosa. Storia dell'idea*. I ed. Torino 1901. Nuova edizione Milano, Feltrinelli 1991.
- G.E. Rusconi, *La crisi di Weimar. Crisi di sistema e sconfitta operaia*, Einaudi, Torino 1977.
- G.E. Rusconi, (a cura di), *Lo Stato secolarizzato nell'età post-secolare*, Il Mulino, Bologna 2008.
- G. E. Rusconi, *Possiamo fare a meno di una religione civile?* Laterza Roma Bari 1999.
- G. E. Rusconi, *Quanto costa essere laici* in “Il mulino”, 6/09.
- N. Salamone (a cura di), *Razionalizzazione, azione, disincanto. Studi sull'attualità di Max Weber*, Franco Angeli, Milano 2008.
- M. Salvadori, *Democrazia senza democrazia*, Laterza, Roma Bari 2009.
- L. Scaraffia, *Rinnegati. Per una storia dell'identità occidentale*, Laterza, Roma- Bari 1993.
- M. Scattola, *Teologia politica*, Il Mulino, Bologna 2007.
- P. Schiera (a cura di), *Società e corpi*, Bibliopolis, Napoli 1986.

- P. Schiera, *Società per Ceti* in N. Bobbio, N. Matteucci, G. Pasquino (a cura di ) Dizionario di politica, Torino, Utet, 1983.
- C. Schmitt, *Cattolicesimo romano e forma politica*, tr. it. a cura di C. Galli, Mulino, Bologna 2010.
- C. Schmitt, *Democrazia e liberalismo*, a cura di M. Alessio, Giuffrè, Milano 2001.
- C. Schmitt, *Dottrina della costituzione*, a cura di A. Caracciolo, Giuffrè, Milano 1984.
- C. Schmitt, *Il custode della costituzione*, tr. it. a cura di A. Caracciolo, Giuffrè, Milano 1984.
- C. Schmitt, *La tirannia dei valori*, tr. it. a cura di G. Gurisatti, Adelphi, Milano 2008.
- C. Schmitt, *Le categorie del politico*, a cura di G. Miglio e P. Schiera, Mulino, Bologna 1998.
- C. Schmitt, *Teologia politica II*, tr. It a cura di A. Caracciolo, Giuffrè, Milano 1992.
- C. Schmitt, *Scritti su Thomas Hobbes*, tr. it. a cura di C. Galli, Giuffrè, Milano 1986.
- E. Sestan, *Stato e nazione nell'Alto Medioevo, Ricerche sulle origini nazionali in Francia, Italia, Germania*, ESI, Napoli 1952.
- B. J. Shaw, *Habermas and Religious Inclusion: Lessons from Kant's Moral Theology*, in *Political Theory*, 1999, n.5, pp. 634-66.
- L. Shiner, *Significati del termine secolarizzazione*, in S.S. Acquaviva, G. Guizzardi, *La secolarizzazione*, Il Mulino, Bologna 1973.
- R. Smend, *Costituzione e diritto costituzionale*, tr. it. di F. Fiore e J. Luther, Giuffrè, Milano 1988.
- R. Sohm, *Das altkatholische Kirchenrecht und das Dekret Gratians*, Leipzig, 1914.
- B. Spinoza, *Trattato teologico-politico*, tr. it. a cura di E. Giancotti Boscherini, Einaudi, Torino 2007.
- E. Stimilli, *Sovranità e tempo messianico*, Morcelliana, Brescia, 2004.
- J. R. Strayer, *Le origini dello stato moderno*, tr. it. a cura di A. Porro, Celuc libri,

Milano 1975.

- J. R. Strayer, *On the medioeval origins of the Modern age*, Princeton, 1970.
- J. R. Strayer, *Le origini dello Stato moderno*, Celuc libri, Milano 1970.
- H. W. Strätz, Art. 'Sakularisation, Säkularisierung' II, in *Geschintliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen sprache in Deutschland*, V, Stuttgart, 1984.
- L. Strauss, *The Political Philosophy of Hobbes* (1936), tr. it. *La filosofia politica di Hobbes*, in *Che cos'è la filosofia politica?*, Urbino, 1977.
- W. H. Swatos, *Time, Place, and Circumstance: Neo-Weberian Studies in Comparative Religious History*, New York, Greenwood Press, 1990.
- R. Suckow, *Preparation of the glorious Revolution – an analysis of philosophical writings*, Grin Verlag, Nordestedt 2005.
- G. Tabacco e G. Merlo, *Medioevo, V/VI secolo*, Il Mulino, Bologna 1981.
- C. Taylor, *A Secular Age*, Belknap Press World, 2007.
- C. Taylor, *Gli immaginari sociali moderni*, tr.it. a cura di P. Costa, Meltemi, Milano 2005.
- C. Taylor, *Hegel e la società moderna*, tr. it. di A. La Porta, Il Mulino, Bologna 1984.
- C. Taylor, *Il disagio della modernità*, tr. It a cura di G. F. degli Uberti, Laterza, Roma-Bari 1994.
- C. Taylor, J. Habermas, *Multiculturalismo, Lotte per il riconoscimento*, tr. it. di G. Rigamonti, Feltrinelli, Milano 1998.
- C. Taylor, *Varieties of Religion Today: William James Revisited*, Harvard University Press, 2002.
- S. Testoni Binetti, *Il pensiero politico ugonotto: dallo studio della storia all'idea di contratto*, Centro editoriale toscano 2002.
- C. Tilly, *War making and State Making as organized Crime*, Cambridge, 1985.

- M. Timmons (a cura di) *Kant's Metaphysics of Morals. Interpretative Essays*, University Press, Oxford-New York 2002.
- F. Todescan, *Le radici teologiche del giusnaturalismo laico. III Il problema della secolarizzazione nel pensiero giuridico di Samuel Pufendorf*, Giuffrè, Milano 2001.
- F. V. Tommasi, *Philosophia transcendentalis. La questione antepredicativa e l'analogia tra la Scolastica e Kant*, Olschki editore, 2009
- P. Valadier, *La chiesa chiamata in giudizio: cattolicesimo e società moderna*, Queriniana, Brescia 1989.
- G. Velocci, *Filosofia e fede in Kierkegaard*, Città Nuova, Roma, 1976.
- V. Verra, *Lecture hegeliane, Idea, Natura e storia*. Il Mulino, Bologna 1992.
- J. Vialatoux, *La cité de Hobbes – Théorie de l'état totalitaire. Essai sur la théorie natuarliste de la civilisation*, Lyon 1936.
- F. Viola, *Stato secondo ragione e stato cristiano secondo Hobbes*, in *Per la filosofia*, 6, 1989, n. 16.
- L. Von Ranke, *Französische Geschichte*, Wiesbaden, Berlin 1957.
- New German R. M. Wallace, Progress, Secularization and Modernity: The Löwith-Blumenberg Debate, in *New German Critique* N. 22, Special Issue on Modernism (Winter, 1981), Duke University Press, Durham.Critique
- M. Weber, *Il politeismo dei valori*, a cura di F. Ghia, Morcelliana, Brescia 2010.
- M. Weber, *La scienza come professione*, tr. it. di P. Volontè, Rusconi, Milano 1997.
- M. Weber, *La sociologia della religione*, tr. it. a cura di P. Rossi, Comunità, Milano 1982.
- E. Weil, *Hegel e lo Stato e altri scritti hegeliani*, tr. it. a cura di Burgio, Guerini e associati, Milano 1988.
- A. Wiedenhofer, , *Teologia politica in Germania 1965-1975*, in *Studia Patavina*, 1975.
- A. Wildt, *Solidarity: Its History and Contemporary Definitions*, in K. Bayertz (a cura di), *Solidarity*, Kluwer Academic Publisher, London 1999.

- A. Willms, *Der Weg des Leviathan. Die Hobbes-Forschung von 1968-1978*, <<Beihefte zu 'Der Staat'>>, 3, Duncker & Humblot, Berlin 1979.
- G. Zagrebelsky, *Il Grande Inquisitore. Il segreto del potere*, Editoriale Scientifica, Napoli 2009.
- A. Zaretti, *Religione e modernità in Max Weber: Per un'analisi comparata dei sistemi sociali*, Franco Angeli, Roma 2003.
- M. Zetterbaum. *Tocqueville and the Problem of Democracy*. University Press, Stanford

