

**TCRS** 1/2024

**Teoria e Critica  
della Regolazione Sociale**



# **INTORNO A FRANCO CORDERO: DIRITTO, LETTERATURA, IMPEGNO POLITICO**

A cura di/Edited by  
Angela Condello e Franco Arato

Volume pubblicato grazie al finanziamento del progetto PRIN Pnrr 2022 “One Too Many Monies. Alternative Digital Currencies and the Future of Money”; CUP J53D23018960001- codice identificativo PRIN\_2022PNRR\_P2022P3JPN\_003. Responsabile unità locale per l’Università di Messina Prof.ssa Angela Condello.



Direttori:

Bruno Montanari (Università di Catania e Cattolica, responsabile), *Alberto Andronico* (Università di Catania), *Paolo Heritier* (Università del Piemonte Orientale)

Comitato di direzione:

*Salvatore Amato* (Università di Catania), *Francisco Ansuátegui Roig* (Universidad Carlos III, Madrid), *Giovanni Bombelli* (Università Cattolica di Milano), *Fabio Ciaramelli* (Università di Napoli Federico II), *Stefano Fuselli* (Università di Padova), *Jacques Gilbert* (Université de Nantes), *Tommaso Greco* (Università di Pisa), *Antonio Incampo* (Università di Bari), *Pierre-Etienne Kenfack* (Université de Yaounde II), *Alessio Lo Giudice* (Università di Messina), *Fabio Macioce* (LUMSA, Roma), *Maurizio Manzin* (Università di Trento), *Maria Paola Mittica* (Università di Urbino), *Flavia Monceri* (Università del Molise), *Yosuke Morimoto* (Università di Tokyo), *Antonio Punzi* (LUISS), *Alberto Scerbo* (Università di Catanzaro), *Richard Sherwin* (New York Law School), *Barbara Troncarelli* (Università del Molise)

Comitato di redazione:

*Giuseppe Auletta* (Università di Catania), *Giorgio Lorenzo Beltramo* (Università di Torino), *Virginia Bilotta* (Università del Piemonte Orientale), *Paolo Biondi* (Università del Molise), *Alessandro Campo* (Università del Piemonte Orientale), *Paola Chiarella* (Università Magna Graecia di Catanzaro), *Valentina Chiesi* (Università Cattolica di Milano), *Angela Condello* (Università di Messina), *Flora Di Donato* (Università di Napoli Federico II), *Ako Katagiri* (Università di Kyoto), *Olimpia Loddo* (Università di Cagliari), *Roberto Luppi* (LUMSA, Roma), *Giovanni Magri* (Università di Catania), *Piero Marino* (Università di Napoli Federico II), *Piero Marra* (Università La Sapienza, Roma), *Andrea Raciti* (Università di Pisa), *Salvo Raciti* (Università di Catania), *David Roccaro* (Università di Catania), *Paolo Silvestri* (Università di Torino), *Serena Tomasi* (Università di Trento), *Daphné Vignon* (Université de Nantes)

Comitato scientifico:

*Francesco Cavalla* (Università di Padova), *Vincenzo Ferrari* (Università di Milano), *Peter Goodrich* (Cardozo Law School), *Jacques Lenoble* (UC Louvain), *Hans Lindahl* (Tilburg University), *Sebastiano Maffettone* (LUISS), *Atsushi Okada* (Università di Kyoto), *Eligio Resta* (Università di Roma tre), *Eugenio Ripepe* (Università di Pisa), *Herbert Schambeck* (Linz Universität), *Gunther Teubner* (Frankfurt Universität), *Bert van Roermund* (Tilburg University)

Gli articoli del numero monografico sono sottoposti a doppio referaggio cieco

MIMESIS EDIZIONI (Milano – Udine)

[www.mimesisedizioni.it](http://www.mimesisedizioni.it)

[mimesis@mimesisedizioni.it](mailto:mimesis@mimesisedizioni.it)

Issn: 1970-5476

Isbn: 9791222317311

© 2024 – MIM EDIZIONI SRL

Piazza Don Enrico Mapelli, 75

20099 Sesto San Giovanni (MI)

Phone: +39 02 24861657 / 21100089

Registrazione presso il Tribunale di Milano n. 299 del 23-10-15

## *Indice*

<i>Franco Arato, Angela Condello</i> Premessa	7
<i>Paolo Ferrua</i> Franco Cordero e il processo accusatorio	9
<i>Angela Condello</i> Intorno a <i>Gli Osservanti</i> di Franco Cordero	23
<i>Paolo Heritier</i> Rovesci culturali paradossali, tra Cordero e San Paolo	33
<i>Alessio Lo Giudice</i> Il problema del giudizio: in contrappunto con il pensiero di Franco Cordero	61
<i>Franco Arato</i> Le allegorie narrative di Franco Cordero: da <i>Genus</i> a <i>Passi d'arme</i>	81
<i>Valter Boggione</i> Franco Cordero: il polemista	95
<i>Marcello Maddalena</i> Cordero: il giurista	115
FOCUS	
<i>Patrick Nerhot</i> Metafisica profana: il tempo	125
ATELIER	
<i>Angela Condello, Chiara Bottici</i> Difference Feminism and Anarchafeminism. Perspectives on Gender Justice	145



# Franco Arato, Angela Condello

## *Premessa*

Franco Cordero ha avuto un destino singolare: influente teorico della procedura penale (fu tra gli ispiratori della riforma del processo in senso accusatorio e autore di manuali ancora oggi di riferimento), teorico del diritto eterodosso e per questo escluso dall'Università Cattolica dove insegnò all'inizio della sua carriera, romanziere dalla ricca vena, approdò alla fama pubblica dopo il Duemila, in veste di acuminato critico della stagione politica berlusconiana. Non che i suoi interventi giornalistici fossero di immediata leggibilità, anzi Cordero tenne sempre a una forma espressiva aristocraticamente erudita: ma un'immagine icastica, quella del Presidente caimano, è impressa nella memoria di molti anche per via del suo utilizzo in un celebre film.

Questo numero speciale esce a poco più di quattro anni dalla scomparsa del grande giurista ed è il frutto di un seminario che abbiamo promosso a Torino nell'ottobre del 2023<sup>1</sup>, con l'ambizione di rendere conto di una parte almeno della sua molteplice, ricchissima produzione intellettuale.

Marcello Maddalena e Paolo Ferrua spongono – attraverso diversi punti di vista – la storia del complicato, contraddittorio iter con cui negli ultimi trent'anni si è approdati alla riforma del processo, grazie anche alla suggestione degli insegnamenti di Cordero: tra le ambizioni della teoria e la dura realtà quotidiana dei tribunali, tra riforme e controriforme del codice (l'ultima del 2021, firmata Cartabia), i due contributi illustrano con efficacia la persistente rilevanza della riflessione corderiana, con un presentimento pessimistico sul governo presente e futuro della giustizia in Italia. Alessio Lo Giudice si sofferma sul tema del giudizio, partendo da un'oscillazione che, in Cordero, può cogliersi tra l'enfasi posta sulla possibilità di ridurre l'intera esperienza giuridica all'esperienza del giudizio e dei giudizi, da una parte, e la riducibilità del giudizio stesso a operazione prevalentemente di natura logica, dall'altra.

Il saggio di Angela Condello si rivolge al testo filosoficamente più complesso di Cordero, *Gli osservanti* (sottotitolo: *Fenomenologia delle norme*), risalente al 1967. Vera e propria impresa sia tematica sia strutturale, *Gli Osservanti* tiene insieme storia del diritto, studi antropologico-religiosi, teoria psicanalitica, analisi dei pro-

1 12 ottobre 2023, a Palazzo Nuovo: *Tra diritto, letteratura e storia: per Franco Cordero*. Con la partecipazione di Marcello Maddalena, Paolo Ferrua, Paolo Heritier, Alessio Lo Giudice, Valter Boggione (oltre ai due organizzatori e curatori di questo numero speciale).

cessi normativi e giurisdizionali, e restituisce un'idea di giustizia insieme arcaica e iperattuale, in cui le norme positive sono quel che viene dopo il caos primordiale – essendo profondamente connesse, in questo senso, alle norme religiose.

Paolo Heritier si misura con il principale lavoro su San Paolo, *L'epistola ai Romani* (1973), in cui Cordero affronta il ruolo del paolinismo nella formazione del dogma cristiano, facendosi promotore dell'abbattimento di molti idoli storiografici. Heritier collega in prospettiva critica questo testo, a sua volta profondo e complesso a un tempo, con le sorti dell'istituzione universitaria.

Il passo dallo storico delle religioni al letterato non è così lungo: Franco Arato e Valter Boggione affrontano rispettivamente la produzione romanzesca e giornalistica di Cordero. L'esordio narrativo (*Genus*, 1969) è un'allegoria delle disavventure del giurista con le autorità accademiche che tentano di precludergli la cattedra, così come il séguito (nel fittissimo decennio Settanta) attinge a piene mani all'autobiografia, alle varie esperienze di un *enfant prodige* provinciale, che faticosamente si emancipa dai dogmi religiosi e sociali. Non meno ambizioso è il pubblicista, il polemista che si scaglia contro il populismo politico: nella sua prosa sembrano rivivere i sarcasmi apocalittici del Leopardi delle *Operette morali* e il gusto barocco per la deformazione umoristica. Anche qui – e il cerchio per così dire si chiude – il giurista e lo storico, il filosofo e lo scrittore si tendono la mano, a suggerire un universo inesorabilmente (e contestualmente) governato sia dalle leggi di natura sia dalle norme sociali: un universo in cui, tuttavia, gli uomini si ostinano (meglio: dovrebbero ostinarsi) a inseguire un'autentica autonomia intellettuale, nel solco di un illuminismo e di un liberalismo tinti di impazienza anarchica.

Paolo Ferrua

*Franco Cordero e il processo accusatorio*

*Abstract.* Today, there is an unbridgeable gap between the principles contained in Article 111 of the Constitution, which is based on the accusatory model, and the criminal trial in law, and in jurisprudence and practice. The reasons for this are complex. They include: the hostility of a large part of the judiciary towards the adversarial rule; the fear that the accusatory model is a prelude to the separation of careers; the jurisprudence that often leads to a reductionist interpretation of procedural guarantees; and artificial intelligence, some aspects of which risk depriving the judge and the parties of their irreplaceable commitment.

*Parole chiave.* accusatory model, adversarial rule, separation of careers, artificial intelligence.

*Indice.* 1. Tre grandi giuristi. – 2. Modelli di giustizia procedurale. – 3. Il concetto di ‘verità’ nel processo accusatorio. – 4. Giurisprudenza ‘creativa’. – 5. La riforma ‘Cartabia’ e l’agonia del processo accusatorio. – 6. L’improcedibilità, ovvero l’evaporazione del processo: una vicenda di agghiacciante comicità. – 7. L’avvenire del processo accusatorio. – 8. Processo penale e intelligenza artificiale.

## 1. Tre grandi giuristi

In Italia l’esperienza del processo accusatorio è legata a tre grandi maestri del diritto che ricordo in ordine temporale: Luigi Lucchini, Francesco Carnelutti e Franco Cordero.

Purtroppo, sia Lucchini sia Francesco Carnelutti nell’ultima parte della loro esistenza hanno ripudiato, in forme diverse, la loro stessa creatura. Lucchini, presumibilmente sotto l’influsso del regime fascista, è giunto ad affermare che il processo accusatorio avesse ormai fatto il suo tempo e a negare il carattere di ‘parte’ non solo al pubblico ministero ma anche all’imputato<sup>1</sup>. Carnelutti in età avanzata

1 Lucchini 1927: 407 (“... per dirne una, ma fondamentale, io credo che nel processo penale non si possa, non si debba mai più parlare di parti ... non è certamente parte il giudicabile ma non può parimenti esserlo il pubblico ministero, non già per l’assurdo concetto del legislatore italiano, bensì perché la parte sua avversa, e razionalmente configurabile come tale, dovrebbe essere l’imputato; e men che meno il difensore ... Sistema accusatorio? Sistema inquisitorio? Frasi che ormai hanno fatto il loro tempo; bisogno sostituirvi qualche cosa di meno

si è spinto a tal punto nel suo misticismo religioso, nella sua concezione medicinale della pena, da rinnegare un elemento che costituisce l'essenza stessa della giurisdizione, ossia l'irrevocabilità della decisione.

Franco Cordero è invece rimasto sempre fedele al modello accusatorio che proprio grazie a Lui nel 1988 è stato finalmente recepito nel nostro ordinamento.

## 2. Modelli di giustizia procedurale

Tutti riconoscono che il processo accusatorio è fondato sul contraddittorio nella formazione della prova e sulla netta separazione tra la funzione del giudice e quella delle parti. Esistono però tre diversi modi di concepire il modello accusatorio, corrispondenti esattamente ai tre modelli di giustizia procedurale individuati da John Rawls: giustizia procedurale *imperfetta*, *perfetta* e *pura*.

Il primo modo, privilegiato da Cordero e, a mio avviso, dalla stessa Costituzione nell'art. 111, riconosce al modello accusatorio un fine esterno alle regole processuali. Questo fine consiste nella ricerca della verità, ovviamente circoscritta al tema dell'imputazione: scopo del processo è di condannare il colpevole e assolvere l'innocente, ossia di attuare il diritto penale sostanziale, mentre il mezzo, il metodo della ricerca è rappresentato dal contraddittorio. Ma, poiché le regole, per quanto preordinate a questo fine e scrupolosamente osservate, sono fallibili, inclusa quella del contraddittorio, è sempre possibile che sia condannato un innocente e assolto un colpevole. Dunque, il processo rappresenta un tipico esempio di giustizia procedurale *imperfetta*: esiste uno scopo esterno al processo sulla cui base si misura la giustizia del risultato, ma le regole processuali non sono in grado di assicurare il sistematico raggiungimento del fine.

Vi è, tuttavia, una consistente parte del mondo forense che nega ogni fine di verità al processo accusatorio, riservandolo al processo inquisitorio. Qui possiamo distinguere, rispetto alla precedente, una seconda e una terza prospettiva, molto simili tra loro, ma con qualche diversa sfumatura.

La seconda prospettiva è quella di chi ritiene che scopo del processo accusatorio sia semplicemente la soluzione del conflitto sorto tra le parti. In questo caso il processo penale rappresenta un tipico modello di giustizia *perfetta*. Vi è, come nella giustizia imperfetta, uno scopo esterno alle regole processuali, rappresentato qui dalla soluzione del conflitto; ma, dato che le regole sono sistematicamente in grado di garantire l'obiettivo prefissato, il risultato di giustizia che si ottiene è perfetto.

La terza prospettiva nega qualsiasi scopo esterno al processo, riducendolo alla pura e semplice osservanza delle regole processuali. In tal caso il processo costituisce un esempio di giustizia procedurale *pura*, priva di ogni finalità e del tutto simile ad un gioco sportivo, dove il risultato è giusto per il fatto stesso che si siano rispettate le regole. Vi è in Cordero una significativa frase, all'apparenza

arcaico e di meno unilaterale e convenzionale, ma nello stesso di più concreto, soprattutto di più giuridico”).

banale, che si direbbe indirizzata a quanti negano al processo un fine di accertamento della verità: “il processo (per quanto taluni lo dimentichino) serve anche alla repressione dei reati”<sup>2</sup>.

Naturalmente, le regole vanno osservate scrupolosamente in tutti e tre i modelli di processo che abbiamo descritto. Tuttavia, nel primo modello alle condizioni di *giustizia interna* (l’osservanza delle regole processuali) si aggiunge una condizione di *giustizia esterna* (la condanna del colpevole e l’assoluzione dell’innocente<sup>3</sup>); nel secondo e nel terzo modello assumono di fatto rilievo le sole condizioni di *giustizia interna*, perché o il processo è privo di scopo o questo (la soluzione del conflitto) viene sempre raggiunto.

Sussiste, infine, una significativa differenza sul piano dei poteri dispositivi spettanti alle parti e, in particolare, sul terreno probatorio, a seconda che si affermi o si neghi al processo accusatorio un fine di verità. Nel primo caso, il potere delle parti di deviare dal metodo del contraddittorio, che è servente a quel fine, risulta inevitabilmente più circoscritto, relegato a casi specificamente individuati; nel secondo caso, la disciplina del processo può riconoscere alle parti, attraverso il loro accordo o consenso, una disponibilità sulla prova pressoché illimitata.

### 3. Il concetto di ‘verità’ nel processo accusatorio

Dire che il processo ha come scopo la ricerca della verità, ossia la condanna del colpevole e l’assoluzione dell’innocente, è in fondo un’osservazione ovvia, elementare: come dire che i coltelli servono per tagliare. Ciò che differenzia i diversi modelli di processo non è il *fine di verità*, che resta identico per ogni modello, ma il *metodo* attraverso il quale si realizza quel fine: tramite il contraddittorio, che si esplica con il conflitto tra le parti nel processo accusatorio (mezzo, non scopo del processo), attraverso l’indagine unilaterale del giudice in quello inquisitorio<sup>4</sup>.

Perché allora tanta diffidenza verso la ricerca della verità? Credo che derivi dai disastri che nel nome della verità si sono perpetrati in passato, specie nel processo inquisitorio. Tuttavia, il fatto che un ideale sia degenerato nella storia, come d’altronde è accaduto a tutti gli ideali, non è una buona ragione per abbandonarlo, ma semmai per adottare il metodo migliore a realizzarlo, che nella specie è il contraddittorio.

Esemplare a questo riguardo la svolta inquisitoria operata nel ‘92 dalla Corte costituzionale. Con tre sentenze che sono tra le pagine più desolanti della sua giurisprudenza (nn. 24, 254 e 255 del 1992), la Corte costituzionale, dopo avere premesso che fine ineludibile del processo è la ricerca della verità, liquidò il contraddittorio, sul presupposto che fosse nocivo per l’accertamento dei fatti.

2 Cordero 1998 [1965]: 162.

3 La circostanza che questa ulteriore condizione di giustizia non sia compiutamente verificabile nulla toglie alla sua rilevanza concettuale, giustificando il grido di protesta dell’innocente che sia stato condannato, nonostante l’osservanza delle regole processuali.

4 Di recente v. Ferrua 2023: 53-94.

L'aspetto singolare è che una parte del mondo forense, anziché confutare l'arbitraria conclusione sul contraddittorio, attaccò la premessa, negando che fine del modello accusatorio fosse la ricerca della verità; tattica suicida, perché regalava al monopolio del processo inquisitorio il prezioso bene della verità. A ben vedere i sostenitori della prospettiva, che mette al bando la ricerca della verità nel processo accusatorio, sono più simili di quanto non credano ai fautori del processo inquisitorio. Entrambi convergono sull'infelice assunto che il contraddittorio sia incompatibile con la ricerca della verità. La differenza è che gli uni, in nome della verità, negano il contraddittorio; gli altri, in nome delle garanzie, negano il valore della verità.

Come si spiega questa singolare convergenza degli opposti sull'incompatibilità tra contraddittorio e ricerca della verità storica? La spiegazione sta probabilmente nel concetto 'reificato' di verità da cui muovono tanto gli inquisitori, che la esaltano, quanto i garantisti che la bandiscono dal processo; al punto che i secondi potrebbero definirsi dei metafisici delusi, costretti ad una sorta di 'nichilismo conoscitivo' dalla loro stessa adesione ad una nozione troppo forte di verità, poco conciliabile con l'apparato delle garanzie. L'accertamento del fatto viene impropriamente considerato da entrambi alla stregua della ricerca di un oggetto materiale, che sta da qualche parte, non visibile, ma suscettibile di essere portato alla luce, come un tesoro nascosto che affiori dall'opera di scavo. Naturale che ne esca svalutato il contraddittorio e rivalutata la ricerca anche unilaterale della verità, sino a giustificare il ricorso alle misure più brutali. Si trascura il dato elementare che il fatto, appartenendo al passato, è irrimediabilmente scomparso, non è più reale; e non può quindi in alcun modo essere 'scoperto', ma soltanto 'ricostruito' sulla base delle tracce rimaste nel presente. In breve, si confonde ciò che 'fu' reale con ciò che 'è' ancora reale.

L'idea che anima questa singolare reificazione dei fatti storici, questa illusione 'referenziale', ricorda l'ingannevole e suggestiva metafora di Popper secondo cui lo *status* della verità può paragonarsi a quello di una vetta avvolta fra le nuvole, che lo scalatore aspira a raggiungere<sup>5</sup>. Nulla di più improprio e fuorviante se riferito alla verità storica, perché qui l'oggetto della ricerca, ossia il fatto del passato, non è 'nascosto', ma 'assente', definitivamente scomparso dalla scena del presente. La 'vetta', per restare nell'immagine di Popper, 'fu', ma oggi 'non è più'; e si può solo ipotizzarne, con maggiore o minore verosimiglianza, la fisionomia, senza alcuna possibilità di confronto con l'originale. A differenza di un oggetto che, scoperto, documenta con la sua stessa presenza il buon esito della ricerca, niente può definitivamente garantire che il fatto attribuito all'imputato corrisponda a ciò che 'è stato'.

'Ri-costruzione' e non 'scoperta' è l'espressione che scolpisce il lavoro del giudice, come dello storico<sup>6</sup>, nell'accertamento dei fatti, con la differenza che la meto-

5 Popper 1972: 338.

6 La geniale definizione della Storia come Resurrezione è di Jules Michelet: "Thierry vi vedeva una *narrazione* e Guizot un' *analisi*. Io l'ho definita *resurrezione* e questo nome le resterà".

dologia del primo è codificata dalla legge: si ‘scopre’ ciò che esiste, si ‘ri-costruisce’ ciò che è esistito. ‘Scoprire la verità’! L’aspetto inaccettabile, rispetto allo scopo del processo, sta nella parola ‘scoprire’, non nella parola ‘verità’. Se diciamo ‘ri-costruire la verità’, la funzione del processo è bene individuata. Il radicale ‘costruzione’ indica che l’esito della ricerca è un’elaborazione concettuale e non l’apprensione di qualcosa di esistente; ma, al tempo stesso, il prefisso ‘ri’ collega questa elaborazione ad un passato che fu ‘reale’, vincolando il discorso ad una pretesa di verità che sarebbe assurda per un racconto di finzione; se si trattasse solo di una ‘costruzione’, non avrebbe senso parlare di vero e falso. Le proposizioni relative al passato sono vere o false, perché nessuno intende proporre la tesi, logicamente sostenibile, ma priva di qualsiasi interesse<sup>7</sup>, per cui il passato potrebbe anche non essere esistito: e, nondimeno, sono insuscettibili di qualsiasi confronto con l’oggetto su cui vertono.

Da questo punto di vista si comprende come sia improprio contrapporre la verità ‘materiale’ del processo inquisitorio alla verità ‘formale’ del processo accusatorio, quasi che la prima fosse quella ‘reale’ e la seconda una ‘finzione’<sup>8</sup>. Ogni verità prodotta dal giudice è ‘formale’ in quanto non ‘trovata’ né scoperta, ma ‘elaborata’, ri-costruita attraverso una metodologia; ed è ‘formale’ persino quella dello storico, essendo anch’essa frutto di una metodologia, sebbene non codificata; al tempo stesso, l’una e l’altra aspirano alla corrispondenza con la realtà del passato, specie quella del giudice. Su tale aspirazione e sulla doppia garanzia del contraddittorio e della pubblicità si fondano l’esercizio del potere punitivo e l’accettazione sociale della pena.

#### 4. Giurisprudenza ‘creativa’

Con la riforma costituzionale cessa l’attacco frontale al contraddittorio, ma l’avversione al modello accusatorio prende altre vie, meno appariscenti, ma proprio per questo più insidiose, al punto che rispetto a questi mezzi toni quasi preferivo il sincero furore inquisitorio delle tre sentenze costituzionali.

La nuova ostilità si manifesta con la c.d. giurisprudenza ‘creativa’ che in vario modo disarmo e neutralizza le garanzie del processo accusatorio. Definisco ‘creative’ le sentenze che superano quella che Kelsen chiamava la ‘cornice’ dei significati ragionevolmente ascrivibili ad una determinata disposizione; in sostanza, le sentenze che, fingendo di ‘interpretare’, si risolvono nell’arbitraria creazione di una nuova disposizione. Purtroppo, il legislatore, anziché intervenire con un provvedimento di interpretazione autentica per ripristinare il corretto significato dei suoi testi, asseconda l’indirizzo creativo recependolo con una legge, il cui contenuto innovativo documenta l’infedeltà della giurisprudenza. In una

7 Così la definiva Bertrand Russell; cfr. Ayer 1951-1952: 1-20.

8 In proposito v. Caprioli 2013: 608-625, il quale, pur riconoscendo che “divieti probatori estrinseci e strettoie rituali rendono la ricerca giudiziale della verità senz’altro meno agevole della ricerca storica o scientifica”, conclude che “non c’è alcun valido motivo per considerare la verità del processo penale una verità minore, formale, convenzionale ecc.”.

grottesca inversione del rapporto fisiologico tra le due sfere, il diritto vivente, lungi dall'uniformarsi al diritto vigente, se ne distacca al punto che è ormai il diritto vigente a inseguire e a recepire il diritto vivente. Credo che sarebbe opportuno rivitalizzare l'istituto dell'interpretazione autentica, istituendo presso il Parlamento un apposito organismo di vigilanza sulla giurisprudenza. Approvando uno dei rari interventi di interpretazione autentica in materia di custodia cautelare, Cordero ha giustamente osservato: sarebbe poco serio un legislatore che lasciasse manomettere i suoi testi<sup>9</sup>. Pare inutile redigere le leggi se non si predispongono i mezzi perché siano rispettate e, peggio ancora, se si teorizza una sfrenata libertà interpretativa da parte della giurisprudenza.

Senza dubbio, a favorire, anzi a rendere inevitabili le interpretazioni creative è la pessima tecnica legislativa che produce testi oscuri o contraddittori e talvolta indecifrabili, perché in tal caso è l'oggetto stesso dell'interpretazione a mostrarsi evanescente, inafferrabile. Ma è altrettanto vero che spesso la creatività si sviluppa anche su testi dal significato chiaro e inconfutabile; con il risultato di deprimere l'impegno del legislatore che, scoraggiato, preferisce lasciare indeterminato il senso dei suoi precetti, rinviando alla giurisprudenza la messa a punto del significato. Esito in netto contrasto con l'art. 111 comma 1 Cost. che vuole il processo regolato dalla legge.

Oggi sono in molti a deplorare la giurisprudenza 'creativa'. Ma non tutti ricordano che, ad innescare l'infernale meccanismo che ha segnato il declino della legge come testo di riferimento e del processo come esperienza regolata dalla legge, sono state le sentenze 'gemelle' della Corte costituzionale (nn. 348 e 349 del 2007); le quali hanno affermato il carattere vincolante delle 'interpretazioni' elaborate in motivazione dai giudici di Strasburgo. Riconoscere come vincolante l'interpretazione espressa in motivazione da un organo giurisdizionale equivale a convertirlo nell'abnorme figura del giudice-legislatore, che rappresenta ciò che nell'ordine fisico è un mostro: qualunque significato quest'organo attribuisca ad una disposizione, foss'anche il più lontano dal dato testuale, quel significato si sostituisce alla legge, vincolando ogni altro giudice. Il fondamentale principio di soggezione del giudice alla legge viene così doppiamente calpestato: sia per il giudice titolare dell'interpretazione vincolante, che si trova di fatto autorizzato a prescindere dalla legge, sia per gli altri giudici costretti a soggiacere non più alla legge, ma all'interpretazione espressa dal giudice-legislatore.

Non è tutto perché considerare vincolante l'interpretazione di un giudice significa abbattere la frontiera tra il carattere puramente persuasivo della motivazione, dove è contenuta l'interpretazione della legge, e il dispositivo che costituisce un comando. Trasformare un esercizio di ragione, più o meno convincente, qual è la motivazione, in un comando, come tale vincolante, è un grave abuso epistemologico che riduce lo studio del diritto da elaborazione critica a mera analisi di giurisprudenza, arbitrariamente destinata a imporsi a scapito della legge: quest'ultima deve provvedere in via generale e astratta, senza interferire nei singoli

processi; ma, all'inverso, le interpretazioni elaborate dalla giurisprudenza vincolano solo nel caso oggetto della decisione.

Come Humpty Dumpty in *Alice nel Paese delle Meraviglie*, la Corte di Strasburgo può oggi affermare grazie alle sentenze gemelle: "Le parole della Convenzione europea significano quello che decido io: né più né meno". In sostanza, è quanto ha detto un giudice della Corte europea che si è spinto ad asserire testualmente: "La Convenzione [europea] significa ciò che la Corte [europea] ritiene che la Convenzione significhi, né più né meno"<sup>10</sup>. Sarebbe inutile obiettare che la Convenzione dice ben altro, perché si replicherebbe che la Corte europea ha deciso così. L'eclissi del diritto vigente rispetto a quello giurisprudenziale e la conversione della Corte europea nella teratologica figura di un giudice-legislatore non potrebbero essere illustrate più chiaramente. Se al re si sostituisce la Corte europea, il regime del *bon plaisir*, espresso dall'antico monito 'così vuole il re', è ristabilito.

## 5. La riforma 'Cartabia' e l'agonia del processo accusatorio

Arriviamo così alla riforma 'Cartabia' che Cordero non ha avuto la possibilità di commentare. Mi assumo, quindi, la piena responsabilità della critica, che, tuttavia, svolgerò avvalendomi in gran parte delle categorie e dei concetti espressi da Cordero.

Nella logica del modello accusatorio, l'indagine preliminare dovrebbe essere fluida e poco formalizzata, dato che la vera garanzia sta nella irrilevanza probatoria delle dichiarazioni e degli accertamenti svolti in quella fase: il rapido passaggio al dibattimento è il necessario presupposto sia per un uso ristretto delle misure cautelari sia per conservare la memoria dei testimoni. C'è una legge inesorabile, troppo spesso dimenticata, su cui Franco Cordero ha scritto splendide pagine: quanto più si formalizza e si appesantisce l'indagine preliminare, tanto più si svilisce e perde autonomia il dibattimento, mentre si incrementa il ricorso alle misure cautelari.

La riforma 'Cartabia' prende la strada opposta e percorre le vie retrograde del 'garantismo inquisitorio' nella fase delle indagini preliminari; moltiplica gli adempimenti, i termini (quasi sempre puramente ordinatori), le formalità e le c.d. finestre giurisdizionali, destinate agli interventi e ai controlli del giudice. L'indagine si frammenta in una sequenza di micro-procedure, accompagnate da distinzioni spesso oziose o inafferrabili. L'asse del processo si sposta verso l'indagine preliminare, appesantendola e trasformandola in un labirinto: si incrementa così il ricorso alle misure cautelari, la prospettiva del dibattimento si allontana, la memoria dei testimoni si affievolisce e cresce il rischio di irripetibilità delle dichiarazioni già raccolte. Lungi dal depenalizzare, la riforma 'Cartabia' *de-processualizza*, favorisce con ogni mezzo la fuga dal dibattimento, a tutto vantaggio del rito abbreviato.

10 Opinione parzialmente concordante e parzialmente dissenziente espressa dal giudice Paulo Pinto de Albuquerque.

La ragione di questa ipertrofia delle indagini preliminari è abbastanza trasparente. Si ottiene il duplice risultato di affossare definitivamente il processo accusatorio e, insieme ad esso, ogni prospettiva di revisione dell'ordinamento giudiziario. L'idea è di indurre a credere che i controlli del giudice e le finestre giurisdizionali possano propiziare un pubblico ministero modellato più come organo di giustizia che come organo di accusa e costituire così una valida alternativa alla separazione delle carriere, sollecitata con forza dalle Camere penali e altrettanto avversata dai magistrati. Ma è una scelta decisamente infelice: separate o no che siano le carriere, nella fase delle indagini preliminari si registrerà sempre, sia per la vicinanza al fatto di reato sia per la pressione dell'opinione pubblica, una maggiore sensibilità alle ragioni dell'accusa. La vera garanzia, come insegna Cordero, sta nel celere passaggio alla fase del dibattimento e nella barriera che deve garantirne la sua autonomia rispetto agli esiti delle indagini preliminari.

Purtroppo, ogni qualvolta si profila all'orizzonte il tema divisivo della separazione delle carriere, immediatamente la magistratura reagisce emotivamente. Se si limitasse ad esprimere il timore che la separazione possa preludere ad una riduzione delle garanzie di indipendenza del pubblico ministero o a collegamenti più o meno intensi con il potere politico, esprimerebbe una legittima preoccupazione, puramente ipotetica, ma non priva di una sua consistenza, dato che in numerosi ordinamenti la separazione delle carriere si accompagna a questi effetti<sup>11</sup>.

Senonché non ci si limita a questo, ma si va oltre: da un lato, si intensifica l'attacco al processo accusatorio, colpevole di favorire quella riforma, e, dall'altro, si riesumano vecchie formule, piuttosto arrugginite, come quelle della parte-imparziale o del pubblico ministero-cultore della giurisdizione: stereotipi che contraddicono la limpida separazione di funzioni su cui regge il sistema accusatorio, alterandone gravemente i connotati. Il tutto accompagnato da catastrofiche previsioni sulla natura di despotico e implacabile accusatore che assumerebbe il pubblico ministero in un regime di separazione delle carriere.

Chi non è giudice nel processo è per logica esclusione 'parte', e tale dev'essere il pubblico ministero. Di 'imparzialità' si può (impropriamente) parlare per il pubblico ministero solo nel senso in cui l'art. 97 Cost. ne parla in rapporto alla pubblica amministrazione, ossia come rispetto della legge e del principio di uguaglianza tra le persone nei cui riguardi si esercita l'attività pubblica.

11 Si può a lungo discutere se la separazione delle funzioni abbia come corollario, sul piano ordinamentale, anche la separazione delle carriere, fortemente sostenuta dall'Unione delle Camere penali. A mio avviso, non si tratta di un'implicazione necessaria, ma, di certo, il processo accusatorio consente e, per certi versi, favorisce la separazione delle carriere, mentre quello inquisitorio o misto le si oppone. Per questa ragione sono quasi indotto, nei momenti di maggiore sconforto, ad auspicare una sorta di armistizio tra l'UCPI e l'ANM: la prima rinunci alla separazione delle carriere e la seconda accetti senza riserve la ricostituzione delle garanzie del modello accusatorio, rinunciando ad ogni attacco diretto e indiretto verso quelle garanzie. Temo che né l'una né l'altra forza accetteranno il compromesso, e lo temo soprattutto per la sua probabile conseguenza: mentre difficilmente si realizzerà la separazione delle carriere, uscirà in compenso definitivamente affossato il processo accusatorio.

Non vi è alcuna necessità di ricorrere alla mitologica figura della parte-imparziale<sup>12</sup> o ad altri slogan per concludere che il pubblico ministero, come rappresentante della società offesa dal reato e come organo rigorosamente soggetto alla legge, è tenuto a chiedere l'archiviazione ogniqualvolta gli elementi a sua disposizione non consentano di formulare una ragionevole previsione di condanna (art. 408 c.p.p.); allo stesso modo in cui nel dibattimento può chiedere la condanna solo quando vi sia la prova oltre ogni ragionevole dubbio della colpevolezza (art. 533 c.p.p.). D'altronde, per la stessa polizia giudiziaria non occorre affatto postulare una sua imparzialità per concludere che ogni misura e iniziativa da essa intrapresa resta rigorosamente soggetta ai presupposti fissati dalla legge.

L'idea che un pubblico ministero, a cui si attribuisca la qualità di 'parte' in senso proprio e senza l'ossimoro della 'imparzialità', sia sistematicamente indotto ad agire contro l'accusato nasce da una terribile confusione tra *funzioni* e *azioni* nel processo. La circostanza che il pubblico ministero sia un tipico organo di accusa è del tutto compatibile con l'obbligo di chiedere, in assenza di elementi idonei alla condanna, l'archiviazione o il proscioglimento, a seconda della fase processuale. In altri termini, il livello *funzionale* (parte o giudice, accusa o difesa) va tenuto ben distinto da quello *attanziale*, ossia dalla condotta che devono tenere i protagonisti, gli attanti del processo. Lo stesso obbligo del pubblico ministero di svolgere accertamenti anche a favore dell'imputato, lungi dall'implicare la sua 'imparzialità', è una semplice proiezione della menzionata esigenza di un solido fondamento per l'esercizio dell'azione penale.

Il processo penale è un campo di forze in delicato equilibrio tra loro, dove ogni alterazione nel ruolo di un soggetto si ripercuote inesorabilmente sugli altri. L'esperienza documenta che, quando il pubblico ministero latita nella sua tipica funzione di parte, a compensare la carenza interviene il giudice, convertendosi in accusatore. Dunque, è bene che nel processo il pubblico ministero mantenga la sua veste di organo focalizzato sull'accusa.

## 6. L'improcedibilità, ovvero l'evaporazione del processo: una vicenda di agghiacciante comicità

Stendiamo un velo pietoso sulla c.d. 'improcedibilità' temporale: in un corrosivo articolo del 2009 su *la Repubblica* con riguardo ad un analogo disegno di legge, Franco Cordero l'aveva definita un fenomeno di 'alta stregoneria', osservando come manchino persino le parole tecniche con cui spiegarla<sup>13</sup>.

<sup>12</sup> Cordero 1966: 15-17.

<sup>13</sup> Cordero 2009: "Imporre tempi massimi; due anni nel primo grado, escluse le indagini preliminari; altrettanti in appello; *idem* davanti alla Cassazione, e il processo svanisce appena superi una delle tre soglie. Alta stregoneria. Che io sappia [...] non era mai avvenuto; infatti, mancano le parole tecniche con cui dirlo: chiamiamola sopravvenuta improcedibilità, non risultando una sentenza tempestiva; ad esempio, il termine scade dopo la condanna confermata in appello; accusa, prove, due condanne, sprofonda tutto nella curva dell'oblio, come i sogni

L'impatto dell'istituto, operante in sede di impugnazione, è a dir poco dirompente. Non appena siano decorsi certi termini, fissati per l'appello e per il ricorso in cassazione, il giudice deve emanare una sentenza di improcedibilità per effetto della quale il processo evapora e svanisce nel nulla, incluse le eventuali condanne e il risarcimento del danno: poco importa che l'imputato sia colpevole o innocente, l'improcedibilità prevale su ogni altra formula di merito. Pur restando in vita l'ipotetico reato, l'azione penale, validamente promossa, rimane senza risposta in palese contrasto con l'art. 112 Cost. 'Punibile, ma non processabile' è la sorprendente cifra in cui si risolve l'improcedibilità.

Ma l'aspetto più stupefacente sta nei motivi per cui si è determinata questa improvvista scelta.

La riforma Bonafede aveva soppresso, dopo il primo grado di giudizio, la prescrizione sostanziale come causa estintiva del reato. I pentastellati, decisi a difendere quella riforma, si opponevano con fermezza al ritorno della prescrizione sostanziale in sede di impugnazione. Fu allora che qualcuno ebbe la luminosa idea di propiziare il loro consenso tramite un derisorio gioco linguistico, volto a ristabilire un istituto nella sostanza del tutto analogo alla 'prescrizione', ma tale da non contenere la parola sulla quale i pentastellati avevano ormai istituito una sorta di biblico divieto di nomina. La prescrizione sostanziale, estinguendo il reato, non si prestava ad assumere un nome diverso da quello di 'prescrizione'. La prescrizione processuale, invece, sì. Essendo volta a troncarsi direttamente il processo, senza l'anello intermedio della estinzione del reato, poteva senza troppe forzature essere chiamata 'improcedibilità', mediante uno slittamento metonimico dalla causa verso l'effetto.

La prova riuscì e al Consiglio dei ministri, convocato l'8 luglio 2021, i pentastellati, sedotti dalla nuova denominazione, votarono gli emendamenti alla riforma Bonafede, cadendo nell'illusione referenziale; o meglio, fingendo di cadere, perché verosimilmente, nell'intimo hanno compreso che in realtà veniva loro offerto un rimedio, forse più minaccioso ancora, per le sorti del processo, rispetto alla prescrizione sostanziale, come causa estintiva del reato. Importante, ad evitare di essere umiliati, restava come consolazione la caduta di ogni riferimento testuale all'odiata parola 'prescrizione', bandita dal loro vocabolario.

L'esito è di agghiacciante comicità: per la prima volta nella storia del processo un istituto viene accolto non per il contenuto che veicola, ma per il nome che lo designa, gradito ad una forza politica<sup>14</sup> Imperdonabile è che non si sia esitato a scegliere un istituto, come l'improcedibilità, mille volte più nefasto per l'integrità del processo rispetto alla prescrizione sostanziale, solo per la sua disponibilità ad essere chiamato con un nome diverso dalla 'prescrizione'.

dissipati dall'alba. delle parti. Fenomeno inaudito [...] e ripugna al sistema: l'obbligo del pubblico ministero (art. 112 Cost.) implica azioni irretrattabili; le ruote del processo girano da sole fino alla decisione sul reato. Finché esista l'art.112 Cost. i processi non svaniranno d'incanto ai rintocchi della mezzanotte: quel pubblico ministero ha agito perché doveva; l'effetto è irreversibile; tribunale o corte competenti giudicheranno, assolvendo o condannando, salvo che un'amnistia o il tempo criminofofago inghiottano l'ipotetico reato". V. anche Ferrua 2023: 607 e ss.

14 In proposito v. Ferrua 2021: parr. 1-11, focus del 27 agosto.

Scriverà eloquentemente su *la Repubblica* del 6 luglio 2021 Liana Milella:

“Via quella parola – ‘prescrizione’ – protagonista dell’ormai biennale diatriba sulla giustizia. Dalle stanze della ministra della Giustizia Marta Cartabia è uscito il nuovo vocabolo che dominerà il dibattito tra i partiti sulla riforma penale. La parola è “improcedibilità”. Si chiamerà così il meccanismo giuridico destinato a sostituire il “fine processo mai” dell’ex guardasigilli Alfonso Bonafede con la prescrizione bloccata in primo grado”.

Grande soddisfazione, per opposti motivi, da parte delle eterogenee forze di maggioranza. I pentastellati, esultanti per avere scongiurato il temuto ritorno alla prescrizione sostanziale, già soppressa dal disegno di legge Bonafede e pronti a gridare ai quattro venti che la prescrizione non c’è più; gli altri partiti, decisi a rivendicare il merito di avere finalmente attuato il principio costituzionale della ragionevole durata.

Avvilente vicenda che vede la politica scendere al suo più basso livello, dove il ridicolo e il grottesco lottano con eguali forze, riducendo il processo a teatro delle ragioni di Stato. Mai la cinica ricerca del consenso, anche a costo dell’inganno, fu così teorizzata, glorificata e praticata. Dovendo distribuire le responsabilità, penso che, alla lunga, quella maggiore, più che ai ministri pentastellati, poco sensibili alle regole costituzionali e processuali, risalga a chi li ha immediatamente assecondati, senza neppure tentare un’opera di persuasione.

## 7. L’avvenire del processo accusatorio

La sorte del processo accusatorio in Europa è stata decisamente ingrata. Introdotto in Francia con la Rivoluzione nel 1791 fu progressivamente modificato sino a convertirsi, con il codice napoleonico del 1808, nel c.d. processo misto, una forma particolarmente ipocrita di processo inquisitorio. Altrettanto infelice la sorte in Italia: entra in vigore sotto lo sguardo omicida di numerosi magistrati, è demolito dalla Corte costituzionale nel ‘92, risuscita con la riforma costituzionale del giusto processo, ma per le ragioni appena richiamate è nuovamente agonizzante dopo la riforma Cartabia.

Resta da chiedersi quali siano i motivi di questa sfortuna del processo accusatorio. Credo che le ragioni siano due, una giuridica, l’altra ideologica.

La ragione giuridica, messa bene in luce da Cordero, dipende dal fatto che, a differenza del processo inquisitorio, il modello accusatorio è un meccanismo delicato. Il processo inquisitorio è come una porta sbarrata dall’esterno. Se ne esce solo attraverso un’azione di rottura, ossia attraverso una riforma complessiva, un nuovo codice di procedura penale. Il processo accusatorio può invece facilmente degenerare. Bastano pochi ritocchi per spostare l’asse del processo verso l’indagine preliminare o per accentuarne il peso sul dibattimento, come per l’appunto è avvenuto con la riforma Cartabia, e il processo accusatorio si converte in un processo di tipo misto.

La seconda ragione è ideologica. Quello che non si perdona al processo accusatorio, ma al tempo stesso costituisce il suo eterno titolo di gloria, è di amministrare

la giustizia alla luce del giorno, di rendere visibile ogni passo che determina la condanna o l'assoluzione; è questo che lo rende insopportabile agli occhi di quanti amano la giustizia resa nell'occulto o in trattative riservate. Può sembrare un paradosso a fronte degli attacchi di cui è stato oggetto.

Il processo accusatorio vuole l'aria e la luce, altrimenti muore. Appare grave, ma non stupisce che la riforma 'Cartabia' abbia eliminato la regola della pubblicità per l'appello, ormai destinato a svolgersi in camera di consiglio e senza la partecipazione delle parti, nonostante costituisca un tipico giudizio di merito, analogo a quello di primo grado. Il fatto che le parti possano chiedere l'udienza partecipata o il giudice possa disporla d'ufficio non elimina il *vulnus* alla pubblicità che trascende l'interesse dei protagonisti del processo, coinvolgendo quello di ogni cittadino. È di moda oggi deplorare la giustizia mediatica, resa nei salotti televisivi o radiofonici; ma, se si nega la pubblicità nelle aule di giustizia, non ci si deve meravigliare se a surrogarla provvederanno le manipolazioni dei *mass-media*.

## 8. Processo penale e intelligenza artificiale.

Un ultimo rilievo. Può darsi che, con il progredire di quella potenza planetaria che è l'intelligenza artificiale, anche il processo accusatorio sia destinato un giorno a cedere il passo alla giustizia amministrata dai computer. Richard Rorty ha osservato che lo stupore sollevato un tempo dalla domanda 'Vi fareste giudicare da una giuria di sole donne, è simile a quello che oggi suscita la domanda 'Vi fareste giudicare da un computer?'. Senza dubbio, è possibile che questo accada, e allora magistrati ed avvocati saranno sostituiti od affiancati da scienziati in camice bianco; ma dubito che quello fondato sul giudizio dei computer sia un processo più giusto e democratico: sicuramente andrebbero persi sia il contraddittorio sia la pubblicità. È già difficile controinterrogare un testimone, ma figurarsi a controinterrogare un computer! Espulso il pubblico dalle aule giudiziarie (come potrebbe il cittadino decifrare i passi di un verdetto emesso dall'intelligenza artificiale?), si assisterebbe, in via compensativa, al trionfo della giustizia mediatica amministrata nei *talk show* radiofonici e televisivi.

La realtà è che l'intelligenza artificiale può svolgere una utile funzione come ausilio a singole operazioni altamente tecniche, allo stesso modo in cui ci si avvale di una calcolatrice per complesse operazioni matematiche. Ma dove fosse destinata sostituirsi all'intelligenza umana rischierebbe di assopirla e di sterilizzarla, così come il computer ci ha disabituato all'uso della penna e alla scrittura manuale. Al tempo stesso, residuano settori dove l'intelligenza artificiale difficilmente può sopperire a quella umana.

Si pensi alla regola dell'oltre ogni ragionevole dubbio nella quale l'aggettivo 'ragionevole', con la sua preziosa ambiguità, modera e tempera la pretesa di verità connessa all'impossibile esclusione di ogni dubbio, astrattamente ipotizzabile. I nostri computer sono e resteranno troppo intelligenti o troppo stupidi per dare un senso a quell'aggettivo che esprime un tipico giudizio di bilanciamento tra gli opposti. Per renderli idonei a formulare una decisione occorrerebbe accordarsi su

una percentuale numerica relativa alla probabilità di colpevolezza. Ma sappiamo bene che l'espressione 'ragionevole' nasce proprio dall'impossibilità di fissare un preciso margine di errore, da ritenere tollerabile per la pronuncia di una condanna (quand'anche si riuscisse a individuarlo, l'imputato si chiederebbe: 'perché proprio io devo subire quell'errore?')<sup>15</sup>.

In questo scenario piuttosto inquietante, voglio concludere con una nota di ottimismo, tratta da uno scritto dell'illustre antropologo Tim Ingold:

“In futuro, le persone dimenticheranno come cantare, allo stesso modo in cui hanno dimenticato come scrivere a mano. C'è, tuttavia, speranza, in quanto la rivoluzione digitale ha di certo i giorni contati. Quasi sicuramente si autodistruggerà, probabilmente già entro questo secolo. In un mondo che fronteggia l'emergenza climatica, è manifestamente insostenibile. Non solo perché dai supercomputer dipende il consumo di colossali quantitativi di energia, ma anche perché l'estrazione di metalli pesanti tossici da utilizzare nei dispositivi digitali sta fomentando conflitti genocidi in tutto il mondo e verosimilmente renderà molti ecosistemi inabitabili per sempre. Una piccola invenzione potrebbe salvarci la vita, e forse anche il pianeta. Consisterebbe in niente più che un tubicino da tenere in mano, montato su un'asta e riempito di un liquido nero o colorato, estratto da materia vegetale”.

Il prezioso oggetto su cui riposano le nostre speranze ha un nome illustre, oggi *fuori moda*: la Penna.

## Bibliografia

- Ayer A.J., 1951-1952, “Statements about the Past”, in *Proceedings of the Aristotelian Society*, Oxford: Oxford University Press, vol. 52.
- Caprioli F. 2013, “Verità e giustificazione”, in *Rivista italiana di diritto e procedura penale*, Milano: Giuffrè, vol. 2.
- Cordero F. 1966, *Ideologie del processo penale*, Milano: Giuffrè.
- Cordero F. 1998 [1965], “Linee di un processo accusatorio”, in *Ideologie del processo penale*, Roma: Edizione integrata da *appendice*, Università degli studi di Roma “La Sapienza”.
- Cordero F. 2009, *I mostri del processo breve*, in *la Repubblica*, Roma.
- Cordero F. 2012, *Procedura penale*, IX ed., Milano: Giuffrè.
- Ferrua P. 2021, “La singolare vicenda della improcedibilità”, in *Il Penalista*, Milano: Giuffrè.
- Ferrua P. 2023, “Il nodo della prescrizione: fantasmagoria dell'improcedibilità”, in *Rivista italiana di diritto e procedura penale*, Milano: Giuffrè.
- Ferrua P. 2023, “Tre temi corderiani: modelli di giustizia procedurale, prove critico-indiziarie, regole di giudizio”, in *Corderiana. Sulle orme di un maestro del rito penale*, (a cura di) E. Catalano e P. Ferrua, Torino: Giappichelli.
- Lucchini L., 1927, “L'avvenire del processo penale”, in *Rivista penale*, Torino: Utet.
- Popper K. 2009 [1963], *Congetture e confutazioni*, Bologna: Il Mulino.

15 Ricordo uno strano dibattito in cui si tentò invano di individuare per la condanna un'accettabile probabilità di colpevolezza che oscillava tra il 97% e il 98%; l'aspetto sconcertante fu quando qualcuno propose, per i reati più inquietanti, di abbassare la soglia al 95%.



# Angela Condello

## *Intorno a Gli Osservanti di Franco Cordero*

*Abstract:* In this article I dig into Cordero's theoretical work on the origins and phenomenology of legal norms. I aim to show that his focus on the archeology of the norms belongs to a tradition proper of a specific period of time, followed by other intellectuals (in France, for instance). Moreover I claim that his perspective could be fruitful today to value a peculiarly "human" way of conceiving the origin, the interpretation and the functioning of law and legal operations.

*Parole chiave:* fenomeni normativi, *Gli Osservanti*, archeologia, Franco Cordero.

*Indice:* 1. Archeologia della norma – 2. Un insieme di fenomeni normativi/l'insieme di tutti i fenomeni normativi – 3. Pleroma, potenza – 4. Oltre la legge, prima della legge.

“Il trattamento rituale della potenza costituisce l'archetipo di ogni regola intesa al dominio della natura; molti atti e procedimenti giuridici sono il relitto di operazioni magiche, le cui reminiscenze circolano nel linguaggio curiale”.<sup>1</sup>

### 1. Archeologia della norma

*Gli Osservanti* esce nel 1967 per Giuffrè e genera immediatamente la nota vicenda fra Cordero e l'Università Cattolica, che può essere ricostruita anche attraverso la *Risposta a Monsignore*, e che Cordero ha definito 'una faida cattedratica mascherata dottrinalmente' (Cordero 2018). Quella vicenda non sarà tuttavia oggetto di queste riflessioni, che mirano invece a riportare alla luce, da un punto di vista filosofico-giuridico, il progetto teorico dietro *Gli Osservanti* e in particolare l'attitudine archeologica del giurista cuneese, che delle norme vuole studiare e spiegare praticamente tutto: la forma, la materia, il funzionamento, il senso.

Cordero vuole trovare una ragione al fatto che l'uomo è un 'tessitore di norme' (Cordero 1967: 1). Per farlo esplora tutti i saperi possibili: la teologia, la scienza, l'arte, la storia. Stila continui elenchi (le norme vanno prodotte, interpretate, os-

servate, violate, rovesciate, talora prodotte nuovamente) e sin dalla prima pagina dell'introduzione conduce il lettore dentro un mondo in cui la descrizione dei fenomeni normativi procede di pari passo con la ricerca del loro senso più profondo, tale da essere, infine, irraggiungibile. Si tratta di un lavoro archeologico in cui l'oggetto ricercato funziona come un limite matematico, verso cui l'Autore tende ma che non viene mai sfiorato.

Cordero ricerca l'origine dei fenomeni normativi. Nonostante la scelta del termine 'fenomeni' nel sottotitolo, non si tratta di un lavoro fenomenologico in senso filosofico ma secondo il significato letterale: si intende insomma cogliere il maggior numero possibile di manifestazioni delle norme, e così si spazia dalla teologia alla filosofia morale, dalla storia delle religioni a quella delle dottrine politiche. Forma, materia, funzioni della norma sono tenuti insieme in quella che appare come una teoria che si potrebbe definire del *tutto-normativo*, grazie anche alla capacità di questo giurista (dal profilo indiscutibilmente unico) di muoversi fra le questioni quotidiane dell'amministrazione giuridica e la dimensione metafisica di ciò che è normativo in senso più ampio e più astratto. Attraverso le diverse manifestazioni della norma, Cordero sembra cioè ricercare la natura intrinseca della normatività, grazie a un lavoro sia digressivo sia decostruttivo che echeggia alcune teorie del *tutto-filosofico* contemporanee a *Gli Osservanti*, come *L'archeologia del sapere* e *Le parole e le cose* di Michel Foucault (Aryal et al.: 2016) e *La linea e il circolo* di Enzo Melandri.

È impossibile stabilire con esattezza quali norme costituiscano l'obiettivo critico di Cordero: in diversi passaggi salta, con un'attitudine 'sintetico-analitica' (Bronzo 2020), dai rituali religiosi alle leggi di natura, dalle raffigurazioni profane degli strumenti di regolazione alle forme di repressione e di controllo delle potenze incontrollabili (tanto il male inteso moralmente quanto il crimine inteso in senso giuridico, o la reciproca sopraffazione fra uomini). Per via dell'ampio spettro di fenomeni che assume come obiettivo teorico, l'impresa titanica sembra assomigliare ai tentativi di fisici e matematici di svelare il codice segreto del mondo attraverso le cosiddette teorie del tutto, che dovevano tenere insieme e spiegare fra loro le leggi della matematica, della fisica, della chimica, dell'astronomia, decifrando le origini dell'universo, il suo sviluppo e le forme di esistenza animale e umana (magari coerentemente con tutte le leggi della scienza). Per questa ragione e per questa analogia, *Gli Osservanti* è una teoria del *tutto-normativo*.

La volontà di spiegare la complessità dei fenomeni normativi emerge parallelamente alla ricerca dell'origine delle norme: in sostanza, le domande 'perché esistono le norme?', 'da dove si originano le norme', 'quali e quante forme possono assumere le norme', 'come funzionano le norme?' convergono nell'obiettivo dello sguardo corderiano, che sembra essere proprio il nucleo essenziale delle norme. Il *perché* e il *come* dei fenomeni normativi si tengono dunque insieme in questo lavoro strutturato su tre parti: *le norme* (con le sotto-parti: *la forma, la materia, le parole*); *le idee* (con le sotto-parti: *la potenza, il contrappasso, la ragione, la volontà, la libertà, la natura*); *i sentimenti* (con le sotto-parti: *sotto la legge, oltre la legge, la riconciliazione*).

Il metodo archeologico, lo ha spiegato molto bene Enzo Melandri, è una regressione che però fa avanzare la conoscenza: si torna indietro per andare avanti. Proprio alla fine degli anni Sessanta, in concomitanza con l'uscita del testo in questione, la filosofia incrociava la storia, la linguistica e l'epistemologia attraverso una forma di ricerca soprattutto storica, ma sempre molto attenta alla teoria.

Nel testo di Cordero c'è anche altro oltre a questo atteggiamento metodologico in linea con il suo tempo, e cioè un'esigenza di compilare l'universo del normativo attraverso una quasi-ossessione elencativa che a tratti fa pensare a un'inclinazione simile a quella di *Funes el memorioso*, il celebre personaggio descritto da Borges in un racconto nelle sue *Finzioni*, nel quale si narra la storia, ambientata in Uruguay a fine Ottocento, di Ireneo Funes, condannato ad avere una prodigiosa memoria che gli permette di cogliere ogni dettaglio di tutto ciò che lo circonda.

## 2. Un insieme di fenomeni normativi / l'insieme di tutti i fenomeni normativi

La teoria del *tutto-normativo* elaborata da Cordero si fonda su elenchi e classificazioni, mette in relazione situazioni varie in cui si manifestano i fenomeni normativi: unendo una straordinaria capacità mnemonica, un'eccezionale erudizione e un altrettanto impressionante intuito, il giurista cuneese passa in rassegna forme e modalità della relazione tra l'uomo e i fenomeni normativi. In questa rassegna troviamo: *azione, rischio e individuo, colpa, vergogna, giudizio* (questo declinato in: *di gruppo, sociale, su se stessi*), *impulso, preghiera, persuasione, promessa, ispirazione, valutazione, predizione, potenza personificata, sacramento, contrappasso, dialogo e dialettica, volontà e volontarismo, risentimento, retribuzione, scelta, grazia, predestinazione, emozione, paura, repressione e orgoglio, fedeltà, peccato, angoscia, disperazione, attesa, consolazione.*

I termini compaiono in quest'ordine nello schema del testo, in un *climax* che si origina proprio dalla norma, risale alle idee e si compie nei sentimenti. All'interno di questo ordine, l'uomo finché vive, soggiace *almeno* a una norma. L'insieme dei fenomeni normativi descritto da Cordero non si percepisce mai come un semplice insieme possibile, una prospettiva sulla normatività; al contrario, lo sforzo di categorizzare tutti i fenomeni normativi della storia del mondo è ciò che muove l'autore, e così l'esito del lavoro non è *un insieme* di fenomeni, ma lo si percepisce come *l'insieme* di tutti i fenomeni normativi.

Inoltre, la correlazione fra vita umana e norme è fondativa in questo lavoro e la reciprocità fra uomini e norme – se non ci fossero gli uomini non ci sarebbero le norme, ma se non ci fossero le norme non solo a farli convivere, ma a *forgiarli*, anche gli uomini non sopravviverebbero) è continua e costante, è il *Leitmotiv* del testo.

D'altra parte, come si diceva, negli anni in cui Cordero pubblica *Gli Osservanti* (siamo nel 1967) escono anche i testi di Foucault in Francia ed esce il capolavoro di Melandri in Italia. Si tratta di anni, insomma, in cui ragione e linguaggio umani, per l'influenza dello strutturalismo e la svolta linguistica che ha avuto un'eco forte anche sulle scienze sociali, sono al centro del discorso culturale, anni durante i

quali ci si interroga sui problemi del significato e si lasciano interagire con grande disinvoltura molti saperi contemporaneamente: storia, teologia, linguistica, nel caso di Cordero spesso anche intervallati da riferimenti a leggende miti e saperi che oggi diremmo minori o marginali, e in tutti i casi rimossi dalle autorità epistemiche di turno. Cordero afferma che il suo lavoro intende studiare i fenomeni normativi (non le norme in senso stretto, dunque) e più precisamente i *fenomeni normativi* nella loro complessità, nelle loro luci e anche nelle loro ombre – perché in tali fenomeni ‘confluiscono varie esperienze e altrettante discipline, teoria generale e filosofia del diritto, filosofia morale e teoretica, teologia, antropologia, scienze del linguaggio e del comportamento sociale, storia delle religioni e delle istituzioni politiche’ (Cordero 1967: 1).

L’attitudine a catalogare un numero ampio, quasi infinito, di termini, sfumature, azioni, è sintomo della volontà di studiare i fenomeni normativi nella loro complessità e mirando a scoprirne l’intero, non con ‘il metodo dell’istologo, che stacca un frammento, lo esplora e ignora il resto’, cogliendone così (erroneamente, per Cordero) solo ‘una parte esigua, e nemmeno la più interessante, con il rischio di conclusioni arbitrarie’ (Cordero 1967: 1)<sup>2</sup>. Non è insomma la descrizione delle parti in quanto tale che interessa al giurista piemontese, bensì l’essenza dell’insieme che è composto da quelle stesse parti: dallo sguardo a *un* insieme di oggetti – i fenomeni normativi – Cordero risale a una composizione più assoluta e universale del contesto in cui si muove. Da *un* insieme ampio e variegato di fenomeni normativi *all’*insieme di *tutti* i fenomeni normativi, appunto, grazie a un approccio che attraversa vari livelli e allo stesso tempo lavora sulle distinzioni: la ragione con il sentimento, la forma con la materia, le cause con le conseguenze, i fatti con le idee. Un metodo che unisce analisi e sintesi, analogamente a quanto accade in Foucault e Melandri, suoi contemporanei e autori di lavori che raccolgono prospettive altrettanto variegata, complesse e strutturate un po’ cabalisticamente.

Cordero utilizza nel sottotitolo il termine ‘fenomenologia’ ma questo non è da intendersi, a mio avviso, nel senso che tipicamente viene a esso attribuito dalla filosofia, e il suo non sembra un riferimento alla scuola di pensiero fondata da Edmund Husserl (1859-1936)<sup>3</sup> che mette al centro l’analisi dello stato di coscienza rispetto ai

2 Una simile preoccupazione si trova nella breve ma ricchissima *Metodologia del diritto* di Francesco Carnelutti, uscita circa 30 anni prima (1939), nella quale l’autore si preoccupava di distinguere proprio il metodo del giurista da quello del biologo e del fisico, che trattano “dati”, mentre il giurista ha a che fare spesso con “dati” che sono già di per sé dei “risultati” dell’elaborazione interpretativa.

3 Tra le figure che, a seguire, hanno contribuito alla diffusione del metodo fenomenologico si possono annoverare anche, per ragioni diverse, Merleau-Ponty, Fanon, Sartre, de Beauvoir, Arendt, Levinas. L’approccio fenomenologico è stato spesso convergente con un approccio critico e in ambito giuridico è stato ampiamente sviluppato, fra gli altri, da Adolf Reinach. Non possono non menzionarsi, in ogni caso, anche i profili di Edith Stein, Max Scheler e Martin Heidegger, oltre ai meno noti Wilhelm Schapp e Felix Kaufmann, all’allievo giapponese di Husserl Tomoo Otaka e al figlio di Husserl stesso, Gerhart Husserl. Le questioni della tradizione fenomenologica sono state riprese anche nel pensiero riconducibile alla cosiddetta matrice analitica

fenomeni. Per questa scuola, in particolare, le questioni rilevanti riguardano le caratteristiche essenziali/epifenomeniche degli oggetti, il ruolo della coscienza nella percezione del mondo, le condizioni intersoggettive che contribuiscono alla definizione della realtà (Loidolt 2021). La fenomenologia del diritto generalmente ha preso in considerazione gli aspetti eidetici, trascendentali e mondani delle “cose” giuridiche: le norme, l’obbligo, le istituzioni, etc. (cfr. Di Lucia 2023). Non è tuttavia al metodo fenomenologico in senso stretto che fa riferimento Cordero con il sottotitolo (*Fenomenologia delle norme*), ma alle norme – giuridiche e non – come eventi che riguardano l’uomo e soprattutto all’universo di questioni, eventi, relazioni correlati all’osservare (e al non osservare) le norme.

Nella sezione iniziale riservata alle norme, si prendono in considerazione la forma, la materia e le parole. La parte riservata alla forma contiene riflessioni sulle origini, il pleroma – cioè la massa indistinta da cui le norme hanno origine, la loro individuazione, la contemplazione, l’azione, la sapienza riferita all’azione, la costruzione del mondo, la legge e la relazione fra natura e società. La parte riservata alla materia contiene riflessioni sulle varie figure della legge, sul rapporto fra mezzi e fini, fra dimensione individuale e dimensione sociale, sul concetto di civiltà, il rapporto fra natura e artificio, e il problema del giudizio. Quella riservata alle parole copre una quantità quasi infinita di temi, che letta come se fosse un elenco sembra a un tempo esaustiva e dispersiva: fatto, valore, definizione, impulso, (ancora) giudizio, interiezione, enunciazione, preghiera, esortazione, persuasione, argomentazione, comando, promessa, ispirazione, (ancora) norma, ragioni, modello, classificazione, predizione, valutazioni, (ancora) fatto e valore. Tutto in serie: un insieme il più possibile completo dei fenomeni normativi che suona, nelle parole del suo autore, come un tentativo di rappresentare l’insieme di tutti i fenomeni normativi. Così il lavoro di ricognizione conduce alla domanda sulle origini e anche a quella sulle passioni (a partire dalla paura, cfr. anche Cordero 1985). Dalla costruzione del più completo quadro possibile per la descrizione e la comprensione delle norme si passa all’analisi della loro origine e insieme al senso della loro esistenza nel mondo, in un certo senso si passa insomma a un lavoro decostruttivo in cui si cerca di comprendere come funzionano le cose (Andronico 2006). È in questi termini che deve intendersi l’uso del termine ‘fenomenologia’ nel sottotitolo, cioè sia come lavoro ricognitivo (più vicino a una sintesi) che come critica (più prossima a un’analisi) dei sistemi normativi, una critica presente anche nei suoi lavori più tecnici, come quelli sul reato estinto, in cui Cordero tocca questioni profonde relative al carattere umano del giudizio giuridico (Lo Giudice 2021) e alla performatività del linguaggio dei giuristi (Condello 2021). Attraverso questo doppio binario (sintesi-analisi) Cordero si addentra nell’universo normativo ribadendo che la sua ricerca muove dall’esigenza di trovare e spiegare l’origine delle norme.

della filosofia (Kevin Mulligan, Barry Smith) e ci sono profili di assoluto rilievo anche nell’attuale dibattito filosofico-giuridico, come Hans Lindhal e William Conklin. In Italia si segnalano i lavori di Paolo Di Lucia specialmente sulla ricezione bobbiana della tradizione fenomenologica (fra gli altri, cfr. Di Lucia 2021).

In effetti, quel che Cordero chiama ‘fenomenologia delle norme’ sembra a tratti, come già abbiamo visto, più un’archeologia delle norme, secondo un metodo familiare ai contemporanei di Cordero menzionati. Se prendiamo per esempio Enzo Melandri (che per spiegare il proprio metodo rimanda a Ricoeur e poi proprio a Foucault), vedremo che quest’ultimo chiama *archeologico* il metodo del proprio pensiero, perché è situato tra la fenomenologia e la ricerca di una radice trascendentale. Foucault a sua volta usa il metodo archeologico, com’è noto, specialmente nei lavori contemporanei o quasi a *Gli Osservanti*, in cui mira a studiare i meccanismi che regolano la formazione dei discorsi e i processi che portano a stabilire la differenza tra il vero e il falso. La ricerca dell’origine dei fenomeni, siano essi dei processi della conoscenza (Foucault, Melandri) o degli strumenti di regolazione sociale (Cordero), conduce questi pensatori a un’esplorazione della dimensione trascendentale – sulla scia di una tendenza già presente in Kant (*Progressi della Metafisica*) nel quadro della ricerca di una radice storica dell’evoluzione filosofica attraverso un processo digressivo, costantemente in cerca di un radicamento. Un tale procedimento è l’opposto della razionalizzazione: attraverso la risalita verso l’origine si cerca il fondamento e non la formulazione dei fenomeni normativi. Attraverso la ricerca del fondamento, Cordero intercetta diversi temi tipicamente fenomenologici – l’esperienza, la soggettività, l’intersoggettività, l’apparenza, la definizione dei significati (Zahavi 2001), eppure non si fa mai esplicito riferimento agli autori di questa tradizione filosofica.

L’ambizione dietro a *Gli Osservanti* è dunque enorme: è, per alcuni versi, sovraumana. Quest’ambizione (e non solo questa) viene percepita come un pericolo dall’istituzione in cui Cordero insegnava in quegli anni e così la vicenda di questo lavoro si mischia con la sua biografia intellettuale: adotta il testo per il suo corso di filosofia del diritto e viene poi cacciato, com’è noto, dall’Università Cattolica (Cordero 1970), guadagnandosi la fama di pensatore libero e di ‘odiato del pensiero superficiale e malfermo’ (come scrive nel 1971 il *Times Literary Supplement*), con gli insegnamenti revocati e il ricorso in Corte Costituzionale. D’altra parte, nel testo Cordero cita Freud, Nietzsche e vari altri autori riconducibili, agli occhi della governance della Cattolica, alla sfera ateistica.

### 3. Pleroma, potenza

Nella prima parte del volume Cordero affronta l’origine delle norme: come vengono a esistenza? Quale funzione hanno? Come abbiamo già detto, l’Autore tiene insieme varie questioni e vuole mostrare la matassa intricatissima delle domande sui fenomeni normativi: soltanto sbrogliandola (o provando a sbrogliarla) completamente è possibile fare chiarezza tra ciò che chiama i ‘fenomeni normativi’.

Così, in apertura, opera una sorta di catabasi entrando nel mondo dell’indistinzione e il lettore viene condotto in una dimensione di assoluto caos che Cordero chiama ‘pleroma’, la pienezza in cui in teologia si descrive la totalità dei poteri di Dio: ‘la misura del tempo’ – scrive – ‘vale per gli eventi sensibili e i giochi della

memoria, mentre questo, dove stiamo per scendere, è un mondo di entità compresenti' (Cordero 1967: 21), in cui 'non ci sono ancora l'oggetto e il soggetto, il tu e l'io, l'agente e il paziente' (Cordero 1967: 22). Tutto è tenuto insieme nel pleroma: la coscienza, la vita, il tempo. La simultaneità è un elemento molto ricorrente che Cordero valorizza a ogni piè sospinto. Nell'indistinto si trova però il senso dell'individuazione di determinati oggetti in quanto norme, e a partire proprio dall'indistinto acquistano senso la forma, la materia e gli eventi normativi: 'in una materia come questa' – leggiamo – 'la ricerca delle forme primitive esige procedimenti diversi da quelli delle scienze che studiano il passato. Il nostro problema non si risolve con il metodo delle storie medioevali, che cominciano dalla creazione e, saltato il presente, arrivano al giorno del giudizio, e nemmeno con quelli della più scialtra storiografia' (Cordero 1967: 21).

Dalla pienezza del pleroma si sgancia qualcosa di diverso, singolare, distinto. La sfera cosmica che media fra il divino e la materia è un intervallo di sospensione fra il pieno e il vuoto (e cioè l'opposto del pleroma: il kenoma). Che fare? Come agire? Che forma dare alle relazioni e come evitare la prevaricazione fra gli uomini? Le domande fondamentali dietro la nascita delle norme traggono origine dalla stessa umana indistinzione fra ragione e passione, timore e coraggio, slancio e misura. Ecco spiegata l'origine dei fenomeni normativi: essi si rendono necessari perché l'uomo è imperfetto e incompleto, perché la vita è incontenibile eppure è necessario contenerla. Cordero scrive che stare nel 'gran circolo della corrente vitale' può essere piacevole, ma 'non può durare infinitamente: sopravviene il distacco, che significa nascita ossia caduta nel mondo' (Cordero 1967: 23). Una volta che la frattura avviene si è di fronte a un individuo – che ha avuto origine proprio dall'indistinto. Questo è il presupposto fondamentale del fenomeno normativo, la cui ragion d'essere non è dunque il pensiero, né l'azione, ma un complesso di emozioni. Questo tema della creazione e dell'origine è presente ne *Gli Osservanti* sotto varie forme: parlando della potenza creatrice (Cordero 1967: 9) afferma che 'a un certo punto la potenza si dissacra; il calcolo dei rapporti causali sostituisce il controllo magico delle forze immaginarie'. Si tratta, anche in questo caso, del movimento da una dimensione caratterizzata dall'indistinzione, sulla quale l'uomo non ha alcun controllo, a una invece dominata dall'esigenza di controllare le azioni, gli eventi, le relazioni – più in generale i fatti umani.

Non si tratta, tuttavia, della legge che si sostituisce alla vendetta (pensiamo a Girard, ma anche alle riflessioni di Derrida in *Forza di legge*): come ogni altro ente che viene a esistenza in questo mondo, anche le norme subiscono un distacco da una dimensione indifferenziata per individuarsi, cioè per trovare la propria forma: il punto, Cordero sottolinea, è quale forma e, quindi, per quale finalità.

I termini usati da Cordero nella descrizione delle dinamiche con cui le norme verrebbero a esistenza – 'entità compresenti', 'frattura', 'sostituzione' – rimandano alla continuità/discontinuità fra un tempo antecedente (il mondo dell'indistinto, che ci è ignoto e ciononostante riconosciamo come preesistente) e un tempo successivo, che risulta dalla fuoriuscita dal caos e dalla caduta nella realtà. Il linguaggio e le immagini scelti da Cordero rappresentano, in altri termini, la relazione fra una dimensione fuori dal controllo dell'uomo e un'altra dimensione in cui, per ne-

cessità, si introduce il controllo. Le norme intervengono nella storia per dominare la natura e gli impulsi, la psiche e le 'potenze invisibili' sia ostili che benevole: 'se vogliamo che la massa informe diventi un mondo, bisogna ordinarla e cominciare con l'introdurre un prima e un dopo, i punti cardinali e qualche altro rapporto astratto' (Cordero 1967: 32-33).

L'archeologia del normativo conduce insomma a un disordine che genera nell'uomo l'esigenza di ordinare la vita: il distacco dal pleroma coincide con la ricerca di una forma per sopravvivere alle potenze (l'Autore ne parla al plurale) – positive e negative – che sono fuori dal nostro controllo. Proprio la coscienza della finitezza genera il bisogno di controllare il proprio destino (che tentiamo di arginare perché consapevoli dell'impossibilità del controllo) attraverso riti e contrappassi (una forma di regolazione del giusto e l'ingiusto rispetto ai casi singolari). Dal pleroma alle potenze da controllare, le logiche normative delle origini erano sanguigne, arroganti, irrazionali: i maghi egizi e greci dicevano di piegare la volontà divina attraverso le parole. Come il pleroma, anche la potenza è un indistinto incontrollabile su cui l'uomo cerca il controllo attraverso riti, sacramenti, consacrazioni (Cordero 1967: 187 ss.): 'irriducibile alle cose di questo mondo, sebbene serpeggi in molte, nessuno riesce a descriverla; spira dove e quando vuole e, quando spira, la riconosciamo subito; sfiora un oggetto e lo trasfigura; assume mille forme e in ciascuna rimane uguale a se stessa'.

La potenza è invisibile e indescrivibile, ma nelle norme ritroviamo i suoi segni e gli effetti, che sono reali e concreti: attraverso questa relazione fra pleroma, potenza e norme, viene ribadito che l'origine dei fenomeni normativi è da ricercare in dimensioni ultraterrene, precedenti alla vita umana e alla realtà.

#### 4. Oltre la legge, prima della legge

Provenendo da questo distacco rispetto a forze incontrollabili e sovraumane che abitano l'animo umano – le ombre, le paure, i timori, le insicurezze o come sono definite nel testo le 'angosce' (Cordero 1967: 599) – le norme nascono e operano mantenendo saldo il carattere orientato a una serie ben definita di scopi: dirimere i conflitti, evitare o posticipare la guerra, prevenire la morte. Riti e sacramenti sono, in altri termini, legati a doppio filo con l'immaginario del giorno del giudizio e d'altra parte la continuità fra dimensione intima-psichica e dimensione normativa su cui insiste Cordero sembrerebbe appartenere a un sistema che fa costantemente i conti con il carattere finito (e appunto incontrollabile) della vita umana e del suo correlato ineluttabile, la morte. Prima e oltre la legge c'è insomma il *memento moris* che fa da sfondo al sistema di pensiero corderiano, radicandolo nella condizione finita dell'uomo di fronte alle varie dimensioni che lo trascendono e con cui deve comunque misurarsi. Fra queste, naturalmente, quella principale è la morte – la fine della vita terrena che è l'orizzonte dentro il quale questa stessa vita si dispiega.

La coscienza nei nostri limiti dà forma al rapporto che abbiamo con le norme e per questo le norme non sono poi così diverse dalle preghiere, poiché servono a

bilanciare la nostra esistenza fra ciò che controlliamo e conosciamo e ciò che non controlliamo e non conosciamo. Cordero accompagna il lettore in un percorso che dalla ricerca delle origini delle norme attraversa diverse zone dei fenomeni normativi (ragionevolezza, vendetta, argomentazione) per approdare, infine, sui sentimenti di paura e angoscia che riportano il discorso, per molti versi, al punto di partenza e cioè al caos originario e all'indistinzione fra pleroma e fenomeni normativi. Prima della legge c'è l'angoscia, scrive Cordero, ma anche dopo la legge la disperazione è un epilogo inevitabile per l'uomo, visto che i comandamenti – quelli divini, o quelli terreni – non possono essere seguiti o adempiuti e spesso finiscono, scrive il giurista nelle bellissime pagine su 'sotto la legge' – 'oltre la legge' – 'la riconciliazione', per farci sentire impotenti e miserabili: finiti e fallibili di fronte all'infinito. Anche in questo senso il lavoro archeologico porta a un radicamento dei fenomeni normativi in una dimensione che, allo stesso tempo, li precede e li segue.

L'emersione dei fenomeni normativi 'segna un progresso irreversibile: coincide con il passaggio dalla condizione animale all'umana' eppure questo progresso può risultarci strano, al punto da essere insopportabile: 'più scomodo essere uomo che fiera, perché le fiere, chiuse nella perfezione della naturalità, non sanno che cosa siano il talento del reprimersi, l'introspezione, la coscienza, il pentimento' (Cordero 1967: 611).

Quella fra un 'prima' e un 'dopo' la legge non è la sola opposizione che viene affrontata ed elaborata ne *Gli Osservanti*: il testo supera, con grande forza di sintesi, molte divisioni tradizionali, non solo quella fra norme ed emozioni, ma anche quella fra ragione e sentimento. Sullo sfondo, la grazia cristiana e la psicologia scolastica, il contrappasso veterotestamentario e i tragici greci, le emozioni che riponiamo in istituti come la Chiesa, le sette e i partiti (non stupisce che il Monsignore lo abbia ripreso); oltre a tutto questo, la teoria del tutto-normativo corderiano contiene anche le dispute sulla autorità politica e del diritto, che conducono il lettore dentro la ragion d'essere stessa della legge, decostruendola, e superando dunque il singolo dispositivo normativo – che viene affiancato ad altri dispositivi normativi e studiato, appunto, come fenomeno tra altri fenomeni. Un punto di vista, il suo, difficile da definire interno al diritto oppure esterno a esso (ripensando alla celebre dicotomia di Hart), ma certamente tanto ricco di quelle aperture che Melandri definiva di pensiero selvaggio (Melandri 1968), non tanto (o non solo) erudito quanto (nelle sue degenerazioni) persino ossessivamente elencativo e compilativo, un po' come il Funes borghesiano che dietro alla completezza del sapere perde e ritrova continuamente il filo del suo pensiero: 'di vero c'è che la legge non trascende il modo d'essere umano [...] ma ne segna soltanto il vertice, sia pure come termine contrapposto al peccato-atto' (Cordero 1967: 610). Nel fenomeno normativo (che Cordero chiama indifferentemente 'norma' o 'legge') si sovrappongono sempre ragione e sentimenti, contenimento e straripamento: 'se l'osservanza conduce alla disperazione e il rifiuto della legge è una fuga illusoria quanto la proiezione del desiderio di essere liberati, l'*impasse* sembra insuperabile' (Cordero 1967: 619).

Norme e preghiere aiutano l'uomo a contenere i salti nel vuoto e ad ancorare la vita a qualcosa di ripetibile e prevedibile, con esiti diversi e a volte imprevisti.

Tornando dall'oltre la legge, nel movimento archeologico che anima tutto il lavoro, allo spazio prima della legge, l'Autore punta infine, nell'ultimo capitolo, alla riconciliazione: così oltre la legge colloca lo Stato, le domande sulla sua tenuta e sull'esercizio della forza, cercando ancora una volta le risposte alle questioni nei poli opposti alle questioni stesse e spiegando lo Stato a partire dalla rivoluzione. Esplorando fra gli scritti di Marx, le aperture del pensiero di Simone Weil e l'*Epistola ai Romani*.

## Bibliografia

- Aryal, Yubraj, Cisney W. Vernon, Morar, Nicolae, Penfield, Christopher (eds., 2016), *Between Foucault and Derrida*, Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Andronico, Alberto (2006), *La disfunzione del sistema. Giustizia, alterità e giudizio in Jacques Derrida*, Milano: Giuffrè.
- Bronzo, Pasquale (2020), "L'etica della libertà. Un ricordo di Franco Cordero", in *Questione giustizia* ([https://www.questionegiustizia.it/articolo/l-etica-della-liberta-un-ricordo-di-franco-cordero\\_30-05-2020.php](https://www.questionegiustizia.it/articolo/l-etica-della-liberta-un-ricordo-di-franco-cordero_30-05-2020.php)).
- Condello, Angela (2021), "De albo nigrum. Il giudizio giuridico come sequenza di atti linguistici", in *La legislazione penale* (<https://www.lalegislationepenale.eu/wp-content/uploads/2021/04/Condello-LP.pdf>).
- Cordero, Franco (1967), *Gli Osservanti. Fenomenologia delle norme*, Milano: Giuffrè.
- Cordero, Franco (1970), *Risposta a Monsignore*, Bari: De Donato.
- Cordero, Franco (2018), intervista a (di Bruno Quaranta), *In Italia niente di nuovo: il refrain dell'operetta*, *La Stampa* (05 agosto 2018).
- Cordero, Franco (1985), *Riti e sapienza del diritto*, Roma-Bari: Laterza.
- Di Lucia, Paolo (2021), "Il mistero della consuetudine. Rileggendo Bobbio filosofo della normatività", in *Teoria e critica della regolazione sociale*, vol. 2 n. 23.
- Di Lucia, Paolo (2023), *L'animale osservante. Frammenti di deontica corderiana*, in *Corderiana. Sulle orme di un maestro della procedura penale* (a cura di Elena Catalano e Paolo Ferrua), Torino: Giappichelli.
- Foucault, Michel (1966), *Les mots e les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Parigi: Gallimard.
- Foucault, Michel (1969), *Archéologie du savoir*, Parigi: Gallimard.
- Lo Giudice, Alessio (2021), "Giudicare in ipotesi e rinunciare al giudizio non sono la stessa cosa. A partire dal caso limite del reato estinto", in *La legislazione penale* (<https://www.lalegislationepenale.eu/wp-content/uploads/2021/04/Lo-Giudice.pdf>).
- Loidolt, Sophie (2021), "Order, experience, and critique: The phenomenological method in political and legal theory", in *Continental Philosophy Review*, 54, pp. 153–170.
- Melandri, Enzo (2004, 1° ed. 1968), *La linea e il circolo. Studio logico-filosofico sull'analogia*, Macerata: Quodlibet.
- Agamben, Giorgio (2004), *Archeologia di un'archeologia*, in Melandri, Enzo (2004), *La linea e il circolo. Studio logico-filosofico sull'analogia*, Macerata: Quodlibet, pp. XI-XXXV.
- Weil, Simone (2002), *L'ombra e la grazia*, Milano: Bompiani (trad. it. Franco Fortini)
- Zahavi, Dan (2001), "Beyond empathy. Phenomenological approaches to intersubjectivity", in *Journal of Consciousness Studies*, 8 (5-7), pp. 151-16.

Paolo Heritier

*Rovesci culturali paradossali, tra Cordero e San Paolo*

*Abstract.* The article begins with the case of Cordero's expulsion from the Catholic University, and his diatribe with Cardinal Colombo. The paper analyzes the fundamentally Nietzschean reading of Pauline anthropology and proposed liberation of juridical rationality from religious irrationality within Cordero's *Letter to Romans* commentary. To critical argumentation the article opposes the renew of twentieth-century Christology, which is considered capable of going beyond Cordero's criticism, while at the same time providing intelligibility of his historical perspective: hoping of being able to rearticulate on a different basis the relationship between legal and anthropological thought of the West in crisis, and the renewed contemporary vision of Christian theology.

*Keyword:* Giustificazione, caduta, salvezza, fede, università, law  
Justification, fall, salvation, faith, university, law

*Indice:* 1. Rovesci culturali: "Risposta a Monsignore" nell'isola teologica – 2. Il San Paolo di Cordero – 3. Elementi per una critica teologica alla visione di Cordero su Paolo.

## 1. Rovesci culturali: "Risposta a Monsignore" nell'isola teologica

Scrivere di Cordero e della sua vicenda non è semplice. Se Cordero scrive su San Paolo è perché, come Nietzsche, vuole annunciare a tutti la sua verità: vuole rivelare una verità, anche se negativa, nichilista, ma pur sempre una verità, da comunicare a tutti.

La lettura della *Risposta a Monsignore*, mezzo secolo dopo la pubblicazione, mi conferma che proprio la proposta metodologica e la precisa critica formulata da Cordero nei confronti di Colombo abbia subito rovesci culturali rilevanti, e il mondo di quella controversia non esista quasi più.

Nella *Risposta*, il giurista, intento a smontare il metodo di procedere per dogmi, pone la vecchia questione della grande importanza attribuita ai fatti e alle prove (e del principio di non contraddizione, della logica e della razionalità): "Perché dovrei essere io a provare l'opposto di quello che tu affermi? ... tu hai tirato in ballo l'elefante rosa: se vuoi che ti prenda sul serio, fornisci delle prove. Se no basterebbe aprir bocca per riempire il mondo di personag-

gi invisibili: perché l'elefante rosa e non il coccodrillo argenteo o la balena purporea?"<sup>1</sup>.

Certo di questi tempi in cui il mito dell'intelligenza artificiale e del *deep learning* è quello che propone e inventa enti inesistenti che simulano il reale, figli della 'logica' informatica e della sua applicazione, tra post-trans-umani e singolarità pseudo religiose varie, qualche scossone in quell'argomentazione e una certa prudenza in tema di 'fatti' potrebbe forse essere introdotta (O Connell' 2018, Ferraris 2021).

Mons. Carlo Colombo, ricorda il Card. Tettamanzi "sottolineò il duplice compito del teologo cattolico: l'adesione al magistero e l'onere della ricerca, anche nelle questioni che riguardano il dogma... lo straordinario impegno richiestogli durante il Concilio continuò oltre, fino alla Facoltà Teologica di Milano, che ebbe in Paolo VI uno dei promotori e in Mons. Carlo Colombo colui che con forte determinazione la volle realizzare: il fondatore e primo preside"<sup>2</sup>. Scrive a proposito il continuatore della sua opera, Giuseppe Colombo:

C'è un luogo si direbbe fatto di teologia. Per dire che la teologia lo sovrasta e lo pervade completamente, senza lasciare spazio ad altro, neppure un cantuccio: la biblioteca, le aule, i corridoi, i muri, che sono antichi e risentono di vecchi monasteri. Chi ci viene, lascia fuori dal portone d'ingresso ogni altro pensiero e pensa solo alla teologia: come apprenderla, studiarla, capirla, discuterne. Non comporta una riduzione dell'orizzonte esistenziale. Che lascia spaesati. È, piuttosto, un approfondimento che arriva al centro delle cose, del mondo. Si parte da lì per vederle, guardarle, pensarle o, piuttosto, ripensarle, correggendo la visione approssimativa, in ogni caso superficiale, che se ne aveva prima, quando si era fuori dal luogo "teologia". Allora le cose, ricollocate al loro posto, cessano di essere arruffate, o un caos, un assurdo, un "non si capisce niente" o "le prendo come vengono" e diventano dominabili, ritrovano la loro armonia e presentano un volto amico. Si lasciano prendere, accarezzare e parlano, spingendo avanti a cercare ancora. Evidentemente la teologia crea una *forma mentis* e, più profondamente, una *forma vitae*, che distingue e fa esistere una minoranza, rispetto a tutti gli uomini e agli stessi cristiani. Una minoranza, però, solo di numero, non di pensiero. Perché il pensiero, quello della teologia, è universale e prende in considerazione tutti gli altri pensieri, confrontandosi e approfondendo il confronto per precisare e dire "le ragioni della sua fede", che appunto è universale. Quest' "isola teologica", luogo quasi incantato di studio e di approfondimento, è spuntata in una piazzetta appartata di Milano, piazza Paolo VI, a perenne memoria di uno dei promotori. Ma, accanto a lui, sta chi, con tutte le sue forze, ha voluto la Facoltà Teologica: monsignor Carlo Colombo. Il fondatore e primo preside che, per la teologia, ha consumato tutta la vita (G. Colombo 2004: 9-11).

Se Giuseppe Colombo continua idealmente l'opera di Carlo Colombo, uno dei suoi allievi, il teologo fondamentale Bertuletti, nel concentrarsi sulla critica di Co-

1 Nel capitolo *L'elefante rosa*, (Cordero 1970: 36).

2 D. Tettamanzi, *Carlo Colombo: un figlio della Chiesa milanese*, in L. Vaccaro, a c. di, *Mons. Carlo Colombo e l'Università Cattolica*, Morcelliana, Brescia 2008, XIII, XV (XI-XVIII).

lombo alla filosofia di Severino, precisa come invece ridotto sia l'interesse, dal punto di vista teorico, del confronto con Cordero<sup>3</sup>.

La mia impressione parlando di Franco Cordero, e leggendo la sua *Risposta a Monsignore*, è di effettivo straniamento. La situazione ora mi pare molto diversa, rovesciata: per me quella stessa facoltà di teologia creata da Carlo Colombo è stato a lungo, se non l'isola teologica di cui parla Giuseppe Colombo, il luogo possibile, forse unico nel contesto filosofico di questi decenni, di esercizio di libertà intellettuale, e la teologia modo di emancipazione da un pensiero giuridico positivista ingessato, rivolto verso problemi del passato, legato ancora a visioni come quella di Hart, Bobbio, Scarpelli di cui non occorre certo ricordare i grandi meriti, ma che non riescono certo ad interpretare più tutti i cambiamenti, vertiginosi, inquietanti, in corso nella teoria e nella pratica del diritto. Certo anche se la teologia soffre ancora dal punto di vista della bioetica e della sessualità, e su altri fronti, in cui il dibattito pare essere concentrato più sulla difesa di una contrapposizione su valori etici tra 'cattolici' e 'laici'. Per il resto, però, la teologia mi pare un pensiero più aperto e dialogante di molta filosofia e di parte della filosofia del diritto. Non che il giudizio provenga da chi sia stato in grado di fare meglio, e deve essere inteso in primo luogo come autocritica, molto più che critica ad altri. Mi piacerebbe, almeno, provare a riportare oggi, per così dire, un Cordero del tutto recalcitrante entro l'isola teologica o immaginarsi che quel dialogo tra Colombo e Cordero possa svolgersi in forma diversa.

La denuncia radicale di Cordero sembra poter oggi essere invertita: "La filosofia cattolica del diritto qui si riduce a stentate variazioni sulla formula di moda nel Duecento: i fatti che la contraddicono si finge che non esistano, antropologia,

3 Dopo aver dichiarato come i limiti della sua posizione sono l'aver potuto disporre solo degli interventi di Cordero e Severino in quanto resi pubblici dagli interessati, Bertuletti rileva come per il caso Cordero "la sproporzione tra la lettera, l'unico documento di C. Colombo in questa vicenda, nella quale egli segnala al professore la perplessità suscitata in lui dalla lettura dell'opera *Gli osservanti*, sia circa il *metodo* sia circa la *sostanza* dei giudizi in essa contenuti sulla dottrina cristiana, e la risposta del professore, che nel *pamphlet* indirizzato a C. Colombo e intitolato *Risposta a Monsignore* (De Donato editore, Bari 1970) la assume a puro pretesto per un attacco al sistema cattolico, priva l'episodio di un qualsiasi interesse per una ricerca dedicata all'azione di C. Colombo". (A. Bertuletti, *L'azione di Carlo Colombo per l'ortodossia nell'insegnamento dell'università cattolica*, in Vaccaro 2008: 187). Al contrario, secondo Bertuletti, il confronto con Severino si incentra sul rapporto tra fede, ragione e verità ed è assai rilevante. Il problema della definizione del concetto di fede, nella sua connessione necessaria con la ragione, è l'oggetto della prospettiva fenomenologica propria della Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale, come indicato voluta da Carlo Colombo e poi sviluppata da Giuseppe Colombo, e dai suoi allievi Giuseppe Angelini, Angelo Bertuletti, Pierangelo Sequeri, Sergio Ubbiali, a partire da due testi: G. Colombo, a cura di, *L'evidenza e la fede*, Milano, Glossa, 1988, in cui precisamente viene affrontato l'accostamento fenomenologico in teologia e la riarticolazione tra fede e ragione e G. Colombo, a cura di, *Il teologo*, Milano, Glossa 1989, in cui viene qualificata la figura istituzionale della teologia e il suo ruolo critico entro il sistema dogmatico. La posizione di Carlo Colombo precede logicamente questo sviluppo: si vede ad es. C. Colombo, *Il compito della teologia*, Jaca Book, Milano, 1982. Sulla teologia di Carlo Colombo, G. Colombo, *Un'isola teologica. La teologia di Carlo Colombo*, Glossa, Milano, 2004, sul contesto in cui operava A.M. Negri, *Mons. Carlo Colombo fra Chiesa e società*, NED, Milano 1993.

sociologia, psicoanalisi, filosofia del linguaggio... Inteso così, l'insegnamento universitario è una fabbrica d'ignoranza faziosa e di malformazioni intellettuali" (Cordero 1970: 18). A chi, a quale forma di pensiero e di ricerca, riferire oggi queste parole? La mia minuta esperienza universitaria mi spinge a rovesciare i termini di quell'accusa, dopo decenni di rimozione del pensiero e della ricerca libera in università, che ho trovato paradossalmente nella teologia come forma ed esercizio di pensiero critico. In una situazione in cui a volte è il pensiero ritenuto progressista a farsi oscurantista, intento a censurare e a rimuovere tutto quel che di occidentale può ancora essere identificato come appartenente a una cultura, a una *forma mentis* che si è nel frattempo emancipata da quei vincoli e da quei laccioli, senza potere o dover negare le sue radici, ma accettando molte critiche, purché rispettose e volte a costituire una possibile ricerca comune, in un' "isola universitaria" da ricreare che, però, non si intravede. "La questione epistemologica si risolve in problema morale: in certi casi tacere è comodo, ma turpe, la considerazione del risultato appare quindi irrilevante, capiti quel che deve capitare" (Cordero 1970: 19). Mi rendo conto che sto stravolgendo completamente il senso di quel che Cordero intendeva, ma forse in questo stravolgimento colgo qualcosa degli eterni obiettivi polemici di Cordero, non limitati, però, solo alla Chiesa Cattolica. Ora il problema morale non è l'affermazione della verità della fede cattolica, ma dell'eliminazione di ogni riferimento al passato, di ogni coscienza di storicità, in un pensiero che censura tutto quello che è stato ritenuto filosofia, pensiero, per abbracciare tutto quel che, semplicemente, profuma di esotico, o di pratico, spesso pur senza conoscerlo, e spesso neppure provare minimamente a capirlo. Capita così che i giovani, stretti da una morsa di mancanza di futuro, forse più percepita che reale, si lascino ingannare da tutto quel che promette una rivoluzione, travisando i fatti e dimenticando i fatti che proprio quel tanto deprecato liberalismo, con tutti i suoi limiti, ha consentito uno straordinario rovesciamento di rapporto di forza tra l'Occidente e il resto del mondo, che un tempo si chiamava terzo mondo e che oggi scalpita per affermarsi come il primo. Senza mai dimenticare il tradimento del liberalismo da chi si diceva liberale circondato da una serie di servi volontari, cosa che Cordero non ha mai smesso di denunciare.

"Ma ai nostri tempi le idee circolano facilmente: nessuno riesce a tenerle nascoste quando sono ingombranti; non essendo possibile ricostruire il passato *ad usum delphini*, perché certe fonti si sottraggono alla censura, conviene educare i sudditi in modo tale che rifiutino spontaneamente il pensiero eterodosso. Non è una favola di Orwell, ma la cronaca di cose che capitano tutti i giorni; la Facoltà di Giurisprudenza le ha solennemente codificate" (Cordero 1970: 18).

Quanta verità in queste parole di Cordero in quella lettera, ma le cose appaiono ora rovesciate: chi fa censura è chi prescrive di non poter parlare, in università, se non secondo le parole d'ordine del politicamente corretto e del rovesciamento di tutti i valori e di tutti i giudizi, che, muovendo da buone ragioni, pretendono a volte di imporsi con le stesse modalità oppressiva delle forme che venivano contestate radicalmente in quanto tradizionaliste e reazionarie. Opporsi non è possibile, se

non si vuole essere tacciati di tutti i peggior nomi di dottrine immaginabili e accusati di tutti i peggior crimini della storia. Se non sei servo volontario del nuovo che avanza, non puoi che essere moralmente deprecabile, e quindi da censurare. E così affiora la contrapposizione assoluta, il bianco e il nero, il sopra e il sotto, il buono e il cattivo, e si sa bene chi è dalla parte del bene: noi ovviamente, e gli altri sono sempre necessariamente il demonio. La possibilità di un ascolto e di un dialogo non compare all'orizzonte delle possibilità. L'opposizione tra gli opposti è funzionale al mantenimento dello *status quo*: il radicalizzarsi delle posizioni sulla scena è funzionale al mantenimento di posizioni estreme senza più altra ragione di essere, che traggono proprio dalla retorica della finta opposizione l'unica possibilità del loro mantenersi in vita<sup>4</sup>.

La situazione è certo connessa al declino della stampa e dell'opinione pubblica, lamentato già dall'ultimo Popper negli anni '90, che da sostenitore della società aperta invocava l'intervento dello stato "contro la televisione" per proteggere l'avvenire stesso della democrazia<sup>5</sup>. Popper che raggiunge la critica di Cordero al "Caimano" rappresenta certo uno dei controcircuiti intellettuali della storia cui siamo sottoposti.

Eppure non ci si può nascondere dietro il dito: questa posizione, la mia, di coloro che hanno riconosciuto alcune delle cose lamentate da Cordero, ma che hanno trovato proprio in quella teologia che Cordero stigmatizzava la fonte possibile di una rinnovata antropologia e concezione credibile del politico fondatrice di una democrazia compiuta, è largamente perdente. I nuovi fondamentalismi di ogni genere hanno soppiantato la ricerca di un fondamento comune e aperto di una libera società in libero stato, cui la chiesa e la religione potevano, laicamente, prendere parte e apportare il proprio contributo. Quel che emerge con evidenza è la sconfitta di una posizione mediana, che ha portato a una disaffezione verso la proposta di senso cristiana, senza che nessuna altra reale proposta di senso, se non quella dell'individualismo e dell'egoismo del sé autoreferenziale si affermasse. Il Soggetto Re del liberalismo, lungi dall'emanciparsi dal potere ritenuto totalitario dello Stato, ha fatto dell'individuo, pronto a scendere in piazza e ad apporre con

4 Segnalava il pericolo già Dworkin 2008, con riferimento alla politica americana, prima ancora della crisi finanziaria del 2008, e in seguito alla prima "logica dell'emergenza", quella successiva all'attacco alle Torri Gemelle del 2001. Da allora, il rapido succedersi delle emergenze e degli stati di eccezione (finanziaria con la crisi del 2008, sanitaria con il Covid, la guerra in Ucraina, i terribili fatti di Israele e Gaza, senza tener conto della perdurante crisi ambientale e, per il nostro paese, del ricorrente stato di eccezione politico dovuto al peso del debito pubblico e la conseguente limitazioni della sovranità della politica sul piano della gestione dell'economia). Il problema è risalente. Segnalava già il problema il teologo milanese Giuseppe Angelini (Angelini, formatosi proprio nel contesto della Facoltà teologica fondata da mons. Carlo Colombo, negli anni '80, con riferimento al dibattito in bioetica e l'emergenza della figura vuota dei "valori" su cui tutti concordano fino a svuotarli di significato (pace, solidarietà, divengono paradossalmente formule vuote su cui tutti concordano a parole ma che in realtà celano applicazioni del principio del tutto divergenti). G. Angelini, tra l'altro ne l'introduzione a Angelini G., Chiodi M. Lattuada A. 1998.

5 Ho ripreso recentemente questa critica, connettendola all'emergere dei social network e del capitalismo della sorveglianza in Heritier 2024.

entusiasmo le bandiere multicolori della pace alla finestra, semplicemente un altro Stato assoluto, per ricordare le profetiche parole di Handke nel film di Wenders “Il cielo sopra Berlino” (Heritier 2009).

Tenere insieme sogno di una democrazia compiuta e di una critica al potere, paradossalmente Popper e Cordero, indica una prospettiva che forse non è mai davvero esistita, o ha comunque pesato davvero poco. Non intendo affatto aver detto nulla di significativo sul dialogo tra il Monsignore e Cordero o di aver sciolto le ragioni della forte opposizione tra le due posizioni: non ci sono neppure entrato. Semplicemente, voglio indicare come le cose siamo mutate radicalmente in cinquanta anni, e che l’effetto su di me della lettura de *Gli osservanti*, oggi, è molto lontana da quella descritta dallo stesso autore: se nel libro molte formule cristiane tramandate “non ci fanno bella figura” non mi sento affatto di essere rappresentato da una delle due categorie di cristiani che Cordero individua:

...sui lettori cattolici (il libro) esercita un effetto traumatico, ma a questo punto sopravviene una selezione: quando si fruga sotto la crosta di potenti censure, agli spettatori labili saltano le valvole e tutto finisce in una reazione furiosa contro l’autore del sacrilegio. Gli altri, smaltita la prima vertigine, imparano a tenere gli occhi aperti: il mondo appare diverso da come credevano; tutto sommato, è meno brutto di quanto si potesse temere quando si sono spente le false costellazioni. Le pseudocertezze vanno in fumo; in compenso le cose si rivelano quali sono e affiora la trama dei rapporti occulti; è un piacere decifrare l’algebra della realtà. Le misure del bene e del male sono degli stati emotivi, niente di più, ma ciò non toglie che certe cose vadano fatte, altre no; il criterio della scelta sta in noi, inutile cercarlo in una “natura” immaginaria o nella favola delle rivelazioni. La verità è di per se stessa un valore morale, senza contare che la moralità, come decisione virile di fabbricare la propria sorte, nasce dalla rovina delle illusioni: prima c’erano la nostalgia dell’utero, il bisogno di conforto, l’attesa di un compenso futuro, atteggiamenti premorali. Lei non immagina, Monsignore, quale soddisfazione sia stato sentir raccontare dagli scolari l’esperienza d’inabissamento e riemersione da quegli itinerari sotterranei. Alle prima battute uno si domandava: “cosa resta di quello che ci hanno insegnato, a cominciare dalla teologia dei novissimi?” (le sedi ultraterrene dell’anima, con il relativo sistema di pane e premi)? Un prete già esorcizzato rispondeva: “niente, non vale la pena di parlarne, incrostazioni di fantasia” (Cordero 1970: 23-24).

La mia posizione non è la prima, ma neppure la seconda, proverò ad auspicarne una terza: il tentativo di comprendere le ragioni della critica formulata e provare a rispondere alla domanda circa il senso antropologico di quelle formulazioni dogmatiche.

Tuttavia, proprio da questa osservazione si può individuare un significato della ricerca universitaria, in cui la teologia, oggi, possa mostrare un senso specificamente antropologico, contribuendo a edificare una scienza del diritto e una concezione della società, per usare le parole di Bonhoeffer, “maggiorienne”. Con questo auspicio e questa conseguente realistica osservazione mi limiterò a qualche indicazione critica sulla lettura di san Paolo fornita da Cordero, provando a fornire qualche risposta, sia pure del tutto parziale e assai limitata.

## 2. Il san Paolo di Cordero

Il commentario sull'Epistola ai Romani compare due anni dopo la scrittura della *Lettera a Monsignore*, a cinque anni della computa fenomenologia delle norme de "Gli osservanti". Testo che, al di là delle polemiche, analizza il fenomeno normativo nella sua valenza fenomenologica e antropologica, metodo che indubbiamente meriterebbe attenzione e forse oggi una ripresa dell'operazione. Appare sufficiente indicare i titoli dei capitoli, che, dai classici luoghi iniziali forma e materia, indicano il tema del linguaggio (le parole), per poi concentrarsi sulle idee. E qui compaiono i grandi problemi della filosofia: tra gli altri la potenza, la ragione, la volontà, e poi la libertà, la natura, i sentimenti, dove in particolare nel capitolo 11 ("Oltre la legge") il pensiero paolino la fa da padrone. In quale corso di filosofia del diritto, oggi, si copre una tale analisi antropologica, al di là dei risultati cui l'analisi giunge? Qualcosa indubbiamente si è perduto rispetto all'ampiezza di quel disegno, seppur condannato, *à la* Cordero. Il giudizio di Italo Mancini, uno che sul nesso tra diritto e teologia non è certo uno sprovveduto, mi pare equilibrato, sia pur riferito al suo volume successivo *I riti e la sapienza del diritto*: "il tragitto di Franco Cordero si pone tra Axel Hägerström e Hans Kelsen, uno all'inizio della vicenda, come *pars destruens*, e uno alla sua fine, come *pars construens*" (Mancini 1993: 54) per poi precisare subito dopo come in quella prospettiva "da distruggere è, in definitiva, il nesso tra ordine giuridico e ordine religioso-sacrale". Insomma, il punto di arrivo è l'approdo "alla proposta kelseniana combinata con i risultati della filosofia analitica, leggi neopositivismo logico, il tutto dentro la "dialettica negativa" dell'esperienza francofortese e di quella destrutturante il soggetto della cultura francese postsartreana" (Mancini 1993: 56). In modo ancora più preciso: "Kelsen al posto di Vico?... in questo che si pone come negativismo giuridico, talora ironico e talvolta furioso, ma sempre dotto e ragionato; ...voglio dire che la negatività giuridica è qui presa di petto in funzione di una negatività più radicale, quella che riguarda il mondo religioso, Dio e chiesa, cristianesimo e liturgia..." (Mancini 1993: 50). Certo, quanto al commentario "l'invettiva non basta... forse per questo il suo commento alla Lettera di Paolo ai Romani non ha avuto seguito" (Mancini 1993: 51). Oggi invece il tema teologico-politico è tornato di attualità, persino in qualche modo nella filosofia del diritto (variamente tra gli altri Magrì 2013, Preterossi 2022, Luzzati manoscritto).

Vorrei dunque provare a dire qualcosa sul San Paolo di Cordero, in relazione al superamento di un'impastazione polemica: provando a rintracciare in esso anche degli elementi di interesse, quanto meno da discutere, e non solo di invettiva da dimenticare.

L'obiettivo, rispetto ai voluminosi testi di filosofia del diritto, è limitato: Cordero punta al cuore della sua opposizione alla religione, intendendo delineare un'antropologia del cristianesimo paolino. Compie l'opera seguendo e dissacrando il modo classico – provando a rovesciarne la logica – del commentario, quello di Tommaso, di Lutero, di Calvino, fino a Barth ed impressionante è il numero dei commentari che compaiono, nel testo e nella bibliografia: che Cordero cerca di comprendere, sia pure a suo modo. Come aveva scritto in *Risposta a Monsignore*:

“ho usato le parole secondo le stipulazioni definitorie, senza cambiare il significato sottobanco, le premesse emergono da certi fatti verificati in un determinato modo, non ho postulato niente di non verificabile” (Cordero 1970: 16). Il lessico neopositivista è manifesto, l'intenzione è denunciare le mistificazioni intellettuali di San Paolo. L'accostamento è dunque privo di indugi nel denunciare il carattere filosoficamente privo di fondamento del messaggio: se è possibile pensare l'Essere e il Mondo come due piani paralleli che vanno tenuti distinti, invece nel discorso dell'Apostolo, “ogni tanto un'eruzione di eterno lacera il tessuto temporale” (Cordero 1972: 13). Premessa mistificata, antitesi ingenua: il punto è che “il cosiddetto miracolo è un fatto al pari degli altri, un poco più grosso; le onde del mar Rosso si aprono di fronte a Mosè come le cortine di un sipario, a Cana l'acqua trasmuta in vino, Lazzaro risorge: tre fenomeni definibili rispettivamente in termini idraulici, chimici, biologici” (Cordero 1972: 14).

Il problema della denuncia del miracolo e del suo razionalismo, della critica del dogma, non è privo di conseguenze nell'innescare l'interrogazione sull'epistemologia razionalista che si presuppone nell'affrontare il tema del diritto: anche nel diritto, la giustizia è riducibile a fatti scientifici? Chissà cosa avrebbe detto oggi Cordero, a chi intende giudicare mediante le neuroscienze e l'intelligenza artificiale (Ferrua 2017). Intanto sosteneva l'accusatorio nel processo... Ad ogni modo Paolo, proprio come Nietzsche, gli appare fin da subito un mistificatore e un imbrogliatore intento a giustificare lo spazio irrazionale della fede (Cordero 1972: 19). Il mondo paolino, pieno di *wishful thinking*, è stato liquidato dalle scoperte della psicologia: “s'è squagliata l'anima passibile d'assoluzioni e di lavacri, ci sono solo dei fenomeni fisiopsichici in assetti più o meno stabili” (Cordero 1972: 20). Paolo è un animista: “la fiaba celeste trasuda l'opaco antropomorfismo di quel pensiero primitivo che proietta intenzioni, desideri, paure, collere nell'automatismo dei processi naturali” (Cordero 1972: 21). L'epistemologia che accompagna Cordero è certo qui quella un poco epistemologicamente grezza del positivismo logico, della razionalità produttrice di certezza ad ogni costo. Chiarito subito il punto, quel che rileva è svelare da un lato il legalismo paolino (“ragiona come un avvocato”) e il carattere perverso dell'individuazione del peccato (“Tira aria di sadismo infantile”): nel “siamo tutti peccatori” quel che emerge è come il peccato sia “castigo di precedenti peccati, come un'eruzione disgustosa sulla pelle, e motiva giuridicamente la condanna, perché nessuno soffrirebbe se non fosse peccatore” (Cordero 1972: 25). Il gioco di Cordero è facilmente individuato: si tratta di una critica radicale, provocatoria, estrema. Che, tuttavia, può essere indicata accogliere elementi utili, pur nell'eccesso della formulazione polemica, per allontanarsi da un cristianesimo ingenuo: nell'emanciparsi da una concezione antropologica irrazionale che la cristologia del novecento ha smontato<sup>6</sup>, senza per questo dover irridere la tradizione e la complessa, e a tratti anche terribile e grandiosa, storia della religione e dei conflitti legata ad essa.

6 Mi limito a citare qui la critica dell'amartiologia svolta da Carlo Isoardi, *La promessa e la fede. Cristianesimo ed antropologia*, Giappichelli, Torino 2012, con mia introduzione e postfa-

La rilettura in chiave psicoanalitica del tema del giudizio sugli altri e della sua ipocrisia è quel che interessa l'autore: "secondo un'ipotesi freudiana proposta già da Sade, l'uomo infierisce sugli altri per non distruggere se stesso, scaricando fuori un impulso originariamente suicida..." (Cordero 1972: 28s.). La rilevanza giuridica dell'apporto paolino, anche sul tema della distinzione tra il reo e il peccato, il non identificarsi del soggetto con il peccato/reato, conquista della civiltà giuridica dall'epoca del taglione, non interessa, sorprendentemente, il processualpenalista. Persino il celebre passo ritenuto fondatore del giusnaturalismo cristiano di 2.12-16 (i pagani che non hanno legge la trovano iscritta nei loro cuori...) e frutto probabile di un'interpolazione (Legasse 2004: 130) passa quasi inosservato: "questo passo prefigura il postulato giusnaturalistico del valori morali oggettivi e la teoria della coscienza come organo di una percezione morale intuitiva, due idee d'ascendenza stoica destinata a una lunga e fortunata carriera quantunque non siano seriamente sostenibili" (Cordero 1972: 33s.). Il cristianesimo non fa che copiare, distorcendoli, gli ideali stoici.

Quel che rileva invece è il contrasto tra due prospettive: quella di un Dio a potenza limitata (propria dei pelagiani) o quella di un Dio ingiusto proprio dell'asse Agostino-Lutero-Calvino, tra le quali Paolo si collocerebbe in mezzo, nella confusione e nel paradosso ("ragiona su schemi pelagiani pur essendo il capostipite dei negatori del libero arbitrio" (Cordero 1972: 31). Paradossali sono anche la lettura del rapporto con gli Ebrei dei futuri Cristiani e dell'argomento che poi instaurerà la cattura di Dio da parte della logica umana: se i peccati esaltano la santità divina, perché sono puniti? (capp. 5-7).

Cordero non riesce ad uscire mai, in definitiva, dalla prospettiva logico razionalistica che lo domina e lo rende incapace di cogliere la struttura paradossale e contraddittoria della legge, rivendicata da Paolo, ma che continua a essere presente, certo con caratteristiche ben diverse, nei sistemi giuridici positivi contemporanei. Questi hanno certamente compiuto molti passi in avanti, ma alcune critiche paoline alla legge possono risuonare ancora, sul piano della teoria dell'interpretazione, del nesso tra formazione della coscienza e legge come istruzione, dell'antropologia hobbesiana dell'uomo lupo per l'uomo, che permea il diritto positivo (Heritier 2024).

La fuga dalla realtà è legata alla rimozione del pensiero causale: se "bene e male sono i segni di una reazione affettiva" (Cordero 1972: 44), la difesa dalle cose spiacevoli consiste nel fingere che non esistono. Dunque ancora la rimozione e la contraddizione costituiscono l'antropologia paolina: se potessimo giustificarci asserendo che "i nostri peccati non sminuiscono ma esaltano la gloria di Dio – tanto varrebbe concludere che dobbiamo fare il male, visto che alla fine ne nasce del bene" (Cordero 1972: 45). Quella dell'Apostolo è solo una mossa retorica che finisce per far catturare anche Dio nella ragnatela di quell'instancabile tessitore di

zione di Pierangelo Sequeri. Più ampiamente, P. Sequeri, *Il Dio affidabile. Saggio di teologia fondamentale*, Queriniana, Brescia 1996, in particolare nella parte dedicata a Nietzsche e il numero di questa stessa rivista *Teoria e critica della regolazione sociale* dedicato a Sequeri, *Antropologia della giustizia. A partire da Pierangelo Sequeri*, n. 7, 2013.

norme che è l'uomo: la logica normativa propria del diritto è la soluzione alla perversione delle contraddizioni della religione paolina e della sua critica alla legge. Il punto indicato da Mancini è confermato anche qui: razionalità e logica consentono di uscire dai meandri oscuri del religioso<sup>7</sup>. Cordero non uscirà mai da questo limite di comprensione, limitandosi ad indicare le infinite differenti varianti (cattolica, luterana, calvinista...) di una stessa antropologia perversa. Come se il rilievo del discorso paolino, per quanto estremo, non fosse anche giuridico, ma in primo luogo antropologico. Il commentario in realtà si riduce a tesi ripetute in tutte le forme possibili, sempre ridicibili alla ripetizione di formule rivelatrici, immerse in un oceano di erudizione, fornite a supporto della propria posizione.

La parte dedicata alla giustificazione è ove il modello viene denunciato con maggior precisione, nel commento a Rm. 3.21-23, in cui Paolo indica l'avvento della giustizia divina "per mezzo della fede in Gesù Cristo", uno dei punti centrali del rinnovamento teologico novecentesco in relazione alla cristologia come antropologia.

Prendiamo ad esempio, per confutare il discorso proposto, ma mostrarne anche il parziale fondamento, una traduzione errata, assumendola in relazione a una profonda trasformazione del cristianesimo, che non è affatto più oggi quello che Cordero aveva di fronte, proprio grazie alla teologia. Per introdurre alla rilevanza del tema, basta osservare come la traduzione che riporta Cordero del testo di Rm 3.22, del tutto conformemente alle traduzioni in voga, è sbagliata, non si tratta della "fede in Gesù", ma della "fede di Gesù". L'espressione *pistis tou Iesou Kristou*, a partire da von Balthasar, è stata riletta da teologi come Sequeri, Vignolo, Canobbio (appartenenti proprio per scherzo del destino, a quella "isola teologica" disegnata a Milano da Mons. Carlo Colombo di cui in precedenza) e da altri come Coda in un significato di genitivo soggettivo e non solo oggettivo (la 'fede di Gesù' e non la 'fede in Gesù'). Essa indica come la fede dei credenti sia la stessa fede/fiducia propria di Gesù nel Padre, l'esperienza della sua comprensione del divino e del suo rapporto 'interno' col Padre, e non solo il contenuto oggettivo della fede in 'Gesù Cristo', decretato dal Magistero. Per dirla semplicemente, scusandomi con i teologi per la volgarità semplificante della formulazione, se io traduco e penso, nelle varie occorrenze paoline e non solo, *pistis tou Iesou Kristou* come "la fede in Gesù Cristo" sarò più propenso a seguire le indicazioni dottrinarie ('fede in' indica un contenuto che qualcuno stabilisce e io quasi passivamente accetto), se invece traduco "la fede di Gesù Cristo" come genitivo complesso<sup>8</sup> intravedo l'umanità di Gesù e il significato del suo gesto, anche politico, di critica radicale delle istituzioni

7 Per una versione radicalmente differente del rapporto tra razionalità, illuminismo e religione, che indica come il rapporto tra razionalità religiosa e razionalità laica presupponga una continuità metodologica nel rovesciamento, si veda Nerhot (Nerhot 2015 e in questo stesso numero TCRS l'articolo dedicato a Villey).

8 Mi limito a indicare in Canobbio 2000 gli articoli di Sequeri e Vignolo; per una ricognizione storica del tema Comi 2017 con riferimento alla *visio beatifica* di San Tommaso e al suo superamento; anche Bergamelli 2013, con riferimento alle occorrenze 'paoline' in Ignazio di Antiochia. Mi permetto anche di rinviare, con riferimento al pensiero di Amedeo Conte, al mio articolo "True God and True Man" (Heritier 2023) e a P. Heritier, *Varcare la soglia. Legge, metodo, fede: le tre porte di Kafka, Parmenide, Ignazio*, in Andronico 2023, 183-217.

religiose: il mio rapporto con l'umanità di Gesù passa attraverso il testo biblico, la comprensione del testo e della sua esperienza attraverso la mia libertà (certo sia pur sempre in comunione con gli altri cristiani, l'istituzione, la tradizione). Al centro della traduzione errata c'è un obiettivo problema della predicazione ecclesiale, che proprio la scuola teologica milanese fondata da Carlo Colombo, teologo di Paolo VI (entro il più generale rinnovamento della teologia del concilio Vaticano II) ha consentito di individuare: l'insignificanza antropologica della libertà del fedele nella comprensione della *fede di Gesù*, vale a dire della Rivelazione definitiva della figura di Dio nella "storia di Gesù" (Colombo 1988<sup>9</sup>), la sua vicenda umana della vita e della sua morte e, per chi crede, della sua Resurrezione.

Possiamo imputare a Cordero di non conoscere questi testi? In buona parte non erano ancora stati scritti, ovviamente no. Il *Monsignore* che ha censurato la sua fenomenologia delle norme stava costruendo in Italia questa svolta teologica, ma l'immagine corrente del Cristianesimo era ancora (ed ancora lo è oggi, purtroppo, in parte) quella che Cordero, polemicamente, stigmatizza. In confidenza, tra abitanti della provincia cuneese, forse lo potremmo rimproverare di non aver frequentato, nella sua Cuneo lontana da Milano, i corsi di Teologia serale del teologo di scuola milanese Isoardi (Isoardi: 2012), che hanno contribuito al definitivo smantellamento di quella teologia? Ancora una volta, evidentemente no. D'altra parte, possiamo realmente rimproverare a Mons. Colombo di non aver colto l'intenzione dissacrante del progetto demolitore dell'antropologia cristiana, presente in *Gli osservanti*? Direi ugualmente di no. Ci sono altre soluzioni che quelle individuate? Non so dirlo, ma penso di sì, si tratta di un obiettivo di reciproca apertura tra credenti e non credenti, volti alla comprensione, civile, interculturale, interreligiosa, comune, di un unico uomo reale, non di tanti uomini diversi quante sono le diverse culture e religioni.

Oggi il contesto è largamente mutato, e sarebbe impensabile quel dibattito, ma non è detto che l'attuale condizione sia migliore, solo molto cambiata (il ruolo del Cristianesimo essendo divenuto molto meno rilevante). Almeno si dimostrerebbe un poco di interesse per il contributo che la filosofia del diritto cristiana può portare al pensiero filosofico, e a quello giuridico in particolare, senza considerarla un vestito fuori moda, ma indicandone il rilievo dal punto di vista della concezione della verità evenemenziale che si propone ai tempi della frantumazione dell'idea scientifica di verità (Robilant 1997, Heritier 2023, Patterson 2010, Colombo 1988). Non è affatto, però, in questo senso la particolare condizione dell'Università Cattolica che mi preoccupa, ma la percezione culturale del senso della riflessione critica, dentro e fuori l'Università (Bertoni 2016, Readings 1993) ai tempi dell'Università-azienda nello Stato-azienda. E forse su questo Franco Cordero sarebbe, paradossalmente, d'accordo con me<sup>10</sup>. Valoriz-

9 In particolare PA. Sequeri, "La storia di Gesù", 235-275. Vedi anche la rivista della Facoltà Teologica milanese, "Teologia" 23, 1998 "La fenomenologia di Gesù"; "Teologia", 32, 2007 "Teologia e fenomenologia di Gesù".

10 Forse persino con il Pierangelo Sequeri di qualche anno fa. Non pare diversa la vita accademica laica contemporanea e i suoi rapporti con il potere ecclesiastico. Come nota

ziamo e rimpiangiamo in Cordero il tratto di polemista talentuoso e inarrivabile, politico, istituzionale, ecclesiale, in quel suo non sempre così facilmente comprensibile (viste le premesse epistemologiche e gli ideali illuministici che promuove nel denunciare il pensiero magico, religioso, superstizioso) sostenere il modello dell'accusatorio, controcorrente all'epoca e forse anche oggi al di là dell'adozione formale del modello in Italia, nel processo penale. Avremmo forse bisogno di più Cordero, oggi, paradossalmente non solo in Cattolica, nel denunciare la *servitù volontaria* (De la Boetie: 2002) dei professori (oltre che quella dei cittadini italiani), come ha fatto per decenni, di fronte a quello (spirito del) caimano-leviatano che non è più fuori o davanti a noi, ma si è terribilmente incuneato dentro i consigli di Dipartimento dopo la riforma Gelmini (certo anche prima, ma forse in modo differente). Avremmo bisogno della vastità del progetto fenomenologico di osservazione dell'umano, di un'investigazione antropologica

Sequeri 2009: 358-360, in un dibattito in un testo dedicato a Girard su religioni, laicità e secolarizzazione "Per alleggerire la pressione del dibattito, sempre da 'soldato semplice', racconto un piccolo apologo autobiografico... Faccio parte di quella generazione di teologi (ora i teologi di pensiero e di cultura sono in via di estinzione, e il WWF non può fare più niente: e forse sono tutti contenti, laici ed ecclesiastici, così si sentono più liberi di fare i loro accordi sottobanco) che ha insegnato anche ai "laici" le parole dotte con le quali gli "ecclesiastici" manovrano la dottrina. Fino a non molto tempo fa, e da molto tempo, i laici non studiavano più la teologia, imparavano solo il catechismo... Io faccio parte di quella generazione che ha ritenuto importante, per un buon rapporto – degno, fraterno, paritetico e virtualmente cooperativo nella missione del cristianesimo e nella vita della Chiesa – assumersi il compito di spiegare anche ai laici, per così dire, il gergo dei preti, le alte strategie dei "generali", i grandi pensieri del dogma cristiano. Eravamo in ciò, incoraggiati: il Vaticano II ha corretto la pura denuncia del moderno scritta nel Sillabo, dicendoci che anche questo mondo è pieno di buone cose e di buone idee; e che, anche per criticare ciò che non è buono per i popoli, è semplicemente giusto abitare tale mondo e farne parte ... Perciò, io dicevo agli esponenti della laicità: facciamola in pratica. Io per primo sono disposto ad imparare la vostra lingua (lo facevo più io che loro, più di quanto volessero imparare la teologia). Il che sarebbe il grado "riflessivo" del dialogo. In effetti, il cristianesimo avrebbe anche un po' il diritto ad essere onorato dal pensiero riflessivo, al livello dei suoi gradi riflessivi, e non semplicemente dalle pratiche verbali e letterarie, che hanno altra funzione. Tuttavia, avendo perso il dominio dell'impero cognitivo, essendo stati esosi (avendo cioè creduto che senza la teologia non si poteva fare niente), adesso tocca a noi il doppio lavoro di imparare la lingua degli altri per essere legittimati a parlare delle nostre cose. Dunque non ho rinunciato e sono andato a parlare. Sono passati così due o tre decenni. Abbiamo accumulato buoni legami, una buona immagine di relazione e di interlocuzione. Abbiamo creato spazi di laicità non fondamentalistica. Ma ad un certo momento mi sono trovato da solo. I miei non c'erano più, perché frequentavo troppo i laici. I laici non c'erano più, perché preferivano fare affari con i miei "generali", invece che faticare a discutere con me, ecclesiastico senza potere. I laici della mia parte, quando il gioco con gli ecclesiastici è diventato di nuovo un po' difficile, se la sono svignata. Mi sono detto: pazienza, adesso sono vecchietto, oramai, un "altro giro" non lo posso fare, e quindi, vado avanti come ho sempre fatto. E chi c'è, c'è. Quando non avrò più forze, ritornerò alla musica e agli scacchi, che sono un vero anticipo dell'eternità beata in cui credo. Poi, ogni tanto, capita gente come voi, che mi fa pensare di non aver proprio lavorato invano. E quindi grazie. Senza impegno, naturalmente". Al di là dello specifico riferimento alla laicità, il discorso potrebbe essere esteso ad altri tempi e ad altre situazioni, e costituire una critica all'accademismo (e allo *homo academicus* come animale politico, forse) di non poco rilievo universitario, anche entro la filosofia del diritto.

di ampio dominio quale quella tentata ne *Gli osservanti* – certo non così prevenuta – a fustigare i nuovi osservanti benpensanti, e la loro mentalità, certo non più solo cattolici, ma laici, ebrei, islamici, comunisti, fascisti, liberisti, e l'elenco degli 'ismi' potrebbe continuare a lungo? In ogni caso, questo mi pare il compito di una rivista che intenda porsi come "teoria e critica" della "regolazione sociale". E qui il riferimento a Cordero pare puntuale e opportuno, almeno per risvegliare le coscienze dal 'sonno dogmatico' del politicamente corretto.

Ad ogni modo, abbiamo lasciato Cordero intento a martellare una certa visione del Cristianesimo, a svolgere con cura, dopo Nietzsche, l'interpretazione presunta autentica dell'antropologia filosofico-giuridica paolina:

A volte la coscienza comanda ciò che vietava e vieta quello che comandava; cambiano gli oggetti, resta la trama dei doveri con la relativa sudditanza. Il fenomeno appare in forme esemplari nei personaggi di Sade: Juliette collezioni misfatti nello stile in cui la monaca accumula rosari, due comportamenti egualmente coatti... Il meccanismo nevrotico di difesa nasce da un relitto di pensiero magico... Quando la sofferenza psichica raggiunge un dato limite, avviene qualcosa d'analogo a ciò che lo svenimento è rispetto al dolore fisico, e così il paziente passa dall'inferno al paradiso per cadere ancora, risalire e ricadere nel movimento pendolare della sindrome maniaco-depressiva. L'emersione dall'accesso malinconico appare miracolosa<sup>11</sup>, sebbene sia prevedibile come le rotazioni dei pianeti (il selvaggio ignaro della legge d'un fenomeno crede che non ve ne sia nessuna), e sul piano della sensibilità ingenua le apparenze miracolose ci sono, essendo l'improvviso una categoria del sacro: un paesaggio livido s'illumina, il sole sprofonda, il mormorio s'acquieta, un rumore sconosciuto rompe il silenzio, il malato si sveglia un mattino senza il "suo" dolore; lo aveva covato per anni nella veglia, nel sogno, nel sonno senza sogni: non c'è più. Il meccanismo della proiezione trasforma il dolore fisico in Erinni, Lamie, diavoli, visitatori funesti ma esorcizzabili, ed ecco il tornaconto: l'esorcista placa i nostri impulsi trasformati in oggetti immaginari, l'efficacia terapeutica del rito religioso presuppone questa mediazione fabulatoria. Elaborata secondo il medesimo modello, l'inattesa remissione dei dolori di coscienza diventa il dono d'un visitatore celeste col relativo giubilo per "l'immeritato splendore di grazia" disceso dall'alto" (Cordero 1972: 54-55).

Secondo Cordero, giustizia significa per Paolo "potere di giustificare", descritto in termini che si pongono al di là della legge – addirittura riferibili al fondo gnostico manicheo della dottrina cristiana (Cordero 1972: 56) e che sono riconducibili al discorso svelatore del vero proprio della psicoanalisi e della critica nietzschiana all'apostolo:

Al regime della servitù del peccato "ora" segue quello della libertà e della grazia, il tutto "indipendentemente dalla legge". Se non avesse un Super-Io esoso, il paziente non soffrirebbe di depressione e, se non fosse un depresso, non potrebbe sperimentare l'attimo

11 Il riferimento alla malinconia mi suggerisce altri importanti analisti del fenomeno: Giambattista Vico, nella sua Autobiografia, riferito a se stesso, Peter Goodrich, nel suo volume *Oedipus Lex*, Lars von Trier, nel film dal titolo "Melancholia". Sulla pratica di attribuire nomi ai colleghi professori in relazione ad Andrea Alciati, si veda V. Hayaert 2021.

estatico in cui irrompe la grazia. Nel “rovesciamento irresistibile” della “più profonda miseria” nel “più profondo benessere” Nietzsche sospetta un’epilessia mascherata o qualche altro fenomeno psichiatrico (Cordero 1972: 56).

Egli identifica così la “spina nella carne, angelo di Satana” di cui Paolo afferma di soffrire (II Cor 12:7).

Quel che interessa qui, è, però, la descrizione della logica del discorso teologico, che mi preme confutare, ma che si rivela un’esposizione, pur se palesemente esagerata con un’evidente intenzione polemica, di una logica soggiacente alla predicazione posttridentina del manuale, che proprio il card. Carlo Colombo intende contribuire a superare. Come precisa Giuseppe Colombo in *Un’isola teologica. La teologia di Carlo Colombo*:

Nella sua stagione felice, Carlo Colombo lavorò assiduamente a rifare i trattati teologici, che insegnava ai suoi discepoli. Il trattato su *Dio*, quello sulla *Grazia*, l’*Eucarestia* che inglobava nella *Iniziazione cristiana*, il *De ordine*, il *De matrimonio*, ecc. Naturalmente li riceveva dalla teologia manualistica, che li trasmetteva immutabili, quasi fossero testi sacri, in innumerevoli – venti, trenta e più – riedizioni. Viene da pensare al giudizio bruciante di Jacques Maritain; “Quel pio oltraggio all’intelligenza che era il manuale latino di teologia del venerabile Tanqueray”. Manuale che circolava ancora negli anni di insegnamento di Carlo Colombo, ma che evidentemente egli si guardava bene dall’adottare. Ripensava i manuali, rinnovandone l’impostazione e quindi portandoli a un livello di pensiero attuale trasformandoli in discorso vivo sulla realtà *de qua agitur*. Esemplare è il trattato sulla *Grazia*, richiesto anche a Roma, all’università Gregoriana, che era allora al *top* dell’insegnamento teologico... Lo spazio proprio per la teologia della grazia l’ha creato Carlo Colombo (G. Colombo 2004: 21-23).

Ancora una volta, appare comprensibile ed oggettivo, ma anche a posteriori forse superabile, se compreso da entrambe le parti nelle sue ragioni profonde, quel contrasto: in un contesto in cui quello che un tempo sarebbe apparso “vilipendio della religione cristiana” è all’ordine del giorno, purtroppo privo della conoscenza di quel di cui si sta parlando. Anche in un contesto, però, in cui le attese liberazioni della psicoanalisi e della rivoluzione sessuale del ’68 (e neppure la trasmissione degli immutabili “manuali” di Bobbio e di Hart, sul piano filosofico giuridico), non hanno saputo salvare l’Occidente dal ripiombare in un’epoca di guerre atroci e vili.

Secondo Cordero, ad ogni modo, è la stessa logica della salvezza a essere assurda:

la svalutazione della carne” paolina “rientra in questa prospettiva di pensiero magico. Dire “caduta” è un modo di non ammettere che il difetto risale alla creazione: ci voleva un intervento divino per impedire il peccato, il quale dilaga appena l’argine cede: “Dio assisteva l’uomo con proprio spirito inclinandolo al bene, e così avrebbe fatto con i suoi discendenti se Adamo non avesse disobbedito; provocato dalla disubbedienza della creatura, il creatore distoglie lo sguardo, ma deve averlo già fatto prima, se no la cavia umana non avrebbe commesso il primo peccato della serie... La sola differenza rispetto al regime di innocenza è che Dio non fornisce più l’antidoto; perciò il fenomeno umano comincia dalla cosiddetta caduta” (Cordero 1972: 57).

Ecco la soluzione che il cristianesimo paolino proporrebbe:

solo che voglia, il creatore può restaurare lo stato originario, sia pure e in parte e come preludio alla restaurazione definitiva. I privilegi d'Adamo sono perduti per sempre: era immune dalle malattie, dalla morte, dal lavoro... L'importante è ritrovare il favore di Dio, il resto seguirà; ecco cosa intende Paolo quando parla di "giustizia divina" (Cordero 1972: 57-58).

La giustificazione diviene così un "prodigio alchimistico" e un calcolo magico/mistico per alienare le coscienze: "Lutero confina il fenomeno nella sfera pneumatica della fede, i cattolici lo manipolano con le pratiche sacramentali... La giustizia divina, intesa come 'potere di giustificare', manifestandosi ha cambiato la faccia del mondo; per lucrare il beneficio basta credere nell'operatore soprannaturale" (Cordero 1972: 58).

La giustificazione avviene indipendentemente dalla legge, non si lucra mediante le opere, presuppone una miseria di tutti umanamente irrimediabile, ma a un certo momento il malato di coscienza si scopre guarito: tutti siamo giustificati ad opera della grazia (Rm. 3.24). L'imbroglio è in primo luogo linguistico, contenuto nella parola redenzione, che significa salvezza ma anche riscatto:

Pagare un riscatto" significa liberare sé o altri da un vincolo attraverso una prestazione, qui eseguita da un terzo: "Alla fine entra in scena l'autore del riscatto: è Gesù Cristo, figlio di Dio... "generato e non creato", organo esecutivo della creazione, ipostasi divina ossia attributo divino concepito come entità autonoma... mediatore fra noi e Dio. Giudice, luogo di identificazione mistica dei fedeli (Cordero 1972: 63).

In Rm. 3, 25-26, il processualpenalista è quindi finalmente in grado di identificare il disegno divino come vendicativo:

I termini giuridici dell'affare sono chiari: Dio era in collera con noi e niente lo avrebbe placato fuorché una vittima umana assolutamente pura ma in tutto il mondo non se ne trovava nemmeno una; d'altro lato, avendo ormai impegnato il proprio prestigio nella creazione, non voleva che l'impresa finisse male; l'unico rimedio era che suo figlio s'incarnasse realizzando l'esemplare dell'uomo senza colpa, per offrire il sacrificio di se stesso... ci voleva un sacrificio cruento, perché secondo la legge quasi ogni cosa si purifica nel sangue, senza spargimento del quale non c'è perdono (Eb. 9.22)... La vicenda della croce riproduce il vecchio rito sacrificale con un'efficacia enormemente superiore. (Cordero 1972: 64).

Se il figlio di Dio distrugge il peccato sacrificando se stesso (Eb. 9.24-26), il discorso oscilla fra il concetto giuridico dell'espiazione e la magia catartica, che del resto non si escludono:

Il Nuovo Testamento svolge dunque il concetto del Vecchio o meglio dei suoi strati arcaici (la religione dei profeti contrapposta a quella dei profeti): l'odore del sangue è l'ideale per placare la collera; Jahvè lo fiuta trovandolo "soave" (Gn, 8,21). Questa continuità ideale rivaluta la vecchia prassi sacrificale... ma svela le ascendenze sanguinarie della dottrina cristiana ed è quindi un argomento a doppio taglio: la teologia di

Sant'Anselmo appartiene a un livello di cultura molto basso, l'epoca dei sacrifici umani. Niente di scandaloso, intendiamoci. I nostri impulsi sono quelli che sono, le idee nascono una dall'altra e correlativamente progredisce la trama delle norme in tempi spesso più lunghi... il fedele inorridisce di fronte al sacrificio del primogenito, come lo praticavano i semiti, poi cade in ginocchio, gli occhi stravolti, interenito ed estatico, quando gli raccontano che per lavare i suoi peccati da quattro soldi Dio padre ha sparso il sangue del proprio figliolo (Cordero 1972: 64-65).

Il sacrificio del Figlio di Dio “contiene un'immensa capacità di riscatto, ma la sprigiona soltanto nei confronti di chi adempie una condizione apparentemente insignificante: bisogna “credere nel suo sangue” ossia nella redenzione procurata dalla sua morte. Il tono è legalistico; la salute dipende da un nostro comportamento e cioè, in nomenclatura giuridica, costituisce l'oggetto di un onere: se vuoi questo, fai quello” (Cordero 1972: 66).

Il filosofo del diritto dimentica forse di ricordare qui, certamente, quella logica pura del diritto kelseniano che risuona sinistramente simile: “se illecito, allora sanzione”, e che impone pure un dovere, ma l'analisi del punto potrebbe continuare a lungo. Omettendo alcuni passaggi, non importa qui se il senso ne risulta carente in alcuni aspetti, concludiamo l'analisi espositiva della posizione di Cordero con una lunga, quanto esplicita citazione, se ancora residuassero dei dubbi, che chiarisce la logica individuata del cristianesimo paolino presa sul serio, alla lettera, per così dire:

La prima versione sviluppa il concetto della giustificazione divina come “potere di giustificare”: Dio la esercita con la remissione dei peccati accumulati nell'epoca precedente da lui tollerati, in vista di quel grande show di potenza che è il passaggio terreno di Gesù ... Dio ha le mani legate nei nostri confronti: o ci punisce o ripara l'offesa al proprio onore con un sacrificio cosmico dopo il quale tutti i sacrifici saranno superflui; in ogni caso bisogna che scorra del sangue, secondo la logica delle Erinni. Passi il caso di Oreste, che in fin dei conti è un matricida, sebbene abbia agito per fini apprezzabili e secondo il consiglio d'Apollo; il nostro partner del cielo cristiano, invece, si comporta irragionevolmente: vuole infierire sulle sue creature o alternativamente veder sacrificato il proprio figliolo a titolo di “soddisfazione sostitutiva”, come la chiamano i teologi cattolici. Privo del senso della misura, ci perseguita da migliaia di generazioni per una storia futile, la violazione d'un tabù alimentare imputabile più a lui che a noi: se l'innocenza della prima coppia dipendeva da un intervento soprannaturale e gli stava a cuore, perché ha ritirato il suo spirito sapendo cosa sarebbe capitato? ... Chi lo sa, forse contava di riabilitarsi col grande spettacolo del sacrificio di suo figlio e nemmeno qui ha fatto le cose a regola d'arte, meglio non parlarne: sta sempre indietro di un passo rispetto alla moralità e all'intelligenza umane. L'operazione è degna di un selvaggio e se almeno fosse servita ad estirpare il male, invece tutto va come prima: moralmente non siamo migliori d'allora, a valutare i singoli atti secondo i modelli della relativa epoca, né i devoti valgono più degli altri; in furore cannibalesco anzi li superano. Stando al messaggio celeste, i predestinati alla salvezza sono pochissimi... Il resto del discorso procede sulla trama ormai nota. Dio ha tollerato che i peccati si accumulassero; quando è venuto il momento, lui che è giusto, ha giustificato i peccatori o meglio quelli di loro che credono in Cristo o, per essere ancora più precisi, quelli ai quali ha procurato la fede in Cristo (Cordero 1972: 68-69).

Dopo Nietzsche, nulla mi pare particolarmente nuovo in questa radicale denuncia di una argomentazione-presa in giro, se non l'efficacia evocativa: leggendo Cordero sembra di essere al cinema, tra *Pulp Fiction*, John Travolta con la pistola puntata che recita il suo discorso di Ezechiele (anche se il capitolo non è il 18 ma il 25 nel film, più o meno), oppure Martin Scorsese e *L'ultima tentazione di Cristo* (con quel Wilelm Dafoe che reciterà poi in *Antichrist* di von Trier) e, ovviamente, in primo luogo, Lars von Trier – da *Idioti a Dogville* fino a *Antichrist*, nella identificazione più o meno paranoide o cinematografica del regista con Nietzsche.

Interessante, però, è il fatto che il discorso debba essere ripetuto da Cordero con convinzione, arricchito di particolari, fatto proprio: si tratta di un'appropriazione di fede anticattolica che non è affatto indifferente, rivela un astio, una necessità di sberleffo e di denuncia che è quella, probabilmente, che Mons. Colombo aveva già individuato in *Gli osservanti*.

### 3. Una critica teologica alla visione di Cordero su Paolo

Una risposta propriamente teologica alle obiezioni di Cordero viene presentata, senza alcun riferimento all'opera del filosofo del diritto, da Carlo Isoardi, teologo cuneese di scuola milanese, *La promessa e la fede. Cristianesimo e Antropologia* (Isoardi 2012), con postfazione di Sequeri.

Il teologo milanese infatti precisa come il nucleo dello spostamento di prospettiva ricostruito da Isoardi, sia precisamente antropologico:

argomentato attraverso l'analisi della condensazione manualistica della materia nell'ambito della teologia di scuola della tarda modernità, è la compiuta transizione dall'inerzia della *riduzione amartiocentrica* del nesso fra teologia dell'incarnazione e teologia della redenzione, verso la riabilitazione del più comprensivo *orizzonte antropologico* del legame fra riscatto e compimento della creatura umana (Sequeri in Isoardi 2012: 182).

Sequeri denuncia puntualmente, al seguito di Colombo, anche il difetto della teologia di scuola e la necessità di una riformulazione teologica:

La limitazione di orizzonte che è derivata da questo spostamento strumentale, nel tempo, ha prodotto un'obiettiva mortificazione dell'intelligenza cristologica della fede: la teologia che ne è derivata ha inquadrato l'unione del divino e dell'umano in Gesù come semplice presupposto per l'atto sovrano di remissione del peccato. E soltanto in questi termini lo ha stabilizzato nella sua ermeneutica. Ne è rimasto depresso, insieme con il tema cristologico, anche il potenziale antropologico della rivelazione, attraverso l'imposizione alla teologia di una non necessaria riduzione di orizzonte: le profondità dell'umano, e le potenzialità dell'umanesimo, che si radicano nella riflessione sulla centralità dell'evento fondatore del cristianesimo, sono state rinviate, sussidiariamente, a una generica riflessione ontologico-metafisica sulla natura umana (Sequeri in Isoardi 2012: 183).

Il punto mi pare rispondere a quello criticato da Franco Cordero, ma si tratta di una proposta ricostruttiva, non solo demolitoria. Isoardi ricostruisce il difetto che muove proprio dalla visione “giuridica” della ricostruzione di Anselmo (la medesima che individua Cordero), denunciandone, accanto ai meriti, il limite nell’adozione della categoria della soddisfazione a proposito della sostituzione vicaria. Soprattutto, però, nella concezione amartologica che Anselmo, sostiene, a seguito di Agostino e di Paolo:

La necessità della incarnazione redentrice è colta attraverso quattro passaggi.

1. *Ogni peccato deve essere seguito da una soddisfazione o da una pena...*

2. *L'uomo peccatore è radicalmente incapace di soddisfare...*

3. *La soddisfazione è necessaria per il compimento del disegno di Dio sull'uomo.*

Dio non può accettare di aver creato l'uomo invano e di rinunciare a portare a compimento il disegno pensato per la sua creatura...

4. *Solo un Dio-uomo può compiere la soddisfazione che salva l'uomo.*

L'uomo deve riparare l'offesa fatta a Dio, ma non può. Dio può riparare l'offesa del peccato, ma non deve. Occorre che ci sia qualcuno che possa dare l'offerta riparatrice come Dio e, al tempo stesso, sia nella condizione di doverla dare come uomo, a favore dei suoi fratelli uomini. E così si rintraccia la ragione della incarnazione (Isoardi 2012: 91-92).

In tono più composto, l'esposizione di Isoardi rintraccia i punti problematici già individuati polemicamente da Cordero. Il teologo aggiunge però, una critica ad Anselmo che fa comprendere il lavoro della teologia novecentesca e, quindi, come Cordero si rivolga a una teologia mutata, nella continuità della tradizione e nell'equilibrio, attraverso un lavoro a un tempo decostruttivo e poi subito ricostruttivo<sup>12</sup>. Veniamo dunque alla critica puntuale svolta da Isoardi:

12 Se Colombo opponeva il punto di metodo a Cordero, Sequeri precisa come nel testo di Isoardi nuovamente il punto sia di metodo: “Lo stile di questo lavoro offre, all'interno della cornice di una questione classica (volgarmente conosciuta dai più come il problema del “fine dell'incarnazione”), un impeccabile esempio di decostruzionismo critico: applicato, per una volta, alla ricostituzione propositiva dell'oggetto, invece che concepito come mero divertissement intellettuale (spesso anche surrettiziamente nichilistico). Se non temessi di diminuirlo (ma il lettore potrà poi rendersi conto da sé), direi che l'impianto dell'esposizione critica del problema assimila i tratti migliori dell'approccio analitico: senza enfasi retorica, senza dissipazione metaforica dei concetti. Le *formule* della tradizione sono esattamente restituite, le  *cose*  alle quali devono essere riferite sono esattamente indicate. Il risultato è duplice. Da un lato, alla fine, non hai il semplice documento dell'estrosità di una interpretazione creativa, bensì la convincente restituzione dell'orientamento intrinseco della dottrina. Dall'altro, hai l'esemplificazione del vantaggio che porta, una decostruzione ben condotta, alla ricostruzione di un migliore stato dell'arte della materia indagata. La pratica della decostruzione filosofica del cristianesimo è troppo spesso amatoriale, estemporanea, e ormai dotata di scarsissima informazione specifica sulla sua tradizione di pensiero. Non di rado praticata con un gesto di sufficienza e di discendenza, rivela, persino scopertamente, presupposti del tutto estrinseci rispetto al puntiglio analitico. La reazione teologica, per effetto di simmetrica immunizzazione, perde la pazienza della ricostruzione critica, e si concede fin troppo facilmente a un'enfasi apologetica di effimera propositività” (Sequeri in Isoardi 2012: 184). Forse proprio quello che Carlo Colombo avrebbe desiderato, dalla

Il problema serio... è costituito piuttosto dalla prospettiva amartiologica che, proprio perché messa a punto in modo più sintetico e rigoroso (in relazione alla figura complessiva della storia salvifica riferita alla morte redentrice del Dio incarnato), rivela più chiaramente i propri limiti. Della condizione umana (e della sua storia) si dà una lettura che parte dall'inizio e dall'alto (il momento metodologico) e si concentra sul peccato (il suo accadere e il suo superamento; dal punto di vista contenutistico); in sintesi, il punto di comprensione è cercato nell'azione di Dio rivolta ad Adamo (creazione e giustizia originaria), rispetto a cui l'incarnazione redentrice non può evitare la figura del ricupero.

La libertà umana, per quanto percepita come momento centrale, risulta spezzata dal peccato in due condizioni differenti; quella originaria (di difficile comprensione, perché non coinvolta) e quella storica (dove deve essere sostituita dalla libertà umana del Dio uomo). L'azione di Dio, per quanto originata dalla sua bontà e rivolta alla costituzione della rettitudine della volontà, rimane condizionata dal peccato: assume la forma storica del superamento del peccato, come soddisfazione dell'onore offeso di Dio. La mediazione cristologica, inizialmente non prevista, rimane eccedente rispetto alla incarnazione (nonostante le *rationes* che intendono giustificarla); pur realizzandosi nella libertà obbediente di Gesù, assume la forma della sostituzione, e fatica a dare ragione della sua esemplarità per un coinvolgimento più interiore che pure è chiaramente intravisto (Isoardi 2012: 107-108<sup>13</sup>).

Nell'impossibilità di portare avanti la ricomprensione del cristianesimo propria della cristologia novecentesca, appare utile indicare come in realtà una risposta alle critiche di Cordero sia stata individuata, a mio avviso in modo efficace e convincente, se si intende argomentare e non muovere da semplici pregiudizi o risentimenti personali (sempre giustificati, pardon comprensibili, ovviamente). Isoardi precisa infatti nel dettaglio come l'esposizione del manuale presenta la proposta della salvezza cristiana (ampie e puntuali sono le citazioni della *Synopsis theologiae dogmaticae* del Tanqueray, classico teologico di fine ottocento) e, seguendo passo dopo passo il ragionamento, anche le ragioni della incoerenza teorica di quella presentazione apologetica. Il problema del modello è, sinteticamente, che il concetto generale di redenzione, relativo "al libero agire storico di Dio" di fronte al problema della morte dell'uomo, viene presupposto (logicamente anteposto) al racconto evenemenziale della "storia di Gesù", alla narrazione biblica della sua vicenda umana, finendo per *sovradeterminare* il "pagamento del prezzo" (vale a dire la "necessità presunta" della sostituzione vicaria di Gesù all'uomo con la sua morte).

analisi di Cordero, invece chiaramente orientata a una forma di denuncia ancora tutta nichilistica di un presunto pensiero magico-cristiano a cui cerca di opporre la divinità della ragione come unica forma di uscita possibile dalla barbarie. Uscita che, nonostante l'illuminismo, la civiltà occidentale in questi cinquanta anni non è riuscita ad ottenere.

13 Non si può che rinviare al testo per l'attenta ricostruzione della vicenda e del suo risalire da Anselmo ad Agostino e a Paolo: qui interessa solo mostrare come, da un lato, le accuse prese in conto siano proprio quelle individuate da Cordero (e certo prima da Nietzsche), e come una ridefinizione del Cristianesimo in grado di essere compresa dalla contemporaneità sia puntualmente offerta.

Se il punto non può che essere abbozzato qui, Isoardi evidenzia come sia così ampliato oltre misura il ruolo del sacrificio, del “farsi carico” dei peccati dell’uomo proprio della sostituzione salvifica di Cristo all’uomo peccatore, nella sua morte in croce liberamente assunta. Il problema filosofico di questa assai risalente e quasi originaria concezione antropologica è che, a fronte di una pretesa universalità di Gesù, il primo uomo creato, Adamo, così, diviene paradossalmente più *universale* di Cristo, finendo invece per innescare il successivo lento processo di marginalizzazione culturale della religione cristiana poi realizzatosi nei secoli.

La configurazione dell’umano è dunque, in questa visione paolino-agostiniana-anseimiana definita “amartiologica”, già data nel primo uomo, in Adamo, vale a dire nell’uomo peccatore e caduto, secondo il racconto di Genesi, e non in Cristo, l’uomo-Dio che salva: considerato invece solo in seconda battuta a chiamato a rimediare, per così dire in termini moderno-ingegneristici, a un “piccolo” difetto di ideazione e funzionamento del “sistema” (l’uomo creato da Dio che pecca e lo tradisce e che necessita quindi di essere salvato – filosoficamente la divaricazione tra natura/creazione e grazia/salvezza, il problema filosofico del male e della giustificazione della sua esistenza nel mondo). Cristo, nella prospettiva amartiologica, come ricostruita da Isoardi, necessariamente in modo stilizzato, ma senza tradirne l’ispirazione di fondo, si trova a rimediare (da Dio-uomo), per così dire e usando un linguaggio non scientifico ma discorsivo, ai problemi di Adamo, giungendo in seconda battuta: ma è in gioco qui la sua *reale* umanità storica e la figura di *uomo* che si manca.

Per così dire, e chiedendo scusa per la banalità quasi blasfema del paragone, ma per farsi intendere<sup>14</sup>, è come se l’ingresso di Gesù nella storia fosse avvenuto all’inizio del secondo tempo di una partita di calcio, con il risultato di svantaggio per la squadra di casa e che il suo ‘sacrificio’ in croce fosse stato necessario per rovesciare il risultato – garantire il senso della storia e il ruolo di Dio: ponendosi a metà tra un cinematografico “arrivano i nostri” in un film di indiani e la difesa della concezione del divino e del mistero della creazione (in attesa della fine della partita ancora in corso, ovviamente). In questo modello, per Isoardi il gioco lo conduce dunque Adamo, che “gioca la prima mano” nella definizione dell’antropologico, e Cristo insegue (a fatica): l’umano è pensato e definito in Adamo e Gesù deve correre a salvarlo, scarificandosi. Il gioco peraltro si perpetua: adeguandosi a un modello di uomo universale si volta in volta cangiante (aristotelico, darwiniano, transumano, robotico) pensato a prescindere dalla propria azione storica realmente divina ed umana, nell’evento dell’incarnazione. Ecco in che senso Adamo è più universale di Cristo nella concezione supposta cristiana: l’uomo che si pensa filosoficamente (platonicamente o poi aristotelicamente o scientificamente o economicamente) nell’origine, nel “primo uomo” (anima, scimmia o robot, non fa differenza) dimentica la centralità di Cristo. Il problema è certo presente in Paolo e nell’Epistola ai Romani, ma non mi pare solo teologico.

14 Problema ravvisabile anche nei non semplici testi di Cordero e oggetto della recente proposta di dialogo con la contemporaneità di una teologia dell’immaginazione – o *pop-theology* –, proposta da Mons Staglianò in un recente testo di cui ho fatto un’introduzione (Staglianò 2024).

Impostazione che critica anche l'antropologia dello *homo homini lupus* Hobbesiana, che condiziona ancora così pesantemente la manualistica e la visione dell'umano nel diritto positivo contemporaneo<sup>15</sup> e indica la necessità di sostituirla con un modello antropologico più realista. Tale da non cadere, però, in una pseudo religione dell'immortalità post-baconian-spinoziana dello *Homo homini deus* garantita dalla singolarità tecnologica o in salsa AI, nell'attesa di intravedere un'antropologia filosofico giuridica della libertà in grado di oltrepassare le due versioni (punto che mi pare la posta in gioco rilevante della ripresa teologica della interrogazione sulla questione dell'umano)<sup>16</sup>. Questo è stato, metodologicamente, lo stesso modello seguito, molti secoli dopo, anche della scienza, che "secolarizzando" il modello dell'uomo peccatore della Bibbia, semplicemente ha sostituito Adamo con il "primo uomo-scimmia" – non più creato da Dio ma evolutosi per selezione naturale – in quanto definito dalla scienza moderna e non più dalla religione (col darwinismo evolutivistico de *L'origine delle specie*). E la robotica postumana sta per seguire lo schema: *homo homini robot*, eliminando il significato antropologico della "storia di Gesù" e il senso della teologia come discorso sull'uomo.

La medesima critica rivolta a Paolo di Tarso può quindi essere indirizzata, con un rovesciamento culturale significativo, dal sapere teologico allo scientismo: muovere da una definizione dell'antropologico in cui la figura di Gesù giunge, per così dire, a cose fatte (a uomo già definito, scientificamente, tecnologicamente), senza apportare alcun elemento di interesse, ratificando l'esclusione del religioso dall'antropologico, come risolto negativo (insieme ad altri molto positivi ovviamente) della modernità. Qui è allora la teologia a proporre un rovesciamento culturale: contestando criticamente la verità assoluta e dogmatica della scienza, da un punto di vista antropologico radicato nella divinità/umanità di Cristo. Ritornando al nucleo teologico del modello, i termini del problema amartiologico sono infatti quelli del conflitto, già paolino, agostiniano e dell'agostinismo, tra natura e grazia, tra i due momenti della creazione e della salvezza, raffigurati rispettivamente da Adamo e da Gesù. In questa prospettiva l'uomo è creato in Adamo (azione creatrice),

15 E dello stesso Cordero nel parlare un poco ironicamente anche della visione kelseniana e hartiana: "La rivoluzione è un polo nel pensiero kelseniano. Nessuno l'aveva studiato con interesse tanto acuto... È giuridica qualunque struttura sociale stabile: camorra, mafia, corti d'amore, regole monastiche, conventicole apocalittiche, quella "haute jurisprudence sociale" salottiera "Qui, bien apprises et bien pratiqués, mènent à tout (Balzac), solo che vigano, costituiscano altrettanti ordinamenti, e non perché il fatto sprigioni qualche fluido mistico: 'ordinamento' significa soltanto 'rapporti dotati della potenza statica comune a tutto quel che dura'; una banda brigantasca diventa regno, appena governi impunemente dei territori... Herbert Herbert L.A. Hart, cattedratico oxionense di jurisprudence, annacqua piuttosto abilmente il kelsenismo, *ad usum Anglorum analitice philosophantium*, avarissimo nelle citazioni: in una nota ammette che la sua teoria su una "rule of recognition" somigli "in some ways" alla kelseniana"; la distinguono, spiega col solito benevolo distacco, alcuni "major respects", e ne espone quattro" (Cordero 1981: 230-233).

16 Senza poter risolvere lo snodo, ho provato a adottare la formula di un'antropologia che non rinnega il significato della teologia (novecentesca e critica dell'amartiologia) suggerendo per l'interpretazione della libertà (più dell'obbedienza) l'espressione *Homo Homini Homo*, in corso di pubblicazione.

ma è salvato in Cristo (azione salvifica): la spiegazione sembra concepire la croce sensatamente, come momento di espiazione di Gesù legato ad un'azione salvifica di Dio, ma i due momenti non sono autenticamente legati, ma solo sovrapposti. Viene *sovradeterminato invece il ruolo del peccato e sottodeterminato il ruolo della libertà*, creando una figura di uomo divisa tra i due momenti diversi della natura e della grazia: separazione che, tenuta ancora insieme nella sintesi tomista, finirà per sfociare nella successiva scissione moderna tra naturale e soprannaturale (e tra ragione e fede o, nel diritto, tra obbedienza e libertà).

Incidentalmente si può notare come questa vicenda teologica sia certo legata alla storia della secolarizzazione dello stesso giusnaturalismo cristiano (fino al suo epilogo nel giusrazionalismo moderno, innescato dall'*etsi Deus non daretur* di Grozio, certificante la – possibile e ipotizzata – inutilità della nozione di Dio dal punto di vista della natura): l'uomo, e persino il diritto naturale, non hanno bisogno della nozione di 'Dio', ne possono fare a meno, e lo sostituiscono progressivamente con la "nuova divinità", la Dea ragione. Il tema, peraltro, non mi pare scindibile dalla riarticolazione del nesso tra giuspositivismo e giusnaturalismo entro un quadro antropologico rinnovato: il rovescio culturale è che la teologia, insieme alla retorica, propone una figura di verità evenemenziale, il cui senso per il diritto appare centrale a fronte della sua sostituzione con la neuroscienza e la tecnologia (precisamente nel processo penale, Ferrua 2017).

La teoria di Cordero subisce questo rovescio culturale, indicando compresi però tutti i limiti storici e realistici della sua impostazione. Per il giurista infatti la sfera del "naturale" moderno non necessita più del "soprannaturale" per vivere (e "funzionare"), consegnando il dominio del sapere dalla teologia alla scienza e ricacciando la prima nell'ambito dell'irrazionale (del fideistico), vicenda da cui trarrà origine l'atteggiamento "difensivo" della Chiesa cattolica di fronte agli "errori" della modernità, ora da superare.

In ambito giuridico la vicenda del giusnaturalismo razionalista appare quindi del tutto parallela al confinamento moderno del soprannaturale nella sfera delle verità di fede, opposte alla ragione in quanto superiori, ma, proprio in quanto superiori e "invisibili", esposte a un giudizio di irrilevanza e insignificanza per lo scorrere "reale" della vita, ormai totalmente affidata alla razionalità (prima giuridica, poi economica, scientifica e tecnologica). La stessa nozione giuridica di legge rischia da ultimo di essere – anche in connessione con la globalizzazione in corso – l'ultima vittima di questo processo, estesosi dalla teologia fino al diritto, finendo anche essa per essere compresa come di fatto sempre meno utile – come già un tempo Dio – per il concreto vivere umano (nell'attuale processo di sostituzione della legge con forme di normatività provenienti da altri sistemi, in particolare l'economico, lo scientifico-tecnologico, il comunicativo-pubblicitario): uomo in grado di fare a meno (*etsi non daretur ...*) anche della legge.

Nella creazione concepita in senso amartiologico, infatti, la libertà non ha rilevanza iniziale: la creazione interviene indipendentemente dall'appello alla libertà dell'uomo, nella forma di uno stato originario di innocenza che prescinde dall'appello alla libertà ("l'attuazione prima della libertà è costituita dal *peccato*"). Adamo si libera in quanto pecca, prima quasi non sembra essere realmente

“umano”, come congelato in uno stato originario mitico di innocenza animale (a cui il diritto fondato sullo stato di natura, fino a Rawls, ha abbondantemente attinto, peraltro). Forse oltre quanto argomenta Isoardi, la concezione amartiologica sembra peraltro ancora presente in gran parte della istanza post-moderna del rovesciamento dei valori (da Nietzsche a Foucault), dell’emancipazione e della *kenosi* (Vattimo), anche ove di matrice anti-paolina, ma ancora paradossalmente amartiologica, laddove la libertà si può esprimere sempre a partire dalla forma del rifiuto dell’ordine, della trasgressione, del male. La libertà sembra intervenire qui prevalentemente nel momento del peccato, nella forma negativa del rifiuto della creazione o dell’alleanza originaria, rifiuto che tuttavia ha il potere umano smisurato di mandare all’aria il “disegno” divino. Dio, infatti, per “recuperare” la situazione, “è costretto” allora ad inviare il suo figlio, per così dire, a rimettere a posto le cose (a salvare l’uomo dal peccato attraverso il suo sacrificio). In questa visione “spezzata in due storie” non ridotte a unità (la caduta, la salvezza; la natura, la grazia), come precisa Isoardi, Gesù viene per così dire “dopo” Adamo, essendo condizionato dal peccato del primo uomo (allorché per Isoardi è invece più credibile – per i cristiani – il contrario: che sia Adamo a essere “entro il contesto cristologico” e pertanto l’uomo a essere pensato in riferimento alla libertà di Gesù e non al peccato di Adamo).

Dunque è la libertà dell’uomo a essere insieme sottodeterminata e sovradeterminata dalla concezione amartiologica. Sottodeterminata in quanto essa non è presente all’origine, nel momento stesso della creazione, ma sembra emergere *nel* peccato, per poi intervenire addirittura a invalidare il disegno di Dio sulla storia, costretto in questo modello a “rincorrere” una libertà umana che gli sfugge, per così dire, tra le dita. La contestazione di Cordero a proposito della giustificazione in Paolo, epurata dei suoi virtuosismi immaginifici, contiene certamente anche questo argomento, e in questo è da prendere sul serio. Come scrive Isoardi, l’aporia della prospettiva amartiologica è il suo carattere non unitario, ma metafisico e scisso:

sulla questione centrale (che è il primato di Dio), si trova a dover dar ragione di due convinzioni opposte; per un verso Dio è il vero soggetto della storia (a cui l’uomo, in secondo momento, risponde); per altro verso, Dio è strutturalmente dipendente dalla risposta dell’uomo (la sua intenzione, anche se posta nella predestinazione, deve tener conto del peccato dell’uomo, e dunque reagisce ad esso, perdendo il proprio primato). In parole sintetiche, se si prende in conto la storia effettiva (e non possibili ipotesi), allora il rapporto tra Dio (e la sua grazia) e la libertà umana (e il peccato) non è riconducibile ad una ragione unitaria; deve muoversi in due direzioni opposte, risulta alla fine sostanzialmente conflittuale (Isoardi 2002: 12).

Nella creazione non vi è spazio per la libertà dell’uomo (Adamo è inteso come mediatore, e non solo come progenitore (Isoardi 2012: 54); mentre in Adamo la libertà (intesa però come peccato) addirittura fornisce la figura ultima del disegno di un Dio un poco improvvido, “costretto” a rispondere inseguendo con la sua azione (e il sacrificio del figlio) la libertà di peccare di un uomo divenuto ormai protagonista della scena.

La successione tra i due momenti conflittuali, osserva Isoardi, non può essere coerentemente mantenuta, in quanto “la risposta dell’uomo deve essere già presa in conto nel disegno stesso di Dio” (Isoardi 2002: 13), nel momento stesso della creazione, se del divino si vuole fornire un’immagine credibile: ma questa è già la proposta di superamento del modello amartiologico, latente nella teologia novecentesca. Riprendiamo il delicato punto: il difetto del modello (criticato da Cordeiro) è propriamente fornito dalla sua istanza metafisica:

Al di là dell’impressione immediata, il discorso si svolge trattando Dio in termini filosofici-metafisici; Dio è soggetto unico, che introduce l’uomo solo con l’evento libero e successivo della creazione in vista di una storia: il disegno di Dio assume la forma molto “antropologica” di un progetto pensato prima della sua realizzazione, in vista di una realizzazione successiva coerente. E di qui che nasce il problema; dal fatto che la storia è pensata prima della sua storia (nella intenzione di uno solo), dal fatto che il progetto deve introdurre come indispensabile un elemento che ne contesta l’intenzione di fondo; così il progetto, per essere vero rispetto alla sua attuazione, deve far dipendere l’agire di Dio dalla risposta dell’uomo (Isoardi 2002: 13).

Al contrario, nel superamento del modello amartiologico “l’azione storica di Dio in Gesù è allora semplicemente la realizzazione dell’intenzione originaria (l’intenzione di comunicarsi all’umanità creata nell’incarnazione del Figlio e nel dono dello Spirito), non invece il ricupero, storicamente limitato, di una intenzione originaria fallita nel suo stesso inizio” (Isoardi 2002: 11). Il rapporto tra uomo e Dio va dunque compreso in differenza, e non in successione: il suo luogo di comprensione è la storia, non un disegno metafisico previo alla storia (che, in realtà, può essere conosciuto solo nella realizzazione storica). Ora, in questa storia, proprio perché è storia di una relazione tra soggetti liberi,

Dio e l’uomo si presentano “insieme”, sono due soggetti *originari*; ed è in relazione al loro rapporto storico che si rivelano per ciò che sono, Dio come Dio e l’uomo come creatura, disponibile alla fede e peccatore. Dio e l’uomo sono originari ma non omologhi; Dio agisce a partire dalla sua intenzione e l’uomo risponde in libertà. Da questo punto di vista tutto sta entro l’intenzione di Dio, ma nella forma concreta di un rapporto dove l’uomo risponde (Isoardi 2002: 13).

In questa prospettiva si comprende anche come la libertà umana possa contribuire a dare forma concreta alla storia ed, entro di essa, anche il peso realistico del peccato, dal momento che l’intenzione divina è offerta alla libera accettazione umana. Si comprende però come – e questo è il punto decisivo – la forma concreta della storia non vada “identificata con l’intenzione di Dio (la storia realizza quella intenzione, ma in quanto recepita dall’uomo); l’intenzione di Dio va percepita sì in quella storia, ma in relazione al modo con cui Dio si comporta (e non in relazione al modo in cui l’uomo risponde)” (Isoardi 2002: 13). Dio rimane protagonista della storia mediante la salvezza offerta all’uomo, qui Egli rimane fedele alla sua promessa insita nella creazione nell’offerta del perdono del peccato, nella sua intenzione univocamente salvifica, nella sua azione storica che non può essere in alcun modo

imprigionata dall'agire dell'uomo, ma solo radicata nel cuore di un Dio fedele a se stesso (e alla sua alleanza con l'uomo). La risposta dell'uomo rivela l'uomo, non il divino: in un contesto in cui Dio continua però a essere *libero* di agire e non costretto dall'agire umano o dalla potenza del male. In gioco, qui, è la stessa figura di un Dio che si comporta da soggetto libero rivelando chi è e non il mero oggetto della proiezione dell'uomo. In questo senso, l'azione storica divina (salvifica) in Gesù è allora coerente con la creazione, nel senso preciso che intende portarla a compimento, ma nella forma di una *corrispondenza* che richiede all'uomo la fede libera nella promessa (in un Dio affidabile, Sequeri 1996), in un evento accaduto (la rivelazione di Dio in Gesù), e che dovrà comunque succedere (la salvezza attesa alla fine della vita, Ubbiali 2008) per essere (di)mostrata.

La struttura di commentario all'epistola rende impossibile continuare questa forma di dialogo con l'autore e le tesi espresse nel libro, entro lo spazio di un articolo, ma credo di avere indicato l'atteggiamento prevalente dell'autore, che si pone nella posizione, già nietzschiana e freudiana, del rivelatore-annunciatore di una verità sul cristianesimo, in particolare paolino. Che sia il tema dell'espulsione del male dal soggetto (capp. 5-7), la predestinazione e la giustificazione (Capp. 7-8), la grazia, il rapporto con gli Ebrei (cap. 9-11), infine il rapporto con le autorità (cap. 13) il tono di Cordero è quello dell'individuazione delle presunte contraddizioni e incoerenze logiche del sistema, della rinuncia alla ragione. Essa non può non richiamare i celebri passaggi di Nietzsche in cui Paolo è definito "il persecutore di Dio" (Nietzsche 1965: 179) o la feroce la descrizione del "primo cristiano" in *Aurora* (Nietzsche 1978:49), o infine, viene chiamato "disangelista" (Nietzsche 1977: 55). In un certo senso il libro di Cordero riapre, a suo modo, la percezione della rilevanza teologico-politica dell'Epistola paolina in un clima che ha visto la mancata realizzazione del film di Pasolini su San Paolo (Pasolini 1977), e che anticipa la successiva fortuna di Paolo tra i filosofi, che ha conosciuto altre opere illustri nei decenni successivi volte, (Taubes 1997, Badiou 2008, Agamben 2001, Žižek- Milbank 2012, su questi aspetti, Heritier 2015, 2015b, recentemente Ubbiali 2024). I pochi cenni compiuti in quest'articolo mostrano forse la possibilità di riaprire un dialogo filosofico-giuridico non irrilevante, tra cristiani e atei, intorno a questa figura comunque fondatrice di una filosofia della legge, oltre gli schieramenti pregiudiziali e le reciproche scomuniche. Lavoro, mi pare, di cui ci sia un grande bisogno, in un clima nuovamente afflitto da una radicale contrapposizione tra posizioni estremiste, presenti in tutte le democrazie occidentali, già denunciato, quindici anni fa, da Dworkin (Dworkin 2007) e di cui le guerre in corso rappresentano forse l'inevitabile conseguenza.

## Bibliografia

- Agamben G. 2000, *Il tempo che resta. Un commento all'Epistola ai Romani*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Angelini G., Chiodi M. Lattuada A. 1998, *La bioetica. Questione civile e problemi teorici sottesi*, Glossa, Milano.

- Badiou A. 2009, *San Paolo. La fondazione dell'universalismo*, Cronopio, Napoli.
- Bergamelli F. 2013, *Ignazio di Antiochia. L'uomo proteso verso l'unità*, Las, Roma.
- Bertoni F. 2016, *Universality. La cultura in scatola*, Laterza, Roma-Bari.
- Bertuletti A. 2008, *L'azione di Carlo Colombo per l'ortodossia nell'insegnamento dell'università cattolica*, in L. Vaccaro, a c. di, *Mons. Carlo Colombo e l'Università Cattolica*, cit., p. 187-199.
- Canobbio G., a cura di, 2000. *La fede di Gesù. Atti del convegno (Trento, 27-28 maggio 1998)*, EdB, Bologna.
- Colombo C. 1982, *Il compito della teologia*, Jaca Book, Milano.
- Colombo G. (a cura di) 1988, *L'evidenza e la fede*, Glossa, Milano.
- Colombo G. (a cura di) 1988, *Il teologo*, Glossa, Milano.
- Colombo G. 2004, *Un'isola teologica. La teologia di Carlo Colombo*, Glossa, Milano.
- Cordero F. 1967, *Gli osservanti. Fenomenologia delle norme*, Giuffrè, Milano.
- Cordero F. 1969, *Il sistema negato. Lutero contro Erasmo*, Di Donato, Bari.
- Cordero F. 1970, *Risposta a Monsignore*, Di Donato, Bari.
- Cordero F. 1970, *Trattato di Decomposizione*, Di Donato, Bari.
- Cordero F. 1972, *L'Epistola ai Romani*, Einaudi, Torino.
- Cordero F. 1981, *Riti e sapienza del diritto*, Laterza, Roma Bari.
- Cordero F. 2012, *L'opera italiana da due soldi. Regnava Berlusconi*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Cordero F. 2020, *La tredicesima cattedra*, La nave di Teseo, Milano.
- Comi G. 2017, *La fede di Gesù*, EdB, Bologna.
- De la Boétie, E. 2002, *Le discours de la servitude volontaire*, Payot, Paris.
- Dworkin R. 2007, *La democrazia possibile. Principi per un nuovo dibattito politico*, Feltrinelli, Milano.
- Ferrari D. 2023, *La ricreazione è finita*, Sellerio, Palermo.
- Ferraris M. 2021, *Documanità. Filosofia del mondo nuovo*, Laterza, Roma-Bari.
- Ferrua P. 2017, *La prova nel processo penale. Struttura e procedimento*, Giappichelli, Torino.
- Goodrich P. 1992, "The Continuance of the Antirrethics", in *Cardozo Law Studies in Law and Literature*, 4,2: 207-222.
- Hayaert, V. 2021, *Doctorum Agnominia, On the satirical laws of academia*, in Goodrich P., Zartaloudis P. *The Cabinet of Imaginary Law*, Routledge, Abingdon, New York, 41-56.
- Heritier P. 2009, *Società post-hitleriane? Materiali didattici di antropologia ed estetica giuridica*, Giappichelli, Torino.
- Heritier P. 2012, *Prefazione*, in Isoardi 2012.
- Heritier P. 2012, *Utiles non prediche? Il punto critico e l'antropologia complessa della libertà in Luigi Einaudi*, Biblioteca della Libertà, vol. 1-2012, 1-28.
- Heritier P. 2023, *True God and True Man: Some Implications*, in "Phenomenology of mind", 24, "The true, The Valid, the Normative", ed by P. Di Lucia e L. Passerini Glazel, 77-90.
- Heritier P. 2023, *Varcare la soglia. Legge, metodo, fede: le tre porte di Kafka, Parmenide, Ignazio*, in A. Andronico, *Davanti alla legge. Leggendo e rileggendo Kafka*, Mimesis, Milano.
- Heritier P. 2024, *Homo homini homo, vol. 1. Lo schermo immersivo delle norme. Spirito/lettera, prospettiva, occhio della macchina*, Mimesis, Milano, 2024.
- Isoardi C. 2012, *La promessa e la croce. Cristianesimo e antropologia*, Giappichelli, Torino.
- Isoardi C. 2002, *Il desiderio e la fede, Scuola di formazione teologica di Cuneo 2001-2002, pro manuscripto*.
- Legasse S. 2004, *L'epistola di Paolo ai Romani*, Queriniana, Brescia.
- Luzzati C. (testo non pubblicato), *Il cristallo della laicità. Contro la teologia politica*.

- Magrì G. 2013, *Dal volto alla maschera. Rappresentazione politica e immagini dell'uomo nel dialogo tra Guardini e Schmitt*, FrancoAngeli, Milano.
- Negri A.M. 1993, *Mons. Carlo Colombo fra Chiesa e società*, NED, Milano.
- Nerhot P. 2015, *Lettura del «Discorso sull'origine e i fondamenti della disuguaglianza tra gli uomini» di Jean-Jacques Rousseau*, Giappichelli, Torino.
- Nietzsche F. 1977, *L'anticristo. Maledizione del Cristianesimo*, Adelphi, Milano.
- Nietzsche F. 1978, *Aurora. Pensieri sui pregiudizi morali*, Adelphi, Milano.
- Nietzsche F. 1981, *Umano troppo umano. Vol. 2*, Adelphi, Milano.
- O'Connell M. 2018, *Essere una macchina, Un viaggio attraverso cyborg, utopisti, hacker e futurologi per risolvere il modesto problema della morte*, Adelphi, Milano.
- Pasolini P. 1977, *San Paolo*, Einaudi, Torino.
- Patterson, D. 2010, *Diritto e verità*, Giuffrè, Milano.
- Preterossi G. 2022, *Teologia politica e diritto*, Laterza, Roma-Bari.
- Readings B. 1996, *The University in Ruins*, Harvard University Press, Boston, MA.
- Robilant E. di 1976, *La configurazione delle teorie nella scienza giuridica*, in "Rivista internazionale di filosofia del diritto", Giuffrè, Milano, 470-539.
- Robilant E. di 1997, *Diritto e selezione critica. Appunti per il corso di filosofia del diritto 1996-1997*, Giappichelli, Torino.
- Robilant E. di *Libertà e figure nella società complessa e nel Cristianesimo* in Heritier P.. *Problemi di libertà nel Cristianesimo e nella società complessa*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 164-197.
- Sequeri PA. 1996, *Il Dio affidabile. Saggio di teologia fondamentale*, Queriniana, Brescia.
- Sequeri PA. 2012, *Postfazione*, in Isoardi 2012.
- Staglianò A. 2024, *Zibaldone della pop-theology. Teologia dell'immaginazione per comunicare la sapienza della fede*, Mimesis & Santocono, Milano, 2024.
- Taubes J. 1997, *La teologia politica di San Paolo*, Adelphi, Milano.
- Ubbiali S. 2008, *Il sacramento cristiano. Sul simbolo rituale*, Cittadella, Assisi.
- Ubbiali S. 2024, *L'apostolo Paolo. Lettere filosofiche, impulsi teologici*, in "Teologia", 2/24, 303-332.
- "Teologia" 23, 1998 "La fenomenologia di Gesù";
- "Teologia", 32, 2007 "Teologia e fenomenologia di Gesù".
- Vaccaro L. a c. di 2008, *Mons. Carlo Colombo e l'Università Cattolica*, Morcelliana, Brescia.
- Zizek S., Milbank J. 2012, *San Paolo reloaded. Sul future del cristianesimo*, Transeuropa, Massa.



Alessio Lo Giudice

*Il problema del giudizio: in contrappunto con il pensiero  
di Franco Cordero*

*Abstract.* The article offers a reflection on the complexity of the experience of judgment, starting from an analysis of Franco Cordero's thoughts on this topic. Cordero's work is examined using the method of counterpoint, as in his reflections on judgment he oscillates between emphasizing the possibility of reducing the entire legal experience to a web of judgments, and the tendency to reduce judgment, even that of a legal judge, to a predominantly logical and controllable operation. By proposing an existential conception of legal judgment, the article engages with Cordero's thought and ultimately identifies, within his peculiar philosophical-legal perspective, the rationale for the predominantly logical-formal meaning of judgment that he suggests. The concern raised is that this interpretation might inevitably lead to a partial removal of the question surrounding the concept of justice.

*Keywords:* Judgment, Justice, Syllogism, Freedom, Experience

## 1. Il diritto come trama di giudizi

Nella voce *Giudizio*, scritta per il *Novissimo Digesto* e aggiornata nel 1991 per il *Digesto*, Franco Cordero, proponendo di leggere l'intera esperienza giuridica attraverso lo schema del giudizio, afferma: «si guardi alle categorie formali d'ogni immaginabile discorso giuridico ovvero alle concrete previsioni che rappresentano il contenuto delle norme, alla prescrizione dei comportamenti od alla statuizione degli effetti, la vita del diritto si risolve in un'inesauribile trama di giudizi, del legislatore, dell'interprete, del subditus, degli organi preposti all'applicazione delle norme»<sup>1</sup>.

Questa riduzione del discorso giuridico a trama di giudizi acquista, naturalmente, un significato specifico che dipende dall'accezione peculiare di giudizio giuridico assunta come presupposto. A monte, per Cordero, la struttura sintattica del giudizio, necessariamente immutabile, non consente una sensata distinzione tra giudizi giuridici e giudizi non giuridici, poiché si tratta, comunque, di un termine, il giudizio, che designa «una figura dialettica risultante dalla combinazione di tre

1 Cordero 1961. Per una riflessione di carattere generale che trae spunto proprio dalla concezione del diritto come un insieme di decisioni, cfr. Pastore 2015.

segni verbali: un soggetto ed un predicato, tra i quali la copula introduce un rapporto d'eguaglianza o disequaglianza»<sup>2</sup>.

Bisognerebbe, allora, individuare un carattere che consenta una prima delimitazione del campo del giudizio giuridicamente rilevante. Per Cordero, tale carattere va colto nel contenuto rappresentativo dei termini che ogni giudizio collega e, in particolare, in ciò che corrisponde al soggetto. Infatti, «ciò di cui si predica qualcosa di giuridico, non può identificarsi in nient'altro che in un comportamento»<sup>3</sup>. Seguendo un approccio pragmatico-sociologico, si comprende, dunque, secondo Cordero, come anche quelle disposizioni nelle quali, apparentemente, una cosa o uno stato di fatto si pongono formalmente come soggetti, si risolvono, a ben vedere, in schemi in cui il soggetto sostanziale della formulazione è comunque un comportamento. Si tratta di una concezione coerente con l'orientamento normativistico kelseniano<sup>4</sup>. La struttura della norma, come schema qualificativo che esprime un giudizio ipotetico (se x, allora y), infatti, presuppone che l'oggetto del giudizio qualificante (del legislatore) sia ridicibile ad atti e comportamenti. In particolare, è il nesso di imputazione (la previsione di una conseguenza al determinarsi di una specifica condizione comportamentale), nella grammatica kelseniana, a condensare il giudizio che il legislatore esprime in relazione a un comportamento che, così e sol per questo, assume rilevanza giuridica<sup>5</sup>.

Una volta individuato nel comportamento il soggetto grammaticale necessario del giudizio, un'ulteriore delimitazione del campo del giudizio giuridico si otterrebbe concentrandosi sulla natura del predicato. E la caratteristica principale del predicato giuridico è di rifarsi «ad un criterio di valutazione dettato da un precetto dell'ordinamento»<sup>6</sup>. Da qui deriva, secondo Cordero, la possibilità di verificare l'operatività del giudizio giuridico in relazione alle norme che determinano doveri e a quelle che conferiscono poteri. Si tratta di una distinzione che, come è noto, è stata più volte oggetto della riflessione filosofico-giuridica attenta alla complessità del concetto di diritto. Da tale distinzione discende, secondo Cordero attraverso plurime combinazioni concettuali, la possibilità di configurare ulteriori categorie indispensabili per leggere il fenomeno normativo. Non è un caso che, in una delle più influenti teorie novecentesche del diritto, come è quella di Herbert Hart, sia attribuito un ruolo cruciale, per penetrare nel cuore concettuale di un ordinamento giuridico, alla combinazione tra norme secondarie che conferiscono poteri e norme primarie che impongono obblighi.

Ma i giudizi di valore sulle condotte astrattamente intese, a cui fa riferimento Cordero nella sua analisi elementare del termine giudizio giuridico, equivalgono, come già accennato, ai giudizi del legislatore, «la cui caratteristica risiede

2 Ibi.

3 Ibi.

4 Per individuare i riferimenti all'esplicita adesione di Cordero alla teoria di Kelsen, si veda, tra gli altri, Cordero 1978 e Cordero 1985, parte I. Per una riflessione più specifica sul kelsenismo di Cordero, cfr. Pino 2021.

5 Cfr. Kelsen 2021.

6 Cordero 1961: 2.

nell'essere ipoteticamente formulati»<sup>7</sup>. Giudizi che coincidono, di conseguenza, con valutazioni, appunto, ipotetiche, attraverso cui si definirebbe giuridicamente il comportamento previsto qualora si realizzasse concretamente (situazioni soggettive). Ovviamente, l'esperienza giuridica del giudizio non si risolve in tali tipi di giudizi. Essi rappresentano un elemento essenziale di ogni ordinamento giuridico di diritto positivo, ma, allo stesso tempo, sono il presupposto di un altro tipo di giudizio. Non più ipotetico, bensì storicamente reale. Infatti, sulla base delle situazioni soggettive desumibili dal giudizio ipotetico del legislatore, il giudice qualifica concretamente le condotte degli individui. Lo stesso Cordero afferma, dunque, che «qui l'orizzonte muta: usciti dal campo della pura speculazione, ci si avventura su quello dei fatti, ma è pur sempre un giudizio, o meglio una serie di giudizi, lo strumento grazie al quale è dato d'estrarre dalla norma la regola del caso singolo»<sup>8</sup>.

L'impressione è che Cordero proponga uno scivolamento assai rapido dal giudizio del legislatore al giudizio del giudice, e che ciò sia una spia dell'oscillazione tra l'enfasi posta sulla possibilità di ridurre l'intera esperienza giuridica a una trama di giudizi e la tendenza a ridurre il giudizio, anche quello del giudice, ad un'operazione prevalentemente logica e controllabile.

In effetti, il giudizio del legislatore e il giudizio del giudice si differenziano profondamente dal punto di vista dell'esperienza. Da una parte, siamo di fronte, come visto, a un giudizio ipotetico di valore, di matrice comunque politica, su condotte astrattamente previste e senza l'attivazione di una relazione immediata tra chi giudica (il legislatore) e coloro che si troveranno a vivere concretamente la situazione prefigurata dalla norma. Dall'altra, siamo innanzi ad una situazione esistenziale in cui chi giudica (il giudice) è chiamato a prendere posizione (alla luce dei dati normativi e delle condotte concrete poste in essere) su atti e fatti reali con il potere di produrre conseguenze pratiche rilevanti nella vita di altri soggetti realmente presenti.

A ben vedere, l'affermazione circa la riducibilità del diritto ad una trama di giudizi rischia, dunque, di perdere la sua potenziale carica euristica se non si distinguono, sul piano anzitutto esistenziale, le diverse esperienze del giudizio. Cordero, invece, tende a comprenderle in un unico contenitore nel quale prevale, proprio a causa del riferimento al giudizio del legislatore, un'accezione logico-formale che, seppure irrinunciabile in termini categoriali, poco o nulla dice sulla dimensione conflittuale e drammatica dello *ius dicere*, in cui paradigmaticamente si incontra il problema del giudizio giuridico.

In realtà, rispetto al giudizio del giudice, l'accezione del giudizio cognitivo tipica della logica, dove esso si risolve nell'operazione mentale che consente l'unione di soggetti a predicati dotati di significato, non riesce a dare adeguata contezza della complessità del giudicare. Sebbene rilevante in tutti gli studi sul giudizio, come mostrato da Cordero, l'analisi delle condizioni logiche dello schema proposizionale "a è b" comporta un'indagine di tipo diverso da quella filosofico-esistenziale

7 Cordero 1961: 3.

8 Ibi.

in senso stretto e, in una certa misura, distante dal nucleo di senso aperto dalla questione del giudizio giuridico come giudizio pratico.

D'altra parte, la riflessione che qui si propone, in contrappunto con il pensiero di Cordero, non si basa certamente sulla possibilità di giungere a individuare i criteri del giudizio vero o corretto<sup>9</sup>, né a esplorare il processo psicologico<sup>10</sup> o logico<sup>11</sup> o argomentativo<sup>12</sup> che condiziona e guida il giudice o che è comunque desumibile, analizzabile e controllabile a partire dal linguaggio normativo utilizzato dalla giurisprudenza.

Si tratta, invece, di proporre una comprensione filosofica dell'esercizio della facoltà di giudicare<sup>13</sup> del giudice in relazione al momento della decisione giurisdizionale in senso stretto. Una riflessione che ha per oggetto la natura esistenzialmente problematica della facoltà di giudicare tenuto conto, come si vedrà, della pretesa sociale di giustizia che l'esperienza e il senso comune, in ogni caso, associano al giudizio del giudice. Non si tratta dunque di elaborare congetture, seppur ragionevoli, su ciò che avviene nella mente del giudice, bensì di isolare, e provare a chiarire, i termini del problema filosofico del giudizio quale esperienza radicalmente umana.

## 2. L'irriducibile opera del giudicare

Che la semantica della *reductio ad iudicium* del diritto sia ispirata da un'accezione prevalentemente logico-formale, se non logicistica, del giudizio, pare confermato dalle riflessioni critiche di Cordero rispetto alle derive seguite dalla scienza processuale nello studio del giudizio. E anche da queste note critiche si comprende ulteriormente come Cordero, sebbene presenti una sorta di anatomia del giudizio come esito del processo, non si soffermi in profondità sulla cruciale distinzione tra il giudizio che il legislatore compie dando vita alle norme e il giudizio del giudice chiamato a dirimere una controversia o ad accertare la commissione di un reato.

Se, da una parte, Cordero mostra, infatti, apprezzamento nei confronti di Francesco Carnelutti, quale autore di una «limpida, seppur incompiutamente espressa,

9 Sulla questione della correttezza del giudizio cfr., tra gli altri, Tuzet 2010.

10 Per una preziosa e recente riflessione condotta a partire dal punto di vista delle scienze cognitive e delle neuroscienze, si veda Forza, Menegon, Ruminati, 2017. Cfr. anche Manzin, Puppo, Tomasi 2021.

11 Tra i testi che forniscono un'efficace ricostruzione dei principali modelli logico-argomentativi desumibili dall'esperienza della decisione giudiziale cfr. Canale, Tuzet, 2019 e, naturalmente, Guastini 2011. Per una riflessione generale intorno alla logica giuridica fondata invece sull'approccio della retorica, cfr. Puppo 2012.

12 La letteratura sorta intorno al tema del giudizio e della motivazione delle decisioni giudiziali a partire dal punto di vista delle teorie dell'argomentazione è ormai sterminata. Riferimenti ineludibili per chi voglia accostarsi a tale approccio sono, tra gli altri, Perelman, Olbrechts-Tyteca 2001; Alexy 1998; Atienza 2019.

13 Per una riflessione sulla facoltà di giudicare in generale in chiave sociologica, cfr. Grassi 2021.

intuizione del dato irriducibile insito nell'opera del giudicare»<sup>14</sup>, dall'altra, a Guido Calogero, a Carnelutti stesso e Salvatore Satta, rimprovera di aver condotto la scienza processuale a ripiegare su stessa, dopo aver «costruito l'edificio degli atti, dei rapporti e delle vicende»<sup>15</sup> relative al processo. In particolare, a Guido Calogero, che in un passo illuminante de *La logica del giudice e il suo controllo in Cassazione* afferma: «quel che fa il giudice di "logico" è cosa da nulla; e quel che fa veramente, non è logico»<sup>16</sup>, contesta di aver bandito la fiducia che correttamente era stata riposta sulle categorie dogmatiche della tradizione processualistica. A Carnelutti, ma anche a Giuseppe Capograssi, rinfaccia invece di essere andati «alla ricerca delle segrete dimensioni interiori del processo, sotto il segno di un ritorno criticamente consapevole al concetto arcaico di giudizio e al patrimonio di saggezza intuitiva che vi è racchiuso»<sup>17</sup>. E, infine, Salvatore Satta è criticato per aver preteso di scoprire «certe costanti, da cui si vorrebbe desumere una nozione universalmente valida del processo, preesistente alle arbitrarie prescrizioni dei singoli ordinamenti positivi»<sup>18</sup>.

Tali critiche nei confronti di tendenze alogiche, intuitive e strutturali, mostrano come Cordero sembri aver deliberatamente rimosso il problema del giudizio come questione esistenziale. Ciò non significa, però, che non sia consapevole della rilevanza di tale questione. Le tendenze criticate, infatti, vengono, allo stesso tempo, indicate come espressione dell'acuirsi «dell'attenzione per il fondo meno agevolmente sondabile dell'esperienza giudiziaria»<sup>19</sup>. Un fondo che quindi esiste anche per Cordero quale sottosuolo esistenziale che necessariamente determina quest'esperienza e quindi il significato del giudizio giuridico. Ma se, davvero, si intende affermare, come fa Cordero, la riducibilità del diritto ad una trama di giudizi, ciò che sta sotto la superficie logico-formale del giudizio del giudice non può essere ignorato, poiché incide sulla possibilità stessa di apprendere un adeguato concetto di diritto. E ancora, sempre in riferimento a Carnelutti e alla sua riflessione sul giudizio, Cordero afferma che si tratta «dello scrittore cui si deve il più penetrante tentativo d'analizzare questa materia, che trascende la sfera dei consueti interessi del giurista»<sup>20</sup>. Nuovamente, quindi, un riferimento al fondo insondabile che chiama in causa competenze e sensibilità non esclusivamente giuridiche, ma anche filosofiche, psicologiche, morali, sociologiche, teologiche e, oggi potremmo dire, neuroscientifiche. Ma è per questa ragione, dunque, che Cordero pare rimuovere l'idea del giudizio come problema? È per l'irriducibilità dell'opera del giudicare ad una comprensione esclusivamente giuridica, che Cordero rinuncia a percorrere, criticando anche coloro che vi si incamminano, il sentiero tracciato dalle riflessioni sul fondo insondabile del giudizio? In altre parole, l'ostilità di Cordero nei

14 Cordero 1961: 3.

15 Ibi.

16 Calogero 1964: 51.

17 Cordero 1961: 3-4.

18 Cordero 1961: 4.

19 Ibi.

20 Ibi.

confronti di questi percorsi è data soltanto dalla convinzione che, molto semplicemente, non spetterebbe al giurista seguirli? O c'è dell'altro? In ogni caso, questa rinuncia non rischia di apparire incoerente con la *reductio ad iudicium* di cui sopra? Una tale riduzione non comporterebbe, invece, la necessità di incamminarsi per i sentieri giuridicamente inesplorabili del giudizio giuridico?

Per cogliere il senso del problema a cui qui si allude, bisognerebbe, in realtà, chiedersi, come fa Carnelutti, fino a che punto il giudice, per decidere, debba cercare di ampliare il proprio patrimonio di conoscenza. Il giudice sarebbe, naturalmente, tentato di proseguire all'infinito proprio perché ha sì ascoltato i testimoni e valutato le tracce del delitto, ma il delitto non lo ha visto e non può vederlo. Nonostante questo, egli deve andare avanti, deve giudicare: «Il giudizio, così, è un salto nel buio: dal noto all'ignoto; dal passato del giudice al passato dell'imputato, e poscia, al futuro. Ora la sua natura unitiva comincia a svelarsi: il giudizio unisce, mediante il presente, il passato al futuro. Un compito sovrumano»<sup>21</sup>. Con altre parole, meno enfatiche sull'abisso che separa, nel giudizio, intelletto e volontà, lo stesso Cordero sottolinea il limite del giudizio giuridico: «La materia del processo consiste in una somma di conoscenze indefinitamente perfettibili, ma l'inadeguatezza degli strumenti e gli stessi bisogni pratici per i quali si giudica fissano un limite, fissato dalla ragionevole convinzione che non si possa progredire oltre sulla via dell'approssimazione della verità»<sup>22</sup>. Ma il limite, la ragionevole convinzione che non si possa progredire oltre, risponde a un parametro oggettivo, indiscutibile? Risponde ad una necessità logico-razionale?

In realtà, risponde, come Cordero confessa, a un'esigenza pratica, è un limite pratico, tanto più evidente, come egli ci ha magistralmente insegnato nei suoi scritti, in un modello accusatorio che rinuncia per principio alla ricerca della verità con la V maiuscola. Un modello per il quale, come scrive Cordero nel suo Manuale di Procedura Penale, «l'unico valore sta nell'osservanza delle regole»<sup>23</sup>, un modello per cui «un esito vale l'altro, purché correttamente ottenuto»<sup>24</sup>. Questo limite di natura pratica, dunque, non è in grado di nascondere il problema filosofico del giudizio. E cioè lo scarto tra intelletto e volontà o, per essere più precisi, quello tra necessità e libertà.

### 3. Il salto del giudizio

È proprio lo scarto tra intelletto e volontà a determinare il salto del giudizio quale spazio volitivo in cui l'operazione intellettualmente creativa del giudicare prende forma. Lo scarto dipende dalla sproporzione che esiste tra l'ampiezza degli oggetti dell'intelletto e quelli della volontà. L'intelletto ha dei limiti: posso conoscere qualcosa, non posso conoscere tutto. La volontà è tendenzialmente illimitata,

21 Carnelutti 2017: 56.

22 Cordero 1966: 101.

23 Cordero 2012: 97.

24 Cordero 2012: 101.

invece, nella scelta dell'oggetto del suo volere. Da questo scarto nasce, cognitivamente, la possibilità dell'errore. Precisamente, quando la volontà si posa su ciò che non intendo e, si badi bene, non soltanto su ciò che non conosco assolutamente ma anche su ciò che non conosco sufficientemente. In tutti questi casi, con intensità naturalmente diverse in corrispondenza delle specifiche situazioni, siamo di fronte a un vero e proprio salto nel buio. Negare l'esistenza di questo salto equivarrebbe a sostenere che, invece, è possibile coniugare perfettamente intelletto e volontà. In altre parole, sarebbe possibile giungere a un grado di conoscenza quantitativa e qualitativa certa e definitiva in modo da determinare con altrettanta certezza e definitività il mio giudizio e la mia volontà. In particolare, equivarrebbe a sostenere che è possibile coniugare perfettamente, secondo una necessità logica, intelletto e volontà anche quando si tratta di giudicare la condotta di un'altra persona o comunque situazioni storiche che comprendono fatti sociali.

In realtà, per sostenere una tale possibilità bisognerebbe negare lo statuto ontologico dell'essere umano quale essere finito<sup>25</sup>. Bisognerebbe, cioè, immaginare un essere umano privo di limiti, cognitivi innanzitutto, e in grado, di conseguenza, di apprendere tutto ciò che bisogna conoscere prima di prendere posizione, di giudicare. L'esperienza di ciascun essere umano non consente, naturalmente, di accettare una tale concezione. La nostra esperienza, infatti, ci restituisce, al contrario, l'immagine di un essere finito, carente, determinato, nelle sue scelte, da variabili non sempre prevedibili e controllabili, da fragilità innegabili, da pregiudizi e precomprensioni mai del tutto eliminabili. Di conseguenza, nel problema ontologico del giudizio, in quanto presa di posizione sul particolare, si riflette la finitudine degli esseri umani e la necessità di assecondare la tensione relazionale che ci caratterizza, e che ci conduce inevitabilmente ad esprimere giudizi, a partire, appunto, da siffatta finitudine. Tra intelletto e volontà c'è comunque uno scarto che, a volte, assume la forma di un abisso. L'abisso del giudizio. È questo il senso filosofico della questione del giudizio, reso palese, in un modo o nell'altro, nella modernità, ad esempio nell'analisi delle cause dell'errore svolta nella quarta delle *Meditazioni metafisiche* cartesiane<sup>26</sup>.

Ma, se così stanno le cose, è possibile ignorare la portata di un tale abisso pretendendo di ridurre la pratica del giudizio ad un'operazione prevalentemente logico-formale? O, al contrario, occorrerebbe assumere la consapevolezza dello scarto e dell'abisso che è in gioco nel giudizio per affrontarlo come problema esistenziale e quindi, inevitabilmente, giuridico?

Carnelutti segue la seconda strada e, per questo, è criticato da Cordero. Carnelutti coglie nello scarto tra intelletto e volontà, e nel salto del giudizio, altrettante chiavi di lettura per comprendere il carattere proiettivo del giudizio. Il passato reso presente, il fatto davanti agli occhi del giudice, è solo una parte di ciò che si cerca nel giudizio. Anzi, è l'unica parte accessibile (e solo in parte) alla

25 Per una riflessione sullo statuto esistenziale della finitudine e sulla sua rilevanza giuridica cfr. Montanari 2008.

26 Descartes 2007: 92-95.

conoscenza. Il futuro, cioè il significato che si attribuisce al passato (il contratto o il delitto), reso presente nel processo, e in grado di regolare la vita a venire, non è, invece, dato. La norma, dunque, quale significato della disposizione giuridica adeguato a inquadrare la fattispecie concreta, non è mai veramente data. Di conseguenza, per giudicare a partire necessariamente dal particolare, ci sarebbe bisogno, sostiene Carnelutti, del senso del tutto. Cioè del senso dell'ordine. Dell'ordine delle cose, delle relazioni umane, e quindi del bene, che ci consentirebbe di trovare la regola a partire dal fatto perché è dal fatto stesso dei rapporti tra gli uomini che possiamo ricavare i principi che devono governare il loro stare assieme. Pragmaticamente, il senso del tutto, per Carnelutti, si risolve dunque nel buon senso: «tale è la disposizione dello spirito indispensabile al fine di giudicare. Così si volge la fatica del giudice quando non ha le mani legate. La libertà del giudicare non è se non la facoltà di regolarsi secondo il buon senso»<sup>27</sup>.

#### 4. L'illusione del sillogismo

Carnelutti, dunque, segue la seconda strada tra quelle in precedenza indicate, e cioè quella che conduce ad esplorare in profondità la complessità del giudizio sul presupposto dello scarto tra intelletto e volontà. Cordero pare, invece, prediligere la strada che indirizza verso una, quanto meno parziale, neutralizzazione/rimozione del problema, e pone l'enfasi sul tratto prevalentemente logico-formale del giudizio stesso. Una tale predilezione sembra, del resto, confermata dall'esplicito apprezzamento nei confronti del modello sillogistico quale prodotto della prima stagione della scienza giuridica processualistica, dedita a costruire una dogmatica processuale. Cordero afferma infatti come «uno degli apporti più ragguardevoli di questa felice stagione del pensiero processualistico è l'uso dello schema sillogistico come chiave di volta per intendere e rappresentare la trame delle operazioni conoscitive del giudice»<sup>28</sup>.

Ebbene, appare assolutamente ragionevole pensare al sillogismo come forma adeguata di rappresentazione esteriore del ragionamento del giudice. Infatti, in primo luogo, il sillogismo garantisce la controllabilità di tale ragionamento e la possibilità della stessa contestazione in sede di impugnazione, e, in secondo luogo, rappresenta uno schema di riferimento che fornisce al giudice stesso dei parametri argomentativi e comunicativi per la sua decisione.

Meno ragionevole è, invece, ritenere che il sillogismo sia una chiave di volta per intendere, e quindi sondare e comprendere, il processo conoscitivo che ha condotto il giudice ad assumere una determinata decisione.

Non è un caso, infatti, che, a partire dai primi decenni del Novecento, la nascita di importanti dottrine antiformalistiche in Europa (la *Giurisprudenza degli interessi* e la *Scuola del diritto libero* ad esempio), e negli Stati Uniti (basti

27 Carnelutti 2017: 60.

28 Cordero 1961: 3.

pensare agli esponenti del *Realismo giuridico*), mette seriamente in discussione il monopolio teorico della concezione sillogistica<sup>29</sup>. Nel prosieguo del Novecento, e anche dopo la Seconda guerra mondiale, tanto l'evoluzione della logica nell'ambito della metodologia scientifica, quanto la rilevanza che venne sempre più attribuita ai profili di ordine valoriale, personale e psicologico per comprendere il processo decisionale del giudice, contribuiscono alla crisi della pretesa stessa di addivenire a teorie logico-razionali definitive, come quella sillogistica, in relazione alla decisione giudiziaria<sup>30</sup>.

A ben vedere, ciò che tali tendenze mettono in discussione non è soltanto il modello sillogistico, ma la possibilità stessa di elaborare una teoria generale, in senso logico-formale, del giudizio. Del resto, una critica interna alla struttura sillogistica consente di comprendere la natura problematica delle stesse premesse, in senso stretto, su cui essa si fonda. La costruzione delle premesse del sillogismo giudiziale è, infatti, un'operazione irriducibile a uno schema logico-teorico definitivo. Basti pensare, nel caso dell'individuazione della premessa maggiore normativa, alle variabili di ordine tecnico, morale, politico e psicologico che presiedono alla scelta tra più disposizioni possibili, all'individuazione del significato normativo della disposizione adeguata al caso concreto (interpretazione in senso stretto), alla possibile combinazione tra diverse scelte normative parimenti appropriate. D'altra parte, le difficoltà sono presenti, e forse in misura maggiore, anche nella costruzione della premessa minore fattuale. Si pensi al margine di inevitabile discrezionalità che condiziona la valutazione degli elementi probatori, come nel caso della testimonianza. Ma si pensi anche a come il regime probatorio, determinando quali prove, quando e come possono essere acquisite, e separando tendenzialmente la legittimazione delle prove stesse dalla loro efficacia, incida sull'accertamento del fatto minando l'ideale oggettività della decisione a cui mira il modello sillogistico.

Del resto, i limiti strutturali che incontra l'operazione di costruzione delle premesse hanno a che vedere con quella che Giuseppe Capograssi definiva come la doppia magia del processo: «far rivivere quello che non vive più, che è oramai spento, e farlo rivivere nella coscienza e nel giudizio di uno che è perfettamente assente ed estraneo all'esperienza che deve risorgere»<sup>31</sup>. La presenza, rispetto a ciò che è accaduto, è, nel processo, e nel giudizio in cui esso si risolve, letteralmente impossibile. È proprio questa necessità, di rendere presente ciò che non è, a determinare l'esigenza di costruire le premesse di fatto e di diritto, che non possono essere date poiché nel presente del giudizio non vi è nulla di dato in relazione all'oggetto della decisione. Come ancora sostiene Capograssi riferendosi al giudice «non gli è presente l'azione, perché oramai è passata; e, si può dire, non gli è

29 La letteratura sull'antiformalismo giuridico è, naturalmente, sterminata. In questa sede ci si limita a segnalare, per il suo taglio ricognitivo, il lavoro di Tanzi 1999.

30 Ampia è la letteratura critica nei confronti del modello sillogistico. Tra le più celebri analisi critiche si annoverano, secondo percorsi naturalmente diversi, quelle, ad esempio, di Calogero 1964; Kelsen 1985; Perelman 1979. Si segnalano, tra le altre, per il loro carattere anche critico-ricostruttivo, le riflessioni di Barberis 2015; Manzin 2014.

31 Capograssi 1950: 5.

presente nemmeno la legge, perché la legge è generale e l'azione da giudicare è, più che particolare, puntuale, di un'assoluta puntualità [...] Così si può dire che il giudice non ha nulla, deve procurarsi tutto»<sup>32</sup>.

Il modello sillogistico ha comunque avuto il merito di isolare la distinzione di carattere orientativo, nell'ambito dell'attività giuridica decisoria, tra giudizio di diritto e giudizio di fatto. Ma, seppur importante sul piano conoscitivo, la distinzione tra giudizio di fatto e giudizio di diritto non assume, nella pratica del giudizio, un carattere rigido. Al contrario, la costruzione di entrambi i giudizi avviene parallelamente, secondo un gioco di rimbalzo, che conduce colui che giudica ad analizzare i fatti per farsi un'idea sulla norma da applicare e ad analizzare le norme per farsi un'idea sulla configurazione del fatto da accertare. Questo andirivieni tra fatto e norma non segue un ordine di precedenza. Ha natura dialettica e procede secondo l'esigenza di avvicinare semanticamente l'enunciato generale che descrive la fattispecie astratta con l'enunciato particolare che descrive la fattispecie concreta.

Con diversa intensità, da caso a caso, il processo interpretativo a cui qui si fa riferimento riguarda la pratica decisoria nel suo complesso. Al punto tale che quest'ultima non coincide mai con un puro giudizio determinante del tipo: data la norma si opera la sussunzione del fatto. A tal proposito, sono ancora oggi oltremodo significative le perentorie considerazioni svolte da Carnelutti nel suo celebre articolo pubblicato nel 1949 nel terzo numero della "Rivista di Diritto Processuale", e intitolato *Torniamo al "Giudizio"*: «La cosiddetta scienza giuridica, risolvendo il giudizio nel sillogismo, continua, purtroppo, a fondarsi sull'ignoranza»<sup>33</sup>. L'ignoranza, per Carnelutti, ha per oggetto proprio il giudizio, la facoltà del giudicare: «Le nostre idee sono molto meno chiare intorno a che cosa sia giudicare»<sup>34</sup>.

Il giudizio giuridico è, dunque, un procedimento complesso, «nel quale giocano un ruolo essenziale i giudizi di valore formulati dal giudice: la categorizzazione dei fatti in vista della loro sussunzione nella fattispecie astratta non è infatti operazione puramente logica, ma implica spesso valutazioni e scelte intorno ai concetti generali da usare, la concretizzazione della fattispecie astratta implica, a sua volta, scelte valutative per la definizione del significato "concreto" dei relativi enunciati»<sup>35</sup>.

Il giudizio giuridico comporta allora un inevitabile margine di drammatica, sebbene limitata, discrezionalità che non ammette una riduzione logicistica<sup>36</sup>. Come sostiene Carnelutti, riferendosi ancora al giudizio, «quello, che noi dobbiamo conoscere, è un dramma»<sup>37</sup>. La discrezionalità è, naturalmente, variabile, ed è maggiore quando la fattispecie concreta si colloca non tanto entro il nucleo di luce e

32 Capograssi 1950: 7.

33 Carnelutti 1949: 169.

34 Carnelutti 1949: 168.

35 Taruffo 1988: 6.

36 Per un'analisi del tema della discrezionalità giudiziaria, nella quale si prende posizione a favore della discrezionalità limitata, e mai assoluta, del giudice, si rinvia a Barak 1995.

37 Carnelutti 1949: 170.

di significato della norma quanto invece nella sua zona di penombra. In un'area, dunque, dove è incerta la possibilità di applicare la norma stessa<sup>38</sup>.

Anche di fronte alla complessità del giudizio, che emerge dalla riflessione critica sul sillogismo, Cordero presenta un approccio ambivalente. Da una parte, ricorda come sia stato osservato (ancora da Carnelutti) che «il rapporto tra giudizio – o meglio tra i giudizi che si rintracciano nella sentenza – e motivazione è quello stesso che intercorre tra l'apprensione intuitiva e lo svolgimento dimostrativo, tra i motivi e le ragioni»<sup>39</sup>. Dall'altra, riferendosi sempre al sillogismo, sostiene come tale distinzione tra i motivi, e quindi tra la complessità del processo che determina il giudizio, e le ragioni presentate nella motivazione, sia il frutto di un'eccessiva «svalutazione a cui sono stati fatti segno codesti schemi di logica formale-deduttiva, nel quadro di una tendenza a sottolineare l'apporto creativo in cui si manifesta l'opera culturale del giudice»<sup>40</sup> (tendenza che egli individua, ad esempio, nel pensiero di Calogero). Cordero riconosce poi come, senza dubbio, «la maggior fatica sta nel porre le premesse»<sup>41</sup>, ma aggiunge anche come non si possa negare che «lo svolgimento dimostrativo, naturalmente soggetto alle regole della sillogistica, rappresenti un momento insopprimibile dei procedimenti mentali del giudice [...] senza contare che l'attenzione del legislatore più che sulle radici emotive ed intuitive della *Urteilsfindung* sembra cadere su quel successivo lavoro dialettico a tesi obbligatoria, che è la motivazione»<sup>42</sup>.

A ben vedere, alla luce di quanto sin qui scritto sulla complessità dell'esperienza del giudicare, si tratta di affermazioni discutibili. Innanzitutto, lo schema sillogistico pare potersi definire certamente come momento insopprimibile dell'argomentazione comunicativa del giudice, in vista del naturale inserimento della sentenza nel circolo giurisdizionale, ma altra cosa è ritenere tale schema quale momento insopprimibile del procedimento mentale che internamente conduce il giudice a voler decidere in un determinato modo. Come mostrato in precedenza, infatti, il salto del giudizio, quale problema che ha a che vedere con il procedimento mentale del giudice, non è leggibile attraverso lo schema sillogistico o attraverso altre forme logiche. Inoltre, ancora più discutibile è l'affermazione circa l'attenzione del legislatore, poiché, anche ammettendo che tale attenzione, come sostiene Cordero, sia tutta rivolta alla motivazione e non alle radici, da Cordero stesso definite emotive e intuitive della sentenza (io preferisco definirle esistenziali), questo dato non pare di certo rilevante ai fini di una migliore comprensione del giudizio. A maggior ragione, se intendiamo, seguendo Cordero, il fenomeno giuridico in generale alla stregua di una trama di giudizi. Infatti, la comprensione profonda dell'esperienza del giudizio giuridico non

38 Una classica riflessione sul significato da attribuire al margine di discrezionalità del giudice nella soluzione dei casi cosiddetti difficili o poco chiari si trova, naturalmente, in Hart 2002: cap. VII.

39 Cordero 1961: 7.

40 Ibi.

41 Ibi.

42 Ibi.

dipende affatto dall'esatta individuazione della direzione verso cui si volge lo sguardo del legislatore. Dipende, invece, dalla consapevolezza della complessità dell'esperienza del giudicare e della sua irriducibilità ad un'operazione logico-argomentativa. Ancora una volta, l'ostilità di Cordero nei confronti dei percorsi di ricerca che intendono indagare tale complessità sembrerebbe legata alla necessità di far ricorso, ove si volesse seguirli, a competenze extra-giuridiche. Ma, ribadendo l'interrogativo posto in precedenza, è questa la reale ragione dello scetticismo nei confronti delle tendenze che, in un modo o nell'altro, conducono ad accertare l'esistenza di uno spazio di inevitabile libertà del giudice nel giudicare? O c'è dell'altro?

## 5. La giustizia incombente

Probabilmente, c'è dell'altro. E per comprendere da dove nascano le precise ragioni che inducono Cordero ad oscillare tra la *reductio ad iudicium* dell'esperienza giuridica, da una parte, e la svalutazione delle opzioni teoretiche che tendono a sondare la profondità umana del giudizio, dall'altra, bisogna soffermarsi su una forma concettuale che aiuta a leggere la complessità del giudizio.

Bisogna dunque, alla luce di quanto mostrato in precedenza rispetto al problema del giudizio, tenere conto del carattere parzialmente alogico del giudizio giuridico. Carattere che deriva, soprattutto, dalla natura soggettiva dell'esperienza giuridica del giudicare. Per questo, è d'ausilio teorico la possibilità di intendere il giudizio giuridico come giudizio riflettente, sulla base della concezione che Immanuel Kant elabora in relazione al giudizio di gusto.

Al giudizio determinante, «se è dato l'universale (la regola, il principio, la legge), il Giudizio che opera la sussunzione del particolare [...] è determinante»<sup>43</sup>, Kant oppone una modalità di giudizio profondamente differente, a cui attribuisce l'appellativo di riflettente, «se è dato invece soltanto il particolare, e il Giudizio deve trovare l'universale, esso è semplicemente riflettente»<sup>44</sup>. Una modalità che non è riconducibile a nessuno schema logico a priori in grado di inquadrare (e guidare) l'atto del giudicare. Una strada, quella indicata dal giudizio riflettente, che suggerisce di procedere dal fatto alla regola. Per un caso dato bisogna cercare la regola adeguata all'interno della quale inquadrare la singola esperienza. È questo il senso di fondo del giudizio riflettente, il quale, da una parte, non è volto a determinare un'oggettività universale e, dall'altra, comporta la necessità di un modo di pensare largo che tenga conto del *sensus communis*, quindi di una sorta di intelligenza comune intesa come sano intelletto, in modo da rendere possibile un confronto tanto con i giudizi possibili quanto con quelli effettivi degli altri. Un pensiero largo che si manifesta quando il singolo è in grado di elevarsi «al disopra delle condizioni soggettive particolari del giudizio, tra le quali tanti altri sono come impigliati, e

43 Kant 1997: 28.

44 Kant 1997: 28-29.

rifletta sul proprio giudizio da un punto di vista universale (che può determinare soltanto mettendosi dal punto di vista degli altri)»<sup>45</sup>.

Del resto, è proprio attraverso la chiave di lettura del giudizio riflettente che può essere compresa anche la posizione di Satta, oltremodo emblematica per indagare ulteriormente la possibilità di pensare il giudizio giuridico a partire dalla consapevolezza dell'abisso del giudizio, dello scarto tra la cognizione e la volizione. Lo *ius dicere* non esprime soltanto conoscenza ma anche creazione; esprime «l'atto veramente creativo della conoscenza, il trovare il diritto non fuori di noi, ma in noi»<sup>46</sup>. Riecheggia, non a caso, la concezione kantiana del giudizio riflettente. Il soggetto che giudica, come uno specchio, attraverso il rapporto con il fatto, riflette sulla realtà esterna (il fatto appunto) la sua realtà interiore che si nutre della relazione con gli altri.

Di conseguenza, il diritto si scopre in noi attraverso la riflessione. Ma l'operazione del giudizio non esiste senza la pressione del fatto, e quindi dell'esperienza. Il giudizio giuridico procede, nel suo senso più intimo, dal fatto. Per questo è eminentemente giudizio riflettente. Satta condensa magistralmente questa concezione nella sua riflessione sull'intuizione nel giudizio: «è nel giudizio, cioè nel trovare nel fatto il diritto, il diritto che è dentro il fatto (*ex facto oritur jus*), che è il fatto stesso [...] È stato ormai chiarito che il giudizio procede da una intuizione, anche se, procedendo a sua volta l'intuizione da una secolare, millenaria esperienza giuridica, sembra assumere le forme esteriori del sillogismo: intuizione che deriva da *intus*, ciò che è dentro, vale a dire la legge, il principio che il fatto reca in se stesso. La decisione giudiziaria manifesta al massimo grado questa realtà»<sup>47</sup>.

Queste ultime riflessioni, unitamente a quelle precedentemente mostrate di Carnelutti e Capograssi, e tenendo conto dei rilievi critici sviluppati nei paragrafi precedenti nei confronti del modello logicistico di giudizio, conducono dunque a una più profonda comprensione filosofica del giudizio giuridico come giudizio prevalentemente, se non esclusivamente, riflettente<sup>48</sup>. In particolare, questa prevalenza si spiega nella misura in cui si comprende come il giudizio giuridico non sia mai risolvibile in un giudizio puramente tecnico e conoscitivo. Questo perché il giudizio giuridico ha per oggetto diretto o indiretto la condotta degli esseri umani. Di conseguenza, al di là delle concezioni del diritto che si prediligono, la pretesa del giudizio giuridico non è mai esclusivamente di tipo descrittivo-conoscitivo (le cose sono andate così). Il giudizio giuridico è destinato a valutare le condotte e formulare delle prescrizioni (dover essere) con la pretesa di fare giustizia. La pretesa di giustizia, a prescindere dalla specifica accezione del termine, è costitutiva del giudizio giuridico e, di conseguenza, determina l'allontanamento di tale giudizio dalla logica del giudizio conoscitivo e determinante. Del resto, si tratta sempre di giudicare il particolare umano senza possedere un concetto

45 Kant 1997: 267.

46 Satta 1994: 45.

47 Satta 1994: 49.

48 Sulla rilevanza del concetto di giudizio riflettente per la teoria del diritto cfr. Mathieu 1989; Romano 2013.

universale di giustizia sotto il quale si possano sussumere i casi. È questa la sfida del giudizio giuridico.

Il giudizio non si risolve dunque nella verifica conoscitiva della legalità o meno di un comportamento. C'è qualcosa di più. C'è la pretesa di giustizia, di individuare la giustizia nella legalità. Non bisogna contrapporre giustizia a legalità ma comprendere come il giudizio di legalità non soddisfi necessariamente la pretesa di giustizia che è implicita (e socialmente attesa) in ogni giudizio giuridico. Il processo che si risolve nel giudizio va dunque inteso come uno strumento che è pensato per cogliere la giustizia nella legalità. Questa affermazione, lungi dal ridimensionare la rilevanza dei procedimenti e dei canoni interpretativi e argomentativi che conducono a giustificare la decisione giudiziaria, intende invece porre l'accento sulla necessaria sensibilità etica che deve accompagnare l'utilizzo di tali procedimenti. Una sensibilità che induce a dirigere razionalmente il volere che affronta il salto del giudizio (che nessun canone interpretativo può colmare) verso l'esigenza di giustizia traducibile spesso, almeno, in esigenza di ragionevolezza, così come sostiene Chaïm Perelman: «Nella misura in cui il giudice ricerca una soluzione accettabile per i litiganti, per i suoi superiori gerarchici e per l'opinione pubblica illuminata, egli deve conoscere i valori dominanti nella società, le sue tradizioni, la sua storia, la metodologia giuridica, le teorie che vi sono accettate, le conseguenze sociali ed economiche di questa o quella presa di posizione, i meriti rispettivi della certezza del diritto e dell'equità in una data situazione»<sup>49</sup>.

## 6. La rimozione della giustizia?

A ben vedere, il problema del giudizio, dato dalla sua natura, dallo scarto che lo identifica, è proprio il rischio dell'ingiustizia. Cioè il rischio di muoversi in una direzione opposta a quella indicata dalla giustizia, tanto se dal salto scaturisce l'arbitrio quanto se, proprio per neutralizzare il problema dell'abisso del giudizio, ci si affida all'illusione di una decisione calcolabile<sup>50</sup>, oggettiva, necessariamente riconducibile a modelli logici predefiniti. In entrambi i casi, mancherebbe l'equilibrio e la necessità indispensabili per attribuire a ciascuno il suo diritto secondo una contestualizzata interpretazione del principio di uguaglianza<sup>51</sup>.

Nei *Lineamenti di dottrina pura del diritto*, Hans Kelsen, non certo il più convinto assertore della giustizia come categoria intrinsecamente giuridica, nel tentativo di tracciare i confini del diritto, sostiene che la giustizia, se intesa come valore assoluto, altro non sarebbe che “un ideale irrazionale”. Essa corrisponderebbe, per Kelsen, all'idea di “felicità sociale” o, sciolto ogni legame del diritto con la morale, alla conformità con la norma, cioè alla condotta conforme alle leggi.

49 Perelman 1979: 15-16.

50 Sulle incongruenze metodologiche che scaturiscono dalla pretesa di ridurre il diritto a dati calcolabili, si rinvia, tra gli altri, a Garapon, Lassegue 2021; Condello 2022.

51 Sul rapporto tra il concetto di giustizia e quello di eguaglianza si rinvia, tra le altre, alle classiche riflessioni di Radbruch 2002; Perelman 1959; Hart 2002; Ross 1965.

Se ci si sofferma sulla giustizia come felicità sociale, la giustizia equivarrebbe a un moto; meglio ancora, essa si potrebbe individuare nella tendenza a raggiungere, secondo le leggi, la “felicità” sociale. Ecco, a tal proposito, le parole di Kelsen: «Come categoria morale, il diritto non significa altro che “giustizia”. Questa è semplicemente l’espressione dell’ordinamento sociale giusto, d’un ordinamento che raggiunge completamente il suo scopo in quanto soddisfa tutti. La tendenza verso la giustizia psicologicamente considerata è la tendenza eterna dell’uomo alla felicità che egli non può trovare come individuo e che perciò ricerca nella società. La felicità sociale si chiama giustizia»<sup>52</sup>.

Occorre non essere ancorati ad un’interpretazione letterale del termine felicità: giustizia è felicità sociale nella misura in cui la giustizia e la felicità non si incontrano in un contenuto presupposto (secondo l’approccio giusnaturalistico) e precedentemente dato, tantomeno in un prodotto inteso quale mera conformità comportamentale.

La giustizia come tendenza alla felicità andrebbe allora intesa come *senso del diritto*, come *direzione* del diritto che dona significato al diritto stesso. Come tendenza costitutiva della comunità politica. Si tratta dunque di una visione totalmente diversa da quella giusnaturalistica classica, perché così intesa la giustizia non è un contenuto esterno che precede il diritto e che proviene da una fonte trascendente che si impone all’individuo stesso. Riferirsi al concetto di giustizia come *direzione intrinseca* del diritto implica, invece, prendere in considerazione la dimensione relazionale del diritto quale dimensione che riveste un ruolo necessariamente determinante anche nel momento giurisdizionale di applicazione delle norme. Significa, in particolare, vedere nel moto verso la giustizia lo scopo del diritto e quindi un fine che non può non essere cruciale nell’esperienza del giudizio.

Ma in cosa si sostanzia la giustizia intesa come *direzione*, come *senso* del diritto? Andrebbe, a tal riguardo, recuperata quella che è, probabilmente, la definizione più celebre di giustizia che sia mai stata data e che, nonostante il tempo, risulta ancora oggi efficace ed illuminante. Si tratta della definizione fornita da Ulpiano nel *Digesto*. Il giurista romano sostiene che «giustizia è la volontà ferma e ininterrotta di attribuire a ciascuno il suo diritto»<sup>53</sup>. Non è irrilevante il fatto che Ulpiano non si riferisca alla volontà collettiva o alla volontà pubblica, bensì alla volontà individuale. Ulpiano lega l’idea della giustizia ad un pensiero individuale; ad una volontà ferma, ininterrotta, di attribuire a ciascuno il suo diritto, a ciascuno ciò che gli spetta, sulla base della relazione che il diritto permette di instaurare con l’altro. È la dimensione giuridica della relazione che conduce ad attribuire a ciascuno il suo, a ciascuno ciò che è giusto e che, in senso più ampio, consente di raggiungere la “felicità” sociale.

Così compresa, la giustizia si presenta come scopo dell’esperienza giuridica, la quale trova un suo momento essenziale nel giudizio, nel momento in cui il diritto

52 Kelsen 2000: 57.

53 *Iustitia est constans et perpetua voluntas ius cuique tribuens* (D.1.1.10pr). Per un inquadramento di carattere generale sul concetto di giustizia dal punto di vista filosofico-giuridico, si rinvia, tra gli altri a Del Bò 2022; Macioce 2019; Magri 2012.

è concretamente detto in relazione ad atti e persone altrettanto concreti. Ed è proprio la giustizia come direzione del diritto, come meta allo stesso tempo essenziale e sfuggente, vista l'impossibilità di ridurla a regola esplicita, a determinare definitivamente la complessità del giudizio. Infatti, chi giudica si trova non soltanto di fronte alla necessità di prendere posizione nonostante i suoi limiti cognitivi, ma anche di fronte al bisogno di soddisfare plurime pretese di giustizia pur non avendo a disposizione un contenuto esplicito e universalmente accettato del concetto di giustizia. Un contenuto che gli consenta di giungere ad un'interpretazione oggettivamente giusta delle norme giuridiche.

Alla luce del quadro delineato, le oscillazioni riscontrate nel pensiero di Cordero sembrano ragionevolmente riconducibili ad un'apparente rimozione della questione che ruota intorno al concetto di giustizia e, soprattutto, ad una rimozione di tale questione in relazione al giudizio. Tale rimozione rende, dunque, comprensibile la tendenza ad accentuare il tratto logico-formale dell'esperienza del giudizio a discapito di quello esistenziale.

L'impressione è che tale scelta abbia a che vedere con la concezione che Cordero ha dello scopo del processo. In un passo tratto dalle pagine che Cordero dedica alla questione del reato estinto, egli sostiene che «il processo mira ad accertare in modo positivo o negativo il potere di punire»<sup>54</sup>. Se questo è lo scopo (accertare il potere di punire anziché muoversi, innanzitutto, verso l'idea di giustizia così come è stata proposta in queste pagine), è necessario un ancoraggio prevalentemente logico-normativo che indirizzi la potestà punitiva, che la razionalizzi immunizzandola dalle intuizioni inevitabilmente soggettive.

Questa concezione è, a monte, derivata dai concetti specifici di esperienza e fenomeno normativi che Cordero elabora nei suoi testi più propriamente filosofico-giuridici. Nella voce *Diritto*, che scrive per l'Enciclopedia Einaudi, afferma che «il fenomeno normativo assume un'identità distinta in quanto l'adempimento costi qualcosa in repressione, distogliendo l'osservante da una linea di preferenze istintive»<sup>55</sup>. Il diritto è, quindi, uno strumento di civilizzazione, una sovrastruttura, che attraverso la repressione e la punizione, consente all'uomo che lo crea, che se lo autoimpone, di progredire, di formarsi una coscienza, di essere padrone di se stesso reprimendo la sua natura istintuale. Ne *Gli Osservanti*, Cordero scrive, infatti, che «la vera grandezza dell'uomo sta nel reprimere [la natura], violentarla, modellarla senza pause, reinventando i modelli a ogni passo»<sup>56</sup>.

Ebbene, il marcato accento posto da Cordero sulla funzione civilizzatrice e di repressione degli istinti, svolta dal diritto, sebbene colga indubbiamente uno degli elementi strutturali del fenomeno giuridico, conduce a piegare il processo e il giudizio sul versante della punizione<sup>57</sup>. Il rischio è di essere attratti da una rappresentazione estrinseca della funzione del diritto (strumento di civilizzazio-

54 Cordero 1966: 97.

55 Cordero 1978: 900.

56 Cordero 1967: 14.

57 Per una riflessione critica nei confronti dei modelli sfiduciari costruiti intorno alla centralità della sanzione giuridica, si rinvia a Greco 2021.

ne anche attraverso la potestà punitiva) mettendo così in secondo piano una rappresentazione intrinseca della funzione del diritto (strumento di giustizia). Non si tratta di contrapporre queste due rappresentazioni, entrambe fondamentali per la comprensione del fenomeno giuridico, bensì di esplorarne le possibili combinazioni. Seguire la direzione della giustizia equivale a creare le condizioni del legame sociale tra soggetti che sono ontologicamente pari<sup>58</sup>. Ma il legame sociale è espressione di civilizzazione. Come apprendiamo, infatti, sin dall'*Oresteia*, rinunciare alla logica della vendetta per istituire un giudice terzo che è chiamato a dirimere le controversie secondo giustizia, dopo aver ascoltato le ragioni delle parti, è atto di suprema civilizzazione. Così si istituisce la nuova *pòlis*, un nuovo ordine civile. In tale ordine, la potestà punitiva è certamente essenziale, e, non a caso, Atena attribuisce alle Erinni il compito di garantire l'esecuzione delle pronunce dell'Areopago. L'oggetto di tale potestà, la punizione, è però uno strumento, di cui si serve il diritto, e non può essere scambiato per la direzione e lo scopo del giudizio, e del diritto tramite esso, che resta, invece, la giustizia, intesa come la giusta distribuzione del diritto e del torto, la giusta misura che regola i rapporti tra gli esseri umani.

Leggere Cordero in contrappunto sul problema del giudizio, attraverso gli spunti che provengono da questo giurista straordinario, stimola dunque una riflessione di carattere generale sul concetto di diritto. Come afferma Cordero, il diritto può certamente essere ridotto ad una rete intricata di giudizi. Ma questa trama, lungi dall'essere disegnata esclusivamente secondo schemi logico-formali, è continuamente messa in tensione dal senso, e quindi dal moto, che determina l'incedere del diritto verso l'esperienza della giustizia.

Quando il giudice è chiamato a rendere un giudizio, quando è chiamato a riconoscere ciò che appartiene a ciascuno, muove anzitutto da una posizione soggettiva che, però, non è soggettivistica. Il giudice non è conchiuso nel suo Io. Al contrario, è alimentato dalla relazione che lo stesso giudice instaura con le parti nel senso più ampio del termine. Il giudizio che rende giustizia si compone della relazione (dunque delle fratture, degli squilibri, delle incrinature che hanno caratterizzato un certo rapporto), del contesto e del diritto positivo che lo qualifica: è a partire da questo intreccio che il giudizio si costruisce e manifesta; è attraverso questo intreccio che il giudizio permette il farsi della giustizia.

## Bibliografia

- Alexy, R., 1998 (ed. or. 1978), *Teoria dell'argomentazione giuridica. La teoria del discorso razionale come teoria della motivazione giuridica*, Milano: Giuffrè.
- Atienza, M., 2019 (ed. or. 2006), *Diritto come argomentazione. Concezioni dell'argomentazione*, Napoli: Editoriale scientifica.
- Barak, A., 1995 (ed. or. 1989), *La discrezionalità del giudice*, Milano: Giuffrè.

<sup>58</sup> Per un'articolata elaborazione di tale concetto si rinvia, in particolare, Montanari 1999; Montanari 2008.

- Barberis, M., 2015, *Cosa resta del sillogismo giudiziale? Riflessioni a partire da Beccaria*, in “Materiali per una storia della cultura giuridica”, vol. XLV: 163-178.
- Calogero, G., 1964 (prima edizione 1937), *La logica del giudice e il suo controllo in Cassazione*, Padova: Cedam.
- Canale D., Tuzet G., 2019, *La giustificazione della decisione giudiziale*, Torino: Giappichelli.
- Capograssi 1950, *Giudizio Processo Scienza Verità*, in “Rivista di Diritto Processuale”, 1: 1-22.
- Carnelutti, F., 1949, *Torniamo al “Giudizio”*, in “Rivista di Diritto Processuale”, 3: 165-174.
- Carnelutti, F., 2017 (prima edizione 1948), *Cosa è il giudizio?* in Id., *Arte del diritto*, Torino: Giappichelli.
- Condello, A., 2022, *Il diritto come metodo e la scienza algoritmica. Una critica a partire da Bobbio e Scarpelli*, Pisa: ETS.
- Cordero F., 1961, *Giudizio*, in “Novissimo Digesto Italiano” (ora Digesto, 4<sup>a</sup> ed., vol. V Penale, 1991), Torino: (edizione online).
- Cordero F., 1978, *Diritto*, in “Enciclopedia Einaudi”, vol. 4, Torino: 895-100.
- Cordero F., 1985, *Riti e sapienza del diritto*, Roma-Bari: Laterza.
- Cordero, F., 1966, *La decisione sul reato estinto*, in Id., *Ideologie del processo penale*, cap. V, 91-125, Milano: Giuffrè
- Cordero, F., 1967, *Gli osservanti. Fenomenologia delle norme*, Milano: Giuffrè.
- Cordero, F., 2012, *Procedura penale. Nona edizione*, Milano: Giuffrè.
- Del Bò, C., 2022, *La giustizia. Un'introduzione filosofica*, Roma: Carocci.
- Descartes, R., 2007 (ed. or. 1641), *Meditazioni metafisiche*, Roma-Bari: Laterza.
- Forza A., Menegon G., Ruminati R., 2017, *Il giudice emotivo. La decisione tra ragione ed emozione*, Bologna: il Mulino
- Garapon, A., Lassegue, J., 2021 (ed. or. 2018), *La giustizia digitale. Determinismo tecnologico e libertà*, Bologna: il Mulino.
- Grassi, C., 2021, *La facoltà di giudicare. Sociologia dell'agire normativo*, Roma: Inschibboleth Edizioni.
- Greco, T., 2021, *La legge della fiducia. Alle radici del diritto*, Roma-Bari: Laterza.
- Guastini, R., 2011, *Interpretare e argomentare*, Milano: Giuffrè.
- Kant, I., 1997 (ed. or. 1790), *Critica del Giudizio*, Roma-Bari: Laterza
- Kelsen, H., 1985 (ed. or. 1979), *Teoria generale delle norme*, Torino: Einaudi.
- Kelsen, H., 2000 (ed. or. 1934), *Lineamenti di dottrina pura del diritto*, Torino: Einaudi.
- Kelsen, H., 2021 (ed. or. 1960), *Dottrina pura del diritto*, Torino: Einaudi
- Macioce, F., 2019, *Giustizia. Un bisogno fondamentale*, in A. Andronico, T. Greco, F. Macioce, *Dimensioni del diritto*, pp. 3-28, Torino: Giappichelli.
- Magrì, G., 2012, *Giustizia*, in B. Montanari (a cura di), *Luoghi della filosofia del diritto. Un manuale*, pp. 87-123, Torino: Giappichelli.
- Manzin, M., 2014, *Argomentazione giuridica e retorica forense. Dieci riletture sul ragionamento processuale*, Torino: Giappichelli.
- Manzin, M., Puppo F., Tomasi S., (a cura di), 2021, *Studies on Argumentation & Legal Philosophy / 4. Ragioni ed emozioni nella decisione giudiziale*, Trento: Quaderni della Facoltà di Giurisprudenza, Università di Trento.
- Mathieu, V., 1989, *Luci e ombre del giusnaturalismo ed altri studi di Filosofia giuridica e politica*, Torino: Giappichelli.
- Montanari, B., 1999, *Itinerario di filosofia del diritto*, Padova: Cedam.
- Montanari, B., 2008, *Potevo far meglio? Ovvero Kant e il lavavetri. L'etica discussa con i ventenni*, Padova: Cedam.
- Pastore B., 2015, *Decisioni, argomenti, controlli. Diritto positivo e filosofia del diritto*, Torino: Giappichelli.

- Perelman, C., Olbrechts-Tyteca, L., 2001 (ed. or. 1958), *Trattato dell'argomentazione. La nuova retorica*, Torino: Einaudi.
- Perelman, Ch., 1959 (ed. or. 1945), *La giustizia*, Torino: Giappichelli.
- Perelman, Ch., 1979 (ed. or. 1976), *Logica giuridica. Nuova retorica*, Milano: Giuffrè.
- Pino, G., 2021, *Franco Cordero, filosofo del diritto*, in "Lo Stato", n. 16: 369-378.
- Puppo, F., 2012 *Dalla vaghezza del linguaggio alla retorica forense. Saggio di logica giuridica*, Padova: Cedam.
- Radbruch, G., 2002 (ed. or. 1946), *Ingiustizia legale e diritto sovraleale*, in AA. VV. (a cura di), *Filosofia del diritto*, pp. 162-173, Milano: Raffaello Cortina.
- Romano, B., 2013, *Giudizio giuridico e giudizio estetico. Da Kant verso Schiller*, Torino: Giappichelli.
- Ross, A., 1965 (ed. or. 1958), *Diritto e giustizia*, Torino: Einaudi
- Satta, S., 1994 (prima edizione 1952), *La vita della legge e la sentenza del giudice*, in Id., *Il mistero del processo*, pp. 61-80, Milano: Adelphi.
- Tanzi, A., (a cura di), 1999, *L'antiformalismo giuridico. Un percorso antologico*, Milano: Raffaello Cortina.
- Taruffo, M., 1988, *Giudizio (teoria generale)*, in "Enc. Giur.", XV, Roma: 1-8.
- Tuzet, G., 2010, *Dover decidere. Diritto, incertezza e ragionamento*, Roma: Carocci.



Franco Arato

*Le allegorie narrative di Franco Cordero: da Genus a Passi d'arme*

*Abstract:* Franco Cordero's narrative arose at the end of the sixties from a personal controversy: early in his academic career, the jurist got on a collision course with the institution of Catholic Church, whose teaching he had embraced when he was very young. His debut as a novelist (*Genus*, 1969) sounds as a sharp allegory of power politics in Post-war Italy; this prelude is followed by a rich harvest of books: for instance, *Opus* (1972), on a middle-aged Jesuit who is losing his faith; *Pavana* (1973), a multi-voiced novel on moral and political corruption in a small town. The author's masterpiece is perhaps *L'opera* (1975), the recollection of one day in February 1945, when Cordero's hometown, Cuneo, is approaching the end of Fascist war and the protagonist experiences the beginning of adult life. Cordero's style fluctuates between a Baroque flair for linguistic inventiveness and a precise, analytical evocation of masked hypocrisy. As a gloomy and bold scourge of modern society, Cordero is a unique voice in Italian literature of the late twentieth century.

*Parole chiave:* Power, Catholic Church, allegory, autobiography, Baroque.

Come funziona un apparato del consenso? Di quali attori dispone? L'elenco che una volta Franco Cordero immaginò è voluttuosamente vertiginoso, con il veleno che sta in coda:

[L'apparato] dispone di musicisti, cantori, mimi, liturghi, consacratori, esorcisti, turiferari, confessori, omileti, aspersori, glossolali, maliardi, visionari, stiliti, guaritori, indovini, giocolieri, consolatori, prefiche, eufemisti, necrofori, rianimatori, cerusici, epuloni, mendicanti, elemosinieri, scomunicatori, apologeti, canonisti, dottori, falsari, pedagoghi, libellisti, araldi, agiografi, esegeti, casuisti, cortigiani, giullari, reggicoda, cicisbei, mezzani, banchieri, imbonitori, bottegai, sensali, reclutatori, barattieri, plagiaristi, aguzzini, legislatori, spie, balivi, sentinelle, censori, sbirri, gabellieri, sicari, istruttori, amanuensi, giudici, riconciliatori, carcerieri, flagellatori, carnefici, tirapiedi, un esercito smisurato ma, anche se fossero dieci volte di più, sarebbe impotente contro l'invito a librarsi come funamboli nell'etere della libertà assoluta. Così io intendo il messaggio evangelico.<sup>1</sup>

1 Cordero 1970 a): 19-20. Nella stessa collana, pochi mesi prima, aveva pubblicato l'acuminato pamphlet, *Il sistema negato. Lutero contro Erasmo* (Cordero 1969), in cui prendeva

Per parlare dei romanzi di Cordero giova partire non dal narratore in senso stretto, ma da un testo pubblico nato da un'occasione privata, *Risposta a Monsignore* (Bari, De Donato, 1970, nella collanina militante «Dissensi» dall'inconfondibile brossura gialla): è una veemente replica – di cui sopra un estratto – a monsignor Carlo Colombo, vescovo ausiliare di Milano e con responsabilità amministrative in quell'Università Cattolica da cui il giurista piemontese, là allora professante procedura penale e filosofia del diritto, infine nel 1974 sarà costretto a dimettersi, causa la manifesta incompatibilità ideologica. Detonatore dello scontro era stato il poderoso trattato *Gli osservanti*, sottotitolo, *Fenomenologia delle norme* (1967), in cui l'anti-teologia corderiana, tra diritto, antropologia e psicanalisi, si manifesta per la prima volta appieno; sul banco degli imputati c'era, a dire il vero, anche il mito marxista-leninista della dissoluzione dello stato, ma l'obiettivo polemico principale restavano le cosiddette religioni rivelate. In mezzo troviamo il *Trattato di decomposizione* (ancora De Donato, 1970), singolare libro di filosofia scritto con lo stupore di un presocratico che cerca di dar ordine al cosmo, un presocratico che però ha letto sant'Agostino, Pascal, Nietzsche, Freud, Heidegger, Sartre (eccetera): l'autore si propone in sostanza di demistificare (decomporre) l'illusione dell'immortalità, in subordine quella della libertà, il cosmo parendogli deterministicamente ordinato, anche se al giurista tocca, ed è un bel paradosso, dare regole a quel mondo. La non letteraria *Risposta a Monsignore* è in realtà, come ogni pagina di Cordero, iper-letteraria, e lo testimonia la gremita platea di bersagli reali e metaforici, in cui fa bella mostra di sé l'arte barocca della variazione (a un certo punto, per restare al Seicento, lo scrittore paragona addirittura «gli orgasmi mistici» della santa Teresa berniniana alle «performances d'O», s'intenda l'eroina d'un romanzo erotico francese allora in voga)<sup>2</sup>. Il *primum* logico è sempre in Cordero un'indignazione filosofico-civile, che si può definire in senso largo illuministica (ma di un illuminismo privo di illusioni), contro tutte le istituzioni autoritarie, un furore che, attingendo a piene mani all'autobiografia (dove virgilianamente *sunt lacrymae rerum*), alimenta le allegorie narrative del fittissimo decennio 1969-1979.

La *Lettera a Monsignore* da cui ho preso le mosse era stata preceduta di pochi mesi dal romanzo *Genus*, sempre per De Donato. Anche *Genus* (che meritò il Premio Viareggio Opera Prima) ha in realtà un po' la forma di un pamphlet, tuttavia giocato sotto il velo di un allusivo confronto a due, un'estenuante partita a scacchi dove in palio è la conquista del potere politico-religioso-accademico. Qui e altrove Cordero applica la figura retorica dell'ellissi (che è poi l'opposto e il complemento delle iperboli da accumulazione di cui sopra), destinata a volte a sconcertare chi legge: una noticina iniziale (forse suggerita dall'editore) avverte che in *Genus* le apparizioni dei due protagonisti, Teo e Armonio, si alternano, «un capitolo all'uno

le parti del riformatore tedesco, visto come una sorta di pioniere, in parte inconsapevole, della secolarizzazione, contrapposto a Erasmo, tacciato senza mezzi termini di opportunismo: come anche altrove, l'acribia dell'indagine storica cede qui il passo al fuoco della polemica *ad personam*, quasi che l'autore si trovasse di fronte a un bersaglio vivo e presente.

2 Cordero 1970 a): 123.

e un capitolo all'altro, a parte il nono e il decimo dove sono presenti entrambi. Comincia Teo, alle otto di un venerdì, e finisce Armonio ventiquattr'ore dopo»<sup>3</sup>; sono nominati (ma non appaiono) un intelligente e ambizioso giovane, tale Julius, nemico sia di Teo sia di Armonio, in disgrazia perché vittima d'una velata accusa di miscredenza; immancabile, sullo sfondo, il temibile Monsignore, che risiede nella sua «Camera gialla», e pare dirigere i giochi. Il titolo *Genus*, enigmatico quanto basta, allude a un quadro, riprodotto in copertina, del profeta, allora, dell'arte concettuale in Italia, Piero Manzoni: nere sagome in campo bianco di omini-insetti dotati di antenne. La città dove si svolge la vicenda è senza dubbio Milano, qui chiamata «Rutulia» (*Rutulia* sarà poi il titolo di un pamphlet politico pubblicato da Cordero nel 2016)<sup>4</sup>, l'ambiente quello cattolico, tra partito di governo, Chiesa, Università (evocati variamente con metafore quali «Istituzione», «Cenobio», «Capitolo», «Corporazione»). Nelle ventiquattr'ore, scandite *au ralenti*, degli alleati-antagonisti non è fornito alcun ritratto fisico ma un resoconto morale, o meglio mentale: qui, come poi sempre nella sua narrativa, Cordero trova un compromesso tra la descrizione dei personaggi in terza persona e l'evocazione, in forma di flusso di coscienza, dei loro pensieri. Teo tesse, pagina dopo pagina, la paziente tela per ottenere l'agognata presidenza di un importante ente (la sigla è volutamente vaga: OMI); la vittoria arriva nonostante l'opposizione ipocritamente silente di Armonio, salvo lo scacco matto finale, voluto dalla Natura (o, se si preferisce, da Dio), la morte notturna di Teo, in solitudine, per infarto. I meccanismi eterni del potere, come si dispiegano nella mente di Teo, sono descritti attraverso una satira meno veemente rispetto a quella che abbiamo appena assaggiato, ma egualmente corrosiva. Eccone un breve saggio:

Parlano di un'autorità lunatica, dalle mosse imprevedibili, e hanno torto: imprevedibili da chi ignora le regole del gioco; di fatto, ubbidiscono a una legge labirintica fin che si vuole ma rigorosa; basta conoscerla e rispettarla per fare strada, ma quanti sono ad averla capita? Non ne conosce nessuno tra gli adepti esterni. Non si contano i postulanti e i servitori devoti; i compensi però non superano il sussidio alimentare, quando ci arrivano. Per lui, invece, le regole del gioco non hanno misteri, e ce n'è una che impone d'essere almeno apparentemente sottomessi. Guai lasciarsi sfuggire un gesto impaziente, dissensi dalla gerarchia o tracce di orgoglio: bastano a stroncare l'avvenire più promettente<sup>5</sup>.

È un po' il ritratto, se vogliamo restare a un contesto barocco, di un moderno *sabio en corte*, il cortigiano maestro d'ipocrisia descritto da Baltasar Gracián nel celebre *Oráculo*. Il prezzo dell'estenuante fedeltà a regole rigorose – ovviamente prive di sollecitudine per il bene comune – sono la solitudine e l'infelicità («Darebbe la presidenza dell'OMI per un poco di compagnia»: è il pensiero finale di Teo

3 Cordero 1969 b): 8.

4 In Cordero 2016 *Rutulia* sta per l'intera Italia: il libro raccoglie articoli giornalistici sul tramonto del sistema di Berlusconi (i Rutuli erano, si sa, un'antica popolazione preromana).

5 Cordero 1969 b):103-104.

riferito a se stesso)<sup>6</sup>; e la *Schadenfreude* (espressa nell'ultimo brevissimo capitolo, che ha appunto per titolo «Il piacere d'esser vivo») è fortissima nel sopravvivente avversario, quell'Armonio che però, sospettiamo, sconterà anche lui i frutti di una medesima, rapace ambizione. È un mondo di vinti, tuttavia la metafora verghiana mal si concilia con le distillate allegorie borghesi di Cordero: del resto, l'autore non ama, in fondo, i suoi personaggi se non quando soccombono. Questo moralismo, che è poi il tratto prevalente dell'ethos narrativo di Cordero, può far pensare alle crudeli macchinazioni evocate da Friedrich Dürrenmatt, per citare un grande contemporaneo: si pensi a un testo come *Der Sturz* (*La caduta*, 1971), dove però i grotteschi personaggi che si sbranano a vicenda hanno come palcoscenico il potere mondiale, non una comunità in fondo piccola, e come arma finale niente meno che l'atomica, non l'astratta scomunica. Più difficile trovare riscontri o modelli letterari italiani: la satira del potere può forse far pensare a un Volponi, ma di quest'ultimo manca del tutto la tensione utopica.

Per la sua seconda prova narrativa, *Le masche* (1971), il giurista abbandona il combattivo ma periferico editore De Donato e approda alla milanese Rizzoli (nella collana La Scala, che ospitava allora autori contemporanei emergenti): dopo lo scontro con le istituzioni cattoliche Cordero era diventato un personaggio pubblico e i maggiori editori se lo contendevano. Il titolo del nuovo romanzo rimanda a un folclore ben piemontese e contadino (e remoto: la parola *masca* si trova addirittura nell'Editto di Rotari): la città natale dello scrittore, Cuneo, appare in filigrana col nome classicamente fumoso di Tule (mentre Tauro è ovviamente Torino, e Metropolis, ancora una volta, Milano). Si sa che le masche (cito dal capitolo XXI del romanzo) sono «gli spettri lividi del primo mattino», «che i contadini incontravano ogni tanto», spiriti femminili, aggiungo, appaiati alle streghe: la metafora domestico-diabolica rimanda a un mondo di ombre insidiose, di ricatti e di irrazionali paure, e si presenta di colpo alla mente del protagonista-narratore quando egli sente un amico, detto l'Agrimensore, lamentarsi degli acciacchi senili in questi termini: «questo ginocchio mi fa vedere gli ugonotti» (naturalmente la parola *agrimensore* ci fa pensare al *Castello* di Kafka, autore ben familiare a Cordero). Pronto, tra ugonotti e masche, il commento del narratore: «le lingue cattoliche lasciano il segno»<sup>7</sup>. Ci risiamo, il mondo è il medesimo, stavolta in termini più direttamente autobiografici: il protagonista, Julius (già sapevamo, leggendo *Genus*, che si trattava di un personaggio familiare), è soggetto a una procedura disciplinare, chiamata nella prima pagina «quod justum» (la fumisteria dei broccardi latini piace a Cordero). Il processo, infine interrotto, perché alla fine la temuta condanna è sospesa, costituisce l'esile filo conduttore della narrazione.

È proprio a Tule che l'inquisizione si celebra: questo innesca un meccanismo destinato a ripetersi nei successivi romanzi, cioè il ritorno all'infanzia e alla giovinezza, al dolceamaro d'una formazione familiare, scolastica, politica e religiosa (sotto l'ombra lunga del fascismo), che pare come una confusa anticipazione

6 Ivi: 139.

7 Cordero 1971: 114.

dell'asfissiante mondo che ora lo sottopone a uno stringente eppure arbitrario processo. C'è persino memoria del vecchio professore, «il viso affilato», «la testa calva», che nell'inverno di terza ginnasio aveva paternamente rimproverato Julius, autore, sì, di bei temi, ma scritti in uno stile astruso: «che strano modo di scrivere, sulla trama dei significati se n'era sovrapposta una d'analogie musicali. A furia d'escludere le parole dimesse, gliene erano rimaste poche levigate e rare, prese dai poeti, lo seguivano come gli elementi d'un sortilegio»<sup>8</sup> (questa autodiagnosi stilistica dice qualcosa, pare, delle intenzioni letterarie del Corde-ro maturo).

Nelle *Masche* è centrale lo sbeffeggiamento dell'inquisitore: Julius è un eretico inconsapevole, come appunto è K nel *Processo* kafkiano; tale evocazione s'accompagna al gusto di ritrarre gli aspetti più sordidi della vita di provincia (Cuneo opposta a Milano). Proprio in provincia il protagonista vive per esempio l'esperienza di un erotismo tra il degradato e il tedioso; ecco dunque la visita a una casa d'appuntamenti, in cui Julius è accompagnato da un amico milanese: «L'appartamento è all'ultimo piano d'una casa nuova in periferia. Capelli tinti e modi da seduttrice, la padrona tratta confidenzialmente l'autore della telefonata, saluta con rispetto l'amico importante, degna appena il neofita, che sta con le mani sulla schiena e il petto gonfio, lancia un sorriso a lui, li introduce in salotto e va prendere i liquori»; tipica la descrizione del senso di vuoto che fa seguito alla consumazione dell'amore con una donna dal viso vecchio e dal corpo giovane: «La vestizione è triste da morire. Vuole aiuto per agganciare i due lembi sotto la nuca? Sembra sul punto di domandargli qualcosa, esita un attimo, gira la maniglia senza aprire bocca facendosi da parte per lasciarlo passare, mormora un saluto»<sup>9</sup>. Un eros con un pizzico di misoginia, al modo d'una danza macabra, raccontata in uno stile spoglio, che non teme il grigiore delle parole quotidiane. La vicenda processuale si conclude (s'è detto) con un nulla di fatto, cioè un non luogo a procedere, comunicato all'imputato, con visibile disprezzo, non da uno dei giudici, ma da un sottoposto, denominato Commesso (con la maiuscola): «Il Commesso gli corre incontro raggiante: 'È arrivata una telefonata da Metropolis al Presidente della Commissione: pochi minuti fa il Commissario, che Le aveva parlato, m'ha incaricato di dirLe che l'udienza s'è chiusa con un *non liquet*, non so cosa voglia dire ma ho l'impressione che sia una decisione favorevole»<sup>10</sup>. Allo scampato dal giudizio non resta che dare uno sguardo algido alla città natale: «là c'è Tule e da qualche parte, laggiù sul greto, il cimitero ma non si vede niente»<sup>11</sup>.

La terza tappa di quella che potremmo definire una discesa nel profondo della coscienza (ir)religiosa porta il titolo, enigmatico la sua parte, di *Opus* (1972: questa volta l'editore è Einaudi: in copertina un bel San Sebastiano vulnerato di Odilon Redon). Con *opus*, siamo avvertiti a un certo punto, gli antichi alchimisti designavano una speciale «prodezza», cioè l'operazione di «liberare Dio dalla

8 Ivi: 48.

9 Ivi: 127 e 128.

10 Ivi: 148.

11 Ivi, p. 149.

materia in cui è sprofondato»<sup>12</sup>. Siamo di nuovo in piena temperie teologica: la semplicissima trama dà conto degli ultimi mesi di vita d'un gesuita di mezz'età, padre Mofa, il quale, mentre perde progressivamente le forze durante una penosamente illusoria convalescenza (soffre di insufficienza renale), smarrisce anche la fede. Non so se Cordero avesse in mente, quando rievocava un mondo che conosceva bene, un romanzo che ebbe una certa risonanza allora, cioè *Il gesuita perfetto* (titolo alternativo, *Lacrime impure*) di Furio Monicelli (1960), prova allora acclamata, oggi dimenticata. Qualche assonanza, non dirò stilistica ma contenutistica, in effetti c'è nel modo dissacrante con cui la Compagnia di Gesù è rappresentata nel *Gesuita perfetto*, benché là si parli di un novizio, non di un uomo alla fine, e il sigillo nonostante tutto sia in Monicelli un atto di fede, non di miscredenza.

Anche in *Opus*, come altrove in Cordero, le scelte onomastiche non sono casuali: il nome del protagonista è facilmente accostabile a quello di Matteo Gribaldi Mofa (Moffa), noto riformato piemontese cinquecentesco che, abbandonato il cattolicesimo e fuggito dall'Italia, entrò in rotta di collisione a Ginevra con lo stesso Calvino, alla cui politica teocratica non volle consentire (il Mofa storico, che alla fine si salvò dagli inquisitori ginevrini riparando in Francia, è evocato da Cordero in *Risposta a Monsignore* e altrove). Il Mofa romanzesco non è, almeno inizialmente, un eretico, né un uomo forte e fiero, tutt'altro: il suo perplesso cammino è scandito dalle tappe di una personale *via crucis* che inevitabilmente porta etichette latine (*Iter, Limen* [che è il luogo della convalescenza], *Transitus, Judicium*). Accanto a lui confratelli poco fraterni (Mofa esce dall'ospedale per approdare in una casa dell'Ordine): sono evocati un padre Aspera (nome sin troppo parlante), poi un Paulus, un Cantore, un Saltero, un Nauta (eccetera); casuale l'incontro con un vecchio allievo, di cui quasi Mofa non si ricordava, Vagus, appassionato d'alchimia e di matematica, disciplina, quest'ultima, che Mofa ha studiato e insegnato (lui sa che tra i numeri, contro l'opinione comune, s'insinua facilmente il dubbio sistematico). Ma l'incontro che per tutto il libro il malato più agogna è quello con Luca, un allievo-amico, che ricorda di eccezionale intelligenza, ormai uomo fatto (concorre adesso per una cattedra universitaria). Tuttavia l'incontro è deludente, almeno per i fini del malato, che vorrebbe un balsamo ai suoi dubbi: il giovane infatti quasi lo irride, chiedendogli provocatoriamente, in un ultimo colloquio, se ha letto *Le centoventi giornate di Sodoma* (chiosa: «lo sanno tutti, Sade è uno scrittore cattolico»). Luca ha saltato il fosso, resta apparentemente nell'ortodossia, ma per mero opportunismo, proclamando cinicamente a mezza voce: «il bisogno religioso è un prodotto culturale»<sup>13</sup>. Amareggiato, sempre più solo, durante un vagabondaggio serale che dovrebbe portarlo verso un celebrato santuario, Mofa cade in un fosso e muore. Felice? Infelice? Il calare del sipario è descritto come una strana epifania senza luce:

12 Cordero 1972: 150.

13 Ivi: 152.

Il cielo ha la forma d'un uovo: nel verde fradicio pullulano rospi e bisce, più su dove arrivano ancora i miasmi, volano branchi di pesci a fauci aperte, poi l'aria si schiarisce, dai cardi sbocciano fiori a petali neri maculati di bianco come ali di farfalle, e ancora più su irrompe il fiume. È apparsa una massa spugnosa e poliforme, fiore, uccello, feto o mille altre cose, ma l'azzurro l'ha assorbita. Poi il corpo si è sciolto, cominciando dallo stomaco giù fino agli alluci e anche i grumi duri in testa, filtra nella sabbia, evapora: il cielo è impallidito ed ecco, il viola<sup>14</sup>.

Se il protagonista di *Opus* vive e muore in solitudine, ossessionato dal male che consuma il corpo e dal dubbio che corrode l'anima, il nuovo romanzo che il febbrilmente creativo Cordero licenzia pochi mesi dopo, intitolato *Pavana* (ancora per Einaudi, 1973), esibisce uno stile concertato, una panoplia di personaggi che sono, suggerisce il titolo, in vorticoso danza. La pavana – ci viene ricordato – è un antico, aristocratico ballo in quattro quarti, adibito a occasioni festose, e quattro sono appunto le voci principali, tutt'altro che festose, che si alternano nel libro (il prevalere dei dialoghi ha fatto pensare a certe pagine di Ivy Compton Burnett): Piero e Lisa, marito e moglie, che di cognome fanno Lete; il libertino ma perdente Glauco; il giovane, fragilissimo studente Aligi. E sullo sfondo una città di provincia, dove fa il bello e il cattivo tempo un sinistro boiardo, Oliverotto (nome machiavellianamente efferato), con la bella consorte chiamata antifrasticamente Pia, definita crudamente «una lesbica formidabile». In meno di due settimane si consuma in svelti, acidi duelli verbali una tragedia borghese: l'avvocato Piero, il primo della cittadina, vive una sorta di matrimonio in bianco con la moglie, la timida Lisa, ossessionata dalla presunta colpa della propria sterilità e dalla malattia incurabile e interminabile della madre (il cognome Lete dovrebbe alludere al reciproco oblio dell'amore). Vincendo la propria timidezza, la donna accetta una supplenza di filosofia nel locale Liceo, dove è colpita dalla sensibile intelligenza dell'allievo Aligi. Ma le innovative, anticonformistiche lezioni di Lisa trovano l'opposizione del preside della scuola, nonché di genitori e studenti, tutti cocciatamente reazionari e bigotti, fatta eccezione appunto per Aligi, anch'egli un *déraciné*, che ammira profondamente l'arte maieutica di Lisa. Il bullismo colpisce l'adolescente, il *mobbing* (ovviamente questa parola non c'è nel romanzo) la donna, costretta infine ad abbandonare l'insegnamento. Il bravo Aligi scrive temi talmente belli che l'ottusa insegnante di italiano, che di nome fa Pianeta (e ha un «muso da formichiere»), non capisce, così che annota giudizi del tipo «povero d'idee, illogico, trascurato nella forma»<sup>15</sup>. Nel gran mondo della piccola provincia intanto le cause più importanti sono arbitrate da un'entità denominata Trinomio (che fa pensare naturalmente alla massoneria), i cui pronunciamenti sono indorati da parole che trasudano ipocrisia: «Decisione politica... dipende dal valore che si dà alle parole: se restaurare la fiducia nell'imparzialità della legge e colpire

14 Ivi: 166. Non stupisce la pronta stroncatura a *Opus* che apparve su «La civiltà cattolica»: Castelli 1972.

15 Cordero 1973:110.

esemplarmente le talpe che rodono i valori, è far politica, ebbene io dico...»<sup>16</sup>. La trama improvvisamente vira al cupo: Aligi, involontario testimone dell'omicidio politico dell'avvocato Clodio, viene a sua volta eliminato dal Triangolo stesso, attraverso un suicido simulato. Lisa nell'ultima pagina sogna una fuga, ancora ignara del destino toccato all'ex allievo: «Per difendersi dall'idea mortuaria di vedere qualcosa per l'ultima volta [si accinge a visitare la madre defunta] basta pensare quante sono le cose che non vedremo più: ci sarebbe da ridere se uno dovesse angustiarsi per tutte. Da tanto tempo non si sentiva così allegra. Il treno è partito subito scivolando come una barca dalla prua affilata. Peccato non aver potuto avvertire Aligi; glielo scriverà. Quanto è alto il ponte: di quassù si ha l'impressione di volare»<sup>17</sup> (è il ponte della ferrovia da cui è appena 'volato' Aligi). In *Pavana* si esce dal bozzolo della descrizione del conformismo clericale e ci si avventura in un mondo di maggior complessità, nell'autore ferma restando la convinzione che il destino dei buoni, anche lì, sia l'emarginazione, anzi il martirio. La trama da romanzo *noir*, occorre dirlo, non è pienamente sostenuta dall'immancabile astrattismo della prosa di Cordero<sup>18</sup>.

Con *Viene il re*, romanzo pubblicato appena un anno dopo, nel 1974 (Bompiani), Cordero sembra fare un passo indietro: il corposo libro (quasi trecento pagine) ci riporta a una corsa solitaria, a una contesa tra un ennesimo alter ego dell'autore e il mondo. È una volta di più un richiamo al contesto di *Genus* e delle *Masche*, con formule allusive a oscure macchinazioni. Un provinciale, un giovane avvocato, approda in una metropoli (Milano?) per partecipare a un concorso: cinque posti (di funzionario in un non meglio precisato Istituto) per settanta concorrenti, ai quali viene chiesto di redigere una dissertazione su un tema ultrapaternalistico, «la vita è servizio». In *Viene il re* è preso di nuovo di mira il mondo dei legulei, col chiacchiericcio, le scorciatoie, le raccomandazioni, i veri e propri arbitrii: tutto il romanzo ruota intorno alla preparazione del plotone di candidati e candidate (durante una settimana, che è quella di carnevale) tra pensioni da quattro soldi, visite in casa di appuntamenti, notti insonni. Alla fine la commissione decide di non decidere: dieci candidati sono dichiarati idonei, tra questi – inaspettatamente – l'avvocato di provincia intorno cui prende corpo la narrazione; il quale avvocato se ne torna a casa con in bocca il gusto amarognolo di una mezza vittoria o di una mezza sconfitta. È un uomo che lotta faticosamente, tra presente e passato (i soliti fantasmi di un'infanzia non felice), con le tracce di una vera e propria sindrome depressiva: «L'errore – rimugina durante il viaggio di ritorno – sta nello stringere il morso alla testa, perché i teoremi guastano la vita. In questi giorni gli è successo più d'una volta di lasciar defluire i pensieri e non sono affiorati dei mostri; lo farà più spesso. Glielo diceva anche zia Giulia:

16 Ivi: 35.

17 Ivi, pp. 203-204.

18 Da registrare la recensione a *Pavana* di un eminente critico d'area cattolica, Carlo Bo: il giudizio sullo scrittore è sostanzialmente positivo, ma con qualche riserva sull'ideologia sottesa, vale a dire quella «cupa e divorante passione del nulla che anima lo scrittore, con la segreta certezza che siamo di fronte a un mondo non più suscettibile di correzione» (Bo 1970).

fa male pensare troppo; già ma non riesce a mozzargli la testa e allora tanto vale lasciarlo proliferare, il pensiero, finirà per addomesticarsi da solo»<sup>19</sup>. Un mondo grande e un mondo piccolo: quello delle lotte per il potere e quello dei buoni consigli della buona zia.

Gli ultimi due romanzi del decennio quasi si sovrappongono: *L'opera* (Bompiani, 1975), precede di pochi mesi *Passi d'arme*, pubblicato in prima edizione da Giuffrè nel 1976, ma proposto di nuovo, rivisto e corretto, da Einaudi nel 1979 (a quest'ultima versione farò riferimento). Si tratta di due romanzi molto diversi. *L'opera* è il miglior prodotto del Cordero narratore, o almeno il più coerente: qui l'abbrivo autobiografico è seguito sino alla fine, sulle tracce di un giovane studente liceale quasi diciassettenne che si accinge, in quanto molto brillante, a saltare un anno di scuola (il suo nome, che apprendiamo solo verso la fine, suona al solito simbolicamente sacrificale, Agnus). Siamo in un giorno preciso di un anno preciso, cioè il 24 febbraio 1945, in una città di provincia che è certamente, una volta di più, Cuneo. L'opera cui allude il titolo è il wagneriano *Crepuscolo degli dèi*, rappresentato a teatro la sera di quel giorno – evento rarissimo in provincia, per di più durante una guerra (nell'occasione il coprifuoco è eccezionalmente sospeso). La metafora risulta trasparente, perché si allude al tramonto di un regime: è l'imminente fine, da tutti percepita, del conflitto, con le ultime efferatezze dell'occupante tedesco e le azioni, ormai anche in città, dei partigiani, gli opportunismi e i trasformismi di qualche fascista già fanatico, ora improvvisamente tiepido. Il profilo di Agnus, evocato in terza persona, ci è familiare: intelligente, ostinato, solitario (evocata la morte della giovane madre), alunno dei soliti padri gesuiti, che un po' ammira, un po' avversa, perché sta perdendo la fede (di nuovo!), nonostante la suasiva eloquenza del padre spirituale, il greco Labrionitis; intanto scopre la vita, principalmente attraverso il sesso, e sogna e teme la gloria, e anche l'immortalità, o almeno un'esistenza molto lunga (immagina come un punto favolosamente lontano l'anno 2022, quando potrà andarsene, «a novantaquattro anni», traguardo che l'autore in effetti ha di poco mancato)<sup>20</sup>. Siamo insomma di fronte a un romanzo di formazione. Il colorito linguistico locale è più frequente che altrove: una volta a Cordero scappa qualche piemontesismo («una torta gnecca»<sup>21</sup>, cioè malcotta, 'gnecco' vale anche stupido), e sono di nuovo evocate le «masche», come termine di paragone dell'irrazionalità che minaccia la vita borghese<sup>22</sup>. Quasi una maschera è anche la misteriosa «Marghera» il fantasma femminile del sogno d'infanzia che campeggia nell'incipit del romanzo:

19 Cordero 1974: 281.

20 Vedi Cordero 1975: 171, «Una buona data per morire potrebbe essere il 2022, a novantaquattro anni» (l'idea torna più avanti, 210, come pronostico di una zia: lo scrittore è morto l'8 maggio 2020, poco prima di compiere novantadue anni).

21 Ivi: 226.

22 Vedi per esempio, ivi, 181, dove la moda dello spiritismo viene accostata alla superstizione contadina: «Mi ricordano [i racconti sugli spiriti] quelli dei contadini sulle masche; li ho sentiti mille volte: erano convinti d'averle viste; per loro sono reali come le bestie della stalla» (si vedano altri riferimenti a 279, 292, 330, 343: si tratta di un tema legato agli interessi di antropologia delle religioni propri dell'autore).

Di solito questa luce preludeva all'ingresso della Marghera, la gigantessa vestita da prete, piedi legati e viso sanguigno: un luccichio sporco fra il grigio e il nero, i colori del calamaio d'argento sul *secrétaire*, e spiragli di cielo scoperto [...] Non viene più la Marghera; sarebbe buffo, un incubo d'infanzia ritrovato a diciassette anni.<sup>23</sup>

Più avanti l'autore tenta d'interpretare, psicoterapeuta di se stesso, quell'incubo infantile: «Il senso più evidente del sogno è che gli altri non muovono un dito per lui, anzi l'hanno venduto, e quindi deve difendersi da solo, ma chissà cosa significano il nome, la faccia viola e torva di luna piena, i piedi legati, la tuba, l'abito talare. Non l'ha mai sentita parlare»<sup>24</sup>. Tra i sintomi futili ma dolorosi d'esclusione, il fatto che Agnus non sia stato ammesso a una studentesca congregazione mariana (era una specialità gesuitica), detta dei «Tommasini»: minimo o massimo sfregio all'amor proprio del ragazzo. L'adolescenza di Agnus è dunque abitata da ossessioni, se non proprio da incubi, e tutta la giornata è vissuta come una minuziosa preparazione, non solo psicologica (l'abito nuovo, le scarpe a lucido, la visita dal barbiere), all'evento, allo spettacolo dell'opera lirica, che dovrebbe essere un po' come l'ingresso nella vita adulta. Fa parte delle regole del genere che poi quel rito di passaggio sia a conti fatti una mezza delusione; ma l'importante è che ci sia stato. Tra due mesi la guerra sarà finita, Agnus avrà sostenuto con successo gli esami per essere ammesso all'ultimo anno del liceo: *incipit vita nova*. Di questa angosciosa discesa agl'inferi è possibile scorgere la fine: una purgatoriale lama di luce – fatto insolito in Cordero – sembra di poter scorgere a libro chiuso.

Se la guerra di cui si parla ne *L'opera* ha contorni riconoscibilissimi, così non è nel romanzo 'militare' *Passi d'arme* (con cui farò punto), gremita, metafisica evocazione d'un inverno di guerra, senza un tempo storico e un luogo geografico precisi (ma sono evocati ferrovie e telegrafi), anche se inevitabilmente vien da pensare ancora una volta all'ultima guerra: siamo in montagna, i torrenti e i fiumi hanno nomi classici (Temi, Issopo), il paese più prossimo invece suona germanicamente Lotario, mentre gli assediati hanno il quartier generale alle Chiuse (un vago ricordo dell'*Adelchi* manzoniano? O un più domestico riferimento alla cuneese Chiusa Pesio?). Il gusto per l'allegoria, che di fatto aveva taciuto ne *L'opera*, ora torna prepotentemente, quasi a chiudere un'intera stagione di militanza letteraria. Anche qui si respira il sentimento di una fine, di una disfatta, il punto di vista essendo quello dei soldati occupanti, che vivono un po' in trincea, un po' in caserma: ecco dunque di scorcio, mai a figura intera, il maggiore Moia, vecchio e malato, e quelli che si preparerebbero a prenderne il posto, Arete, Ruy (che però finisce ammazzato), Loco, Bor. Dove c'è un esercito occupante non può mancare una popolazione oppressa, più o meno solidale con la guerriglia. L'istituzione autoritaria messa in discussione stavolta non è la Chiesa ma l'Esercito, le prepotenze e gli inganni non precludendo a cervelotiche degradazioni o scomuniche, ma a brutali impiccagioni e fucilazioni. Il gelo invernale corrisponde al gelo della prosa, ricca di suggestive descrizioni paesaggistiche ma anche di estenuanti dialoghi soldateschi; e si tratta a

23 Ivi: 7.

24 Ivi: 143.

dire il vero di soldati sorprendentemente colti, competenti soprattutto, neanche a dirlo, in teologia (a un certo momento spunta fuori addirittura la menzione dell'*apocatástasis* di Origene)<sup>25</sup>. Fuori dalla soldataglia, la figura meglio sbizzata è quella della matura e affascinante Edvige, che amoreggia con più di un militare, e intanto sopra la locanda del Limon d'oro organizza un suo piccolo bordello, cercando di capire come se la caverà a guerra finita; eccola in compagnia del giovane Eusebio:

In casa, Edvige regna su un bordello destinato a clienti dai gusti sottili: una donna quieta e inesperta fabbrica simili scene. Bevendo il tè ne discutono a testa fredda. Le racconta una traversata lungo viali gelati nella foschia; gli abitanti erano svaniti; sul muro del caffè brulicavano negre dipinte a mani nude; l'aveva riconosciuta dalla voce prima che apparisse, un contralto; vestiva dello chiffon celeste e gli ha domandato: «tengo le scarpe o le tolgo?», nere col tacco a punta; «qualcuno preferisce così», spiegava vedendolo stupito; sul letto era immensa.<sup>26</sup>

*Passi d'arme* è un 'non finito'. L'imminente conclusione della guerra è solo immaginata, non descritta, come «una baldoria spettacolare», «una pavana, passi lenti, schiene inarcate, quattro quarti» (di nuovo, la metafora della danza macabra!)<sup>27</sup>; e non sapremo mai quale dei soldati via via evocati si salverà, capitolerà, o magari passerà disinvoltamente dall'altra parte.

Dopo l'exploit del decennio Settanta, segue un lungo silenzio del Cordero narratore (non certo del polemista, dello storico e del teorico del diritto): se si eccettua la semi-storica *Cronaca di una stregoneria moderna* (1985), il vero ritorno al romanzo si ha solo nel 2007 con *L'armatura*, complessa e cospicua (oltre seicento pagine) rievocazione di un Settecento guerresco e intellettuale, che si ricollega esplicitamente, almeno nella toponomastica, a *Passi d'arme* (come in parte anche fa il successivo *Toson d'oro*, 2014); tennero dietro altre prove, sino alla satira d'ambito universitario *La tredicesima cattedra* (2020, postumo). Noi non seguiremo questo cammino estremo che, se non c'inganniamo, pur condotto con la consueta acribia, non arreca sostanziali novità.

Quale giudizio complessivo proveremo a dare intorno a quell'avventuroso, fittissimo decennio creativo? L'avvio d'ogni romanzo, si è visto, è polemico, il che non è eccezionale in autori, anche grandi, del Novecento (il pensiero va, per esempio, al grumo di risentimenti che presiede alle prose maggiori di Gadda); gli sviluppi sono legati a occasioni autobiografiche, tra remota devozione religiosa e irrisone: si tratti di rievocare esplicitamente l'adolescenza e la prima maturità (*Genus*, *Le masche*, *L'opera*), o l'esperienza tormentata di un uomo di chiesa (*Opus*),

25 Vedi il passo di un fitto dialogo sull'Aldilà in cui un interlocutore argomenta: «Origene sosteneva ereticamente che alla fine le anime, diavoli inclusi, raggiungano uno stato perfetto, dopo adeguate esperienze catartiche: lo chiamava 'apocatástasis' o un nome simile» (Cordero 1979: 296).

26 Ivi: 417.

27 Ivi: 428.

o la voce di borghesi in una provincia dove prevale l'autoritarismo (*Pavana*), o infine di soldati precipitati in una foresta di simboli (*Passi d'arme*). Sono romanzi che descrivono sempre una crisi esistenziale abbracciata, per così dire, a una crisi civile: e i personaggi di Cordero, sia quelli maschili, assolutamente prevalenti, sia quelli femminili, sono prossimi a forme più o meno evidenti di nevrosi. Gli estremi espressivi risultano, s'è visto, da una parte il gusto estroso per l'accumulazione barocca, dall'altra, il freddo resoconto, quasi da verbale giudiziario, di complessi universi mentali. La pagina brulica di conversazioni dottrinarie, dove bersaglio costante è il conformismo cattolico-borghese, con il sottinteso di un'acuta perdita di senso<sup>28</sup>. Se la narrativa di Cordero si può ascrivere, *grosso modo*, all'area del realismo, è evidente l'aspirazione alla *fabula* allegorica, all'esemplare *roman philosophique* dove, se le premesse del teorema sono chiare, la dimostrazione resta implicita. È stata una scommessa solitaria e coraggiosa, satura di un pessimismo senza scampo, ancor oggi aristocraticamente perturbante: certo un *unicum* all'interno della letteratura italiana dell'ultimo Novecento.

## Bibliografia

- Arato G. 1969, *Maggiorente virtuoso*, «Il Secolo XIX», 9 aprile.  
 Barberi Squarotti G. 2003, *Il secondo Ottocento e il Novecento*, in *Storia della civiltà letteraria*, V/1, Torino, Utet, pp. 1708-1709.  
 Baccolo L. 1973, *Una società senza onore*, «Il Mondo», 5 aprile.  
 Bo C. 1973, *Pavana*, «Il Corriere della sera», 1° aprile.  
 Bocelli A. 1972, *Gesuita senza fede*, «La Stampa», 22 aprile.  
 Castelli F. 1972, *Opus di Franco Cordero*, «La civiltà cattolica», 20 maggio, pp. 408-409.  
 Cordero F. 1967, *Gli osservanti. Fenomenologia delle norme*, Milano, Giuffrè.  
 Cordero F. 1969 a), *Il sistema negato. Lutero contro Erasmo*, Bari, De Donato.  
 Cordero F. 1969 b), *Genus*, Bari, De Donato.  
 Cordero F. 1970 a), *Risposta a Monsignore*, Bari, De Donato.  
 Cordero F. 1970 b), *Trattato di decomposizione*, Bari, De Donato.  
 Cordero F. 1971, *Le masche*, Milano, Rizzoli.  
 Cordero F. 1972, *Opus*, Torino, Einaudi.  
 Cordero, F. 1973, *Pavana*, Torino, Einaudi.  
 Cordero F. 1974, *Viene il re*, Milano, Bompiani.  
 Cordero F. 1975, *L'opera*, Milano, Bompiani.  
 Cordero F. 1979, *Passi d'arme*, Torino, Einaudi.  
 Cordero F. 1985, *Cronaca di una stregoneria moderna*, Bari, Laterza.  
 Cordero F. 2005, *Fiabe d'entropia*, Milano, Garzanti  
 Cordero F. 2007, *L'armatura*, Milano, Garzanti.  
 Cordero F. e G. Leopardi 2011, *Discorso sopra lo stato presente dei costumi degli italiani seguito dai pensieri d'un italiano d'oggi*, Torino, Bollati Boringhieri.  
 Cordero F. 2014, *Toson d'oro*, Palermo, Leima.

28 Non stupisce l'adesione all'universo mentale leopardiano, proprio nel contesto della polemica civile: vedi Cordero F. e G. Leopardi 2011.

Cordero F. 2016, *Rutulìa*, Macerata, Quodlibet.

Cordero F. 2020, *La tredicesima cattedra*, Milano, La nave di Teseo.

De Rienzo G. 1973, *La peste e l'ordine*, «La Stampa», 4 maggio.

Fonio F. 2009, *Crisi di coscienza di un letterato: l'Opus di Franco Cordero*, «Cahiers d'études italiennes», IX, pp. 37-47.

Gramigna G. 1973, *Il coraggio d'esser banale*, «La Fiera letteraria», 1° aprile.

Spagnoletti G. 1973, *I rintocchi apocalittici della prosa di Cordero*, «Il Giorno», 28 marzo.



Valter Boggione

*Franco Cordero: il polemista*

*Abstract:* Cordero's entire production is animated by a strong polemical charge, aimed at the Church and Berlusconi, emblematic expressions of an Italian spirit dominated by a lack of ethical seriousness, selfishness, familyism. The controversy, which owes much to Leopardi's *Operette morali*, arises from the rejection of all dogmatism, of the cult of the self, of the subjugation of consciences to party or personal interest, and is animated by an almost prophetic desire to announce enlightenment. However, the Catholic education is evident not only in moralism and in a biblical imagery, but also in the fierce investigation into the origin of evil. Cordero's writing is full of fantastic inventiveness, as evidenced by the dozens of nicknames applied to Berlusconi, starting with the Caiman, and combines in a singular way an Enlightenment desire for conceptual clarity and concentration with the baroque taste of the list, of grotesque deformation and surreal and the use of figures of exasperation.

*Parole chiave:* Cordero, Berlusconi, Leopardi, male, polemica politica

*Indice:* 1. Vocazione – 2. Annunciare i lumi – 3. Le due chiese – 4. Il Caimano, gli emuli, l'avversario – 5. Rutulia – 6. Tra Illuminismo e Barocco

## 1. Vocazione

Comincio con una premessa, doverosa. Parlare del Cordero polemista significherebbe in realtà parlare dell'intera produzione di Cordero, perché anche nei testi più propriamente scientifici o nei romanzi lo spirito corrosivo, la critica aspra dei costumi, il confronto serrato e polemico con condotte e idee altrui, la volontà di ricercare nella storia i documenti di un'antropologia fondamentale pessimistica da applicare all'analisi del presente costituiscono ingredienti irrinunciabili di una prosa sempre tesa, appassionata, veemente. Mi limito a due esempi, che dimostrano la permeabilità tra i diversi ambiti. La vicenda dell'oste Stefano Baruello, spinto ad accusare degli innocenti per salvarsi, che è oggetto di un'ampia analisi in Cordero 1984: 81-114, viene riproposta in forma compendiosa in un articolo (Cordero 2004: 139) per svelare i meccanismi che hanno condotto alle risultanze della commissione d'inchiesta parlamentare su Telekom Serbia. Con spirito analogo, quando, trattando della rivolta dell'aprile 1814, analizza il comportamento degli Italici puri, che affossano Eugenio di Beauharnais e in tal modo, senza rendersene conto, finiscono per consegnare la Lombardia

all’Austria, che è argomento storico che parrebbe del tutto inattuale, Cordero è sopraffatto da una *vis* polemica verso Pellico che gli detta toni colloquiali che non ritroviamo neppure nelle pagine più visceralmente antiberlusconiane: “Incredibile quanto sia orbo Pellico quando racconta come Pino abbia salvato Milano mediante fatiche strenue e maniere dolci” (Cordero 2010: 28). Non c’è differenza tra le cose moderne e le antiche. Anzi, le antiche sono introdotte con un’urgenza pari se non superiore alle moderne. Un simile atteggiamento, qualche volta, lo rende ingeneroso e anche impreciso, in talune accuse. Da manzonista, non posso non rilevare come, in un testo di pur serissima e penetrante indagine storica, l’accusa a Manzoni di proiettare “i termini del caso in un presente assoluto” (Cordero 1984: 22) possa agevolmente essere estesa anche a lui, nel momento in cui pretende dall’ottocentesco Manzoni la strumentazione metodologica del diritto contemporaneo. Eppure, questo cedimento rispetto al metodo scientifico diventa una forza nel momento in cui trasforma l’indagine storica in impegno militante, in un serrato confronto *vis-à-vis* non solo con le fonti, ma con gli uomini, tanto che proprio l’atteggiamento da polemista è il cuore e il senso più alto della sua esperienza (lo notava già, seppure con intento fortemente riduttivo, D’Agostino 2020 in occasione della morte).

Se prendiamo il terzo libro, dopo *Gli osservanti e Il sistema negato*, *Risposta a Monsignore*, pubblicato da De Donato nel 1970, ci rendiamo subito conto che proprio da quella polemica, dura, risentita, anche dolorosa, contro l’ambiente della Cattolica e padre Agostino Gemelli, nasce tutta l’esperienza successiva, anche nella capacità – rara e quanto mai preziosa – di trasferire le ragioni del confronto scientifico nel dibattito pubblico, incidendovi in profondità. E ci rendiamo conto che già lì sono, *in nuce*, i motivi che saranno svolti ampiamente nelle opere successive e le modalità stesse di quello svolgimento, in una fedeltà durata cinquant’anni. Nelle prime pagine di quel libro, Cordero (1970: 4) lamentava “la crisi che sta mettendo in discussione i fondamenti illuministici della civiltà contemporanea (non in quanto fondamenti del sapere ma in quanto fondamenti del vivere)”. Qui l’eredità illuministica, sempre ben evidente nelle sue opere, si svela non tanto come eredità di tipo ideologico o epistemologico, ma come eredità etica. Occultare i lumi significa non soltanto precludersi la possibilità di capire, ma condannare gli ignoranti ad una condizione di asservimento e perpetrare una condizione di sfruttamento dell’uomo sull’uomo. Come tutti i polemisti, Cordero è un moralista.

## 2. Annunciare i lumi

I lumi sono lumicini, sempre in procinto di estinguersi. E allora bisogna lottare per preservarli, non per sé, ma per la collettività. Prendiamo il problema drammatico della crisi climatica, affrontato in *Perfidi alisei*: “Equinozio d’autunno ma nessuno lo direbbe, tanto calda e densa incombe l’aria” (Cordero 2004: 207). Siamo nel 2003. Verrebbe da dire che Cordero è stato profetico: ma non credo apprezzerebbe. Piuttosto, da attento osservatore, ha colto i segni e

ha saputo interpretarli con anticipo. Per rispondere alla paura, “équipes tecnonegromantiche studiano incantesimi ad hoc” (210). Quell’aggettivo composto, *tecnonegromantico*, ci dice con una parola sola come il mondo contemporaneo, ai suoi occhi, sia un incrocio perverso di scientismo spregiudicato e di superstizioni arcaiche. Un ambiguo Frate Nero approfitta della situazione per annunciare nei salotti televisivi l’imminente apocalisse. La conferma delle previsioni di un meteorologo diventa il *redde rationem* tra l’irrazionalismo diffuso e la vera scienza. Frate Nero è accusato di estorsione dalla procura; e l’opinione pubblica, sobillata dalle televisioni berlusconiane, se la prende con la magistratura eversiva. Il *Corriere della sera* – testata che Cordero detesta, per le ambiguità che la caratterizzano fin dai tempi della prima guerra mondiale e della nascita del fascismo – ne approfitta per celebrare il bisogno di spiritualità che a dispetto di tutto affiora nell’uomo contemporaneo:

Non è buon segno l’effusione lirica su sette colonne nel quotidiano cautamente laico: un salmista rosa soffia parole quasi fossero zucchero filato, indi grida, torcendosi le budella dell’anima; teste secche e storte distillavano veleno illuministico; specchi falsi riflettono fatti senza ombre; credevano d’aver espulso il mistero ma ecco, erompe, et coetera (214).

Non sfugga quella che è una tecnica caratteristica del Cordero polemistà: il ricorso al discorso indiretto libero, che porta in primo piano le posizioni dell’interlocutore, ma facendone emergere tutta l’assurdità, la mancanza di qualsiasi efficacia argomentativa. Il “veleno illuministico” diventa così, antifrasticamente, l’unica difesa all’irrazionalismo dilagante.

Il discorso si completa e si precisa in *Glossa alla peste*, dedicato all’epidemia di Sars del 2002. Anche in questo caso, “le cronache del male cinese” fanno pensare a cose che verranno dopo. Anche in questo caso, il cuore del discorso non riguarda l’episteme, ma l’etica, non riguarda i fenomeni, ma la lezione che se ne ricava:

Primo, vada al diavolo l’illusione d’una natura materna: la sperimentiamo stupida, senza fini, spesso maligna; perciò bisogna modificarla. Secondo, le sbornie prometeiche portano malora: parrà idea obsoleta agl’immoralisti dominanti ma il partito migliore è un rispetto operoso del pianeta sul quale viviamo [...]. Infine, non dimentichiamo che gli animali umani, abbiano o no un’anima come la configurava san Tommaso, hanno testa e sentimenti: materia fragile, spesso volatile, da coltivare; impadronirsene cavandone profitti è maleficio negromantico (Cordero 2004: 86).

Il riferimento alla natura maligna, ma soprattutto quello alle “sbornie prometeiche” lasciano scorgere il grande modello del Cordero polemistà: il Leopardi delle *Operette morali*. Tale la consentaneità, che Cordero pubblica un’edizione del *Discorso sopra lo stato presente dei costumi degl’italiani seguito dai pensieri d’un italiano d’oggi* (Bollati Boringhieri 2011), che porta in fronte il doppio autore Giacomo Leopardi / Franco Cordero. Scelta un poco autocelebrativa, che contraddice il corderiano monito alla necessità di cancellare l’io nell’opera: ma esemplare del fatto che in Leopardi Cordero proietta sé stesso, in lotta contro

l'ottimismo di facciata, l'irrazionalità dell'uomo, gli inganni e gli autoinganni. Ebbene, il primo capitolo dei pensieri dell'italiano di oggi si intitola proprio "natura maligna": fatto che documenta anche una modalità costante della sua scrittura, per cui un'espressione che compare di passaggio in un'opera precedente diventa motivo centrale e spesso titolo di quella successiva, a sottolineare l'intima compattezza, la coerenza del discorso (così per "morbo italico", che compare per la prima volta nell'introduzione di Cordero 2003: 8, e diventa titolo di Cordero 2013, e in tanti altri casi). Il Leopardi di Cordero è quello meno conosciuto: quello della *Palinodia*, dei *Nuovi credenti*, dei *Paralipomeni*, dello *Zibaldone*, e appunto delle *Operette morali*: "un'intelligenza sfrenata, onnivora, noncurante dei dogmi, refrattaria ai tabù affettivi: ad esempio, punte d'estremo illuminismo negativo quale coltivava Sade" (Cordero e Leopardi 2011: 53). Ma senza dimenticare un'opera meno citata, *La ginestra*, con la quale Cordero condivide il singolare impasto di razionalismo e spirito profetico, quale si manifesta nell'epigrafe giovannea (e in entrambi la formazione cattolica, per quanto rigettata, lascia segni evidenti). In questo si manifesta quella volontà di disvelamento degli inganni del mondo, delle consolatorie utopie ottimistiche che solo in apparenza rendono migliore la vita dell'uomo, che ne fa a modo loro delle rivelazioni.

Al modello di Leopardi, mi pare, fanno riferimento anche il gusto di incarnare le idee in figure esemplari e l'attitudine alla ripresa in chiave simbolica del mito, interpretato in termini quasi evenemeristici. Penso soprattutto al lungo capitolo dedicato, in Cordero 2013: 16-20, ai *Visi della dea*: dove la dea è Dike, "dea seria", che compare di continuo negli scritti di Cordero, in perpetua guerra soprattutto con Berlusconi, il nemico di Psiche e di Dike, sul quale alla fine riesce comunque a riportare una difficile vittoria (Cordero 2016: 30). Penso alla ricostruzione in chiave antropologica del motivo del re decrepito e della sua rinascita, tema caro alla fantasia alchimistica, che viene interpretato come una coperta lezione politica, secondo una modalità tipicamente machiavelliana. Sicché dopo due pagine dedicate alle fonti, da Sir George Ripley all'*Allegoria Merlini*, senza dimenticare l'analisi che di alcune di esse offre Jung, Cordero conclude, con un chiaro avvertimento al lettore: "Non era digressione oziosa" (Cordero 2012: 3).

In genere, tuttavia, prevale l'attitudine, tipica di ogni polemist, a concentrarsi sulla *pars destruens* a discapito della *pars construens*: "L'habitus relativistico è scepsi permanente, mentre le metafisiche allevano pensiero pigro, fantasie consolatorie, parole lustre dal senso dubbio, tanta sopraffazione mascherata. In politica la critica nominalista denuda gl'idoli, dal monarca divino all'ultimo balivo" (Cordero 2005: 653). È il frutto di una riflessione sul male che attraversa senza soluzione tutte le pagine, da quelle più remote a quelle più recenti. Il riferimento all'invio di Satana da parte di Dio a Giobbe per metterlo alla prova ritorna in maniera quasi ossessiva, insieme alla memoria del peccato originale: e si traduce ora in coltissime disquisizioni teologiche, da sant'Agostino a san Tommaso alla riforma e al dibattito sulle eresie nel Cinquecento, fino ai predicatori francesi del Seicento e al giansenismo, come in *Fiabe d'entropia*, dove l'entropia è appunto il frutto del male, il dolore individuale e il disordine politico che da sempre op-

primono la storia universale; ora si esprime in forme più agili come l'articolo di giornale, come nelle *Variazioni sul drago*. È il titolo, esemplare, con cui Cordero (2008: 25-26) ripubblica un articolo uscito sulla *Repubblica* il 24 luglio 2004 con il titolo *Il lato nerissimo dell'animo umano*: e l'oscillazione tra i due titoli rispecchia l'esitazione tra una visione manichea, dove i miti cosmici sono la forma potenziata, assoluta, degli scontri storici, o addirittura si presuppone l'esistenza di un dio malvagio, simile all'Arimane leopardiano, e la convinzione – maturata sulla psicanalisi, spesso richiamata – che Satana sia la figurazione mitica degli impulsi peggiori che si annidano nelle profondità dell'animo umano:

Visto nei fatti umani e naturali dei quali è metafora, il diavolo configura una fogna dell'anima: in lingua clinica, ipertrofia dell'Io, tanto più velenosamente gonfio quanto meno vale chi se lo cova [...]. Ogni dominio politico ha qualche fondale diabolico, percepito nel pessimismo teologale paolino-luterano.

È, di nuovo, l'oscillazione tra il *mythos* e il *logos*, l'evocazione degli archetipi mitici e la loro razionalizzazione. Il moralista e il polemistà tendono al mito, lo scienziato tiene ben ferma la barra sulla guida della ragione.

### 3. Le due chiese

Nasce di qui la virulenza degli attacchi contro quello che è l'obiettivo polemico fondamentale di Cordero, insieme a Berlusconi: la chiesa (soprattutto quella cattolica, ma non solo). Del resto, fin dai tempi di *Risposta a Monsignore*, la scelta della fede cristiana, con l'ipoteca rappresentata dalla condanna paolina nella lettera ai Romani della ricerca intellettuale, è presentata come alternativa alla scelta della ragione.

La chiesa contro cui Cordero lancia i suoi strali è quella che mortifica le libertà intellettuali, che obbliga le coscienze alla pigrizia e all'accettazione passiva dei dogmi, che condanna a morte Giordano Bruno e costringe all'abiura Galileo. È quella che perseguita attraverso il Sant'Uffizio un vecchio e povero mugnaio friulano, musico, maestro d'abaco, teologo dilettante, Menochio Scandella, perché pensava troppo. Ma non si salvano nemmeno il giansenismo e Pascal. Più in generale, non si salva nessun sistema che presupponga l'esistenza di una verità assoluta, data una volta per tutte, che esiga l'ortodossia. Nasce di qui l'accostamento quasi sistematico tra le due chiese, per dirla col titolo di un romanzo di Vassalli, la chiesa cattolica e il comunismo, con le rispettive gerarchie: "vaticanologia e cremlinologia sono discipline parallele" (Cordero 1970:140); "Il Pci era partito-chiesa" (Cordero 2013: 85); "Così dichiarano gli ecclesiarchi, siano Roberto Bellarmino S.J. o György Lukács, cardinali nelle rispettive chiese [...]. Che i roghi calvinisti portino progresso, diversamente dagli spagnoli, è retorica da Politburo" (Cordero 2016: 203). Quest'ultima considerazione, che torna più volte nei suoi scritti, liquida qualsiasi possibilità di avvicinare Cordero alla Riforma, con cui pure qualche volta sembra flirtare, soprattutto nei momenti di più acre polemica antisavonaroliana.

Ne deriva la ferma consapevolezza che l'etica è relativa al sistema entro cui si muove. Già in *Risposta a Monsignore Cordero* prende le distanze dagli anticlericali che accusano Monsignor Carlo Colombo per le sue "brutte figure": "La bella o brutta figura è relativa al criterio di valutazione: non si possono trasporre in una *guilt-culture* i modelli della *shame-culture*; le gesta d'un Monsignore vanno valutate secondo il paradigma dell'etica ecclesiastica" (Cordero 1970: 10). Sullo stesso principio si basa l'elogio di Benedikt Carpoz (Cordero 2005: 625): non importa che molte delle sue posizioni appaiano ai nostri occhi di moderni discutibili, ridicole o addirittura aberranti: importa la sua volontà di ordinare, chiarire, prevedere ogni eventualità, senza lasciare spazio all'arbitrio, all'insegna di un'onestà intellettuale mai in discussione. E di passaggio, da incompetente in materia, mi sembra di poter dire che il diritto, per Cordero, è il trionfo della razionalità e dell'ordine, anche se una razionalità non assoluta, bensì relativa ai tempi (che è poi il motivo per cui non solo assolve, ma giudica positivamente l'operato dei giudici milanesi della peste così severamente condannati da Manzoni nella *Colonna infame*).

Tuttavia, una volta messi in fuga tutti gli idoli, il rischio è il relativismo completo, la cancellazione di ogni tipo di morale: cosa che, per un moralista, è non soltanto infausta, ma irrazionale essa stessa. Cordero la evita facendo propria l'idea esistenzialistica di un'etica fondata sulla scelta (mi vengono in mente le parole di Abbagnano sull'etica: "La scelta esistenziale è la scelta della scelta"): "Le misure del bene e del male sono degli stati emotivi, niente di più, ma ciò non toglie che certe cose vadano fatte, altre no; il criterio della scelta sta in noi, inutile cercarlo in una 'natura' immaginaria o nella favola delle rivelazioni" (Cordero 1970: 24). E questa scelta si radica – anche se non è mai pienamente esplicitato – nel superamento dell'egoismo, nel rispetto del prossimo, nel bene comune: insomma, nella politica.

Senza rendersene conto, o forse soltanto senza riconoscerlo, sotto questo punto di vista la pensa esattamente come uno dei suoi miti polemici, Manzoni. Il peccato originale è un peccato di superbia. L'angue che trae "l'oblique rivolte, / rigonfio e tremante, tra l'erba" (*Ognissanti*, vv. 53-54), il drago – già lo abbiamo visto – è l'Ego. Nella prospettiva di Cordero, la politica prescinde dagli uomini; secondo lui è un principio che, tutto sommato, neppure lo stesso Mussolini ha messo in discussione:

La politica d'una volta coniuga idee, visioni strategiche, tattica. L'autore svanisce nell'opera: Cavour, Depretis, Crispi, Giolitti, De Gasperi, l'ermetico Moro, inventore delle convergenze parallele, dimenticano le rispettive persone, persino Mussolini trascende l'Ego sognando l'Italia imperiale, signora del Mediterraneo; Craxi tangentocrate è homo politicus, quando vuol rompere l'asse democristiano-comunista. La mutazione sopravviene negli anni ottanta. Silvio Berlusconi era impresario d'affari opachi, via via più grossi (Cordero 2013: 90).

Deriva di qui, prima che da ogni altra ragione, il suo antiberlusconismo viscerale, ma anche la sua ostilità verso i nipotini sciocchi di Berlusconi, D'Alema e Renzi.

#### 4. Il Caimano, gli emuli, l'avversario

Siamo finalmente, con questo, al motivo che ha assicurato la fama del Cordero polemistia: il Caimano. Ma non mi è sembrato giusto cominciare di lì perché, senza i presupposti concettuali che ho cercato brevemente di indicare, l'antiberlusconismo avrebbe rischiato di ridursi a polemica politica di parte, che non è, o a contrapposizione di gusto e di stile, che è, ma solo in misura ridotta. In *Risposta a Monsignore* [9], Cordero immaginava che un ipotetico interlocutore gli obiettasse: “se ti piacciono le polemiche, scegli un avversario vivo, non un drago di carta”. La chiesa è un avversario in piena crisi, incapace di dare risposta a quelle esigenze trascendenti su cui pure la sua stessa esistenza si fonda. Con Berlusconi, il drago compare sulla scena: e non è più un drago di carta, ma un drago vivo, famelico. Berlusconi incarna tutto ciò che Cordero detesta e intellettualmente disapprova: un ego smisurato, la pretesa di una fedeltà all'ortodossia del partito che coincide esattamente con la fedeltà all'uomo, l'asservimento delle coscienze attraverso le televisioni, l'arricchimento personale a discapito del bene comune, l'indifferenza se non l'ostilità verso la riflessione intellettuale e la cultura. Per questo, Cordero è ricordato innanzi tutto come l'inventore del Caimano, come lo salutano i cocco-drilli (!) di Esposito 2020 e di F.Q. 2020.

A dire il vero, quello del Caimano è soltanto uno degli innumerevoli, quasi infiniti epiteti – metafore, antonomasie, perifrasi, vere e proprie invenzioni lessicali, anche – con cui Cordero designa Berlusconi: e certamente non il più originale né il prediletto. Il primo in ordine di tempo e il più frequente è signor B., che dà il titolo al primo volume di argomento politico, *Le strane regole del signor B.*, del 2003 (e l'uso dell'iniziale o delle iniziali puntate è esteso da Cordero a molti altri personaggi, anche assai meno riconoscibili). Molti fanno riferimento all'egocentrismo e all'aspirazione a un potere assoluto: l'Unico (Cordero 2003: 209)<sup>1</sup>, che beffardamente fa il verso al soprannome di Togliatti, il Migliore); l'egoarca (Cordero 2004: 87); Sua signoria (124); Sua Maestà (Cordero 2003: 7); il re (20); il taumaturgo (95) e l'Unto (Cordero 2010: 160), che evocano gli attributi dei re medievali; Dominus (Cordero 2012: X); Dominus Berlusco (148), divus Berlusco<sup>2</sup> (Cordero 2010: 168) e Berlusco felix (59), che parodizzano gli attributi degli imperatori latini. Alcuni, come il sire d'Arcore (Cordero 2004: 186) e soprattutto il “piccolo Bonaparte d'Arcore” (Cordero 2003: 107) sono giocati sulla beffarda contrapposizione tra gli spiriti assolutistici e l'oscurità delle origini. Altri sono di provenienza letteraria: l'innominato (Cordero 2003: 218), il Cappellaio (Cordero 2004: 19); il ciclope (77); joker con la minuscola (191) e Joker con la maiuscola (Cordero 2012: 119); Mackie Messer (il criminale che nell'*Opera da tre soldi* di Brecht controlla il racket londinese della povertà: e quella nostrana è addirittura un'opera da due soldi, come recita il titolo di un libro del 2012: *L'opera italiana da due soldi. Regnava Berlusco-*

1 L'indicazione della fonte è volta soltanto a offrire un esempio dell'uso; non si tratta quasi mai dell'unica ricorrenza, e neppure necessariamente della prima.

2 Particolarmente felici i «codici riscritti ad divum berlusconem» (Cordero 2003: 96).

mi). Un gruppo significativo fa riferimento alla cialtroneria dei maghi: l'occultista politicante (Cordero 2004: 128), il mago d'Arcore (Cordero 2003: 5), il mago trimontano (208), il negromante (164). La cometa d'Arcore (Cordero 2008: XXIX), che offre il titolo ad un altro volume, *Aspettando la cometa*, coniuga suggestioni diverse: l'attitudine negromantica, la nocività (le comete, si sa, portano sventure), il carattere passeggero (Cordero si rende subito conto della pervasività e della durata dell'influsso esercitato da Berlusconi sulla società italiana; ma qui siamo in un momento in cui si illude che la sua parabola sia ormai in declino). Altri evocano l'avidità, l'attitudine alla frode, la volontà di sottrazione ai principi del diritto: il lupo (Cordero 2003: 208), Monsieur Le Lup (Cordero 2010: 168), il fagocito (Cordero 2004: 138); l'incoercibile (112), Silvius Fraudolentus Magnus (Cordero 2013: 308), aricipirata (309). Spicca in questo contesto una delle creazioni più fantasiose, e più care a Cordero, l'Olonese (François l'Olonnais, soprannome di Jean David Nau, il famoso bucaniere): "Silvio Berlusconi, alias Olonese, è un pirata dei secoli XX e XXI, impunito; i predecessori delle Antille ogni tanto andavano sulla forca; lui arrempa con patente governativa; costa cara ma rende mille volte tanto" (Cordero 2012: 256). Uno spazio a sé merita Re Lanterna (la lanterna magica, la televisione, con cui incanta gli italiani, 4).

E veniamo al Caimano. Il Caimano come siamo abituati a conoscerlo, in realtà, è sì padre, ma soprattutto figlio del film, non indimenticabile, di Nanni Moretti del 2006. Cordero aveva usato l'immagine per la prima volta in un articolo del 15 maggio 2002, *Il signore della propaganda e un paese senza passioni*. Qui il termine appare, per così dire, a corredo e completamento di un altro soprannome ben più caro al nostro, quello di *bagalun d'l lüster*<sup>3</sup>, in una comparazione: "L'unico rango che gli compete, antropologicamente, è il principato dei *bagalun d'l lüster*, imbonitori che incantavano i contadini nelle fiere: loquela fluviale, sorriso da caimano, gesto sovrabbondante, effetti ilari" (Cordero 2003: 118). Sempre con le stesse modalità e con riferimento ai sorrisi di Berlusconi, ritorna in un altro articolo del 13 luglio 2003: "interlocutori ossequiosi gli porgono la frase e lui recita all'infinito, alternando sorrisi da caimano, digrignamenti, risate, piroette, corna et coetera" (Cordero 2004: 113). Un anno dopo, il 16 luglio 2004, la similitudine si sposta dal sorriso alle mascelle (si sta parlando della questione del conflitto di interessi): "Non era pensabile che la risolvesse lui, rivincitore: ha mascelle da caimano; e non è ragionevole aspettarsi una signorile astinenza dai caimani" (Cordero 2008: 20). Più o meno nello stesso periodo, ma stavolta come vera e propria metafora, il caimano compare nell'introduzione a *Nere lune d'Italia* riferito ai Tanzi, travolti dal crack Parmalat: "le carte erano false, d'un falso da pochade; i caimani le affatturavano nascondendo i debiti" (Cordero 2004: 12). Nulla, insomma, farebbe presagi-

3 Che ritorna numerose volte nelle sue prose, a partire da un altro articolo del 6 agosto 2002, erroneamente citato da Lerner 2013 come la prima attestazione: «Solo i più attenti avevano colto delle smorfie sotto la maschera ridente da *bagalun d'l lüster* (i piazzisti da lucido da scarpe, incantatori nelle fiere). Lui esce mostruosamente ricco. Più o meno grassi i suoi, fino all'ultimo stalliere. A noi restano gli occhi con cui piangere sull'Italia imbarbarita, gaglioffa, in bolletta, decerebrata» (Cordero 2003: 179).

re quella centralità e quella pluralità di significati allusivi che noi siamo portati ad attribuirvi; e che risale ad un articolo, *Ho inventato la metafora ma quello vero è più pericoloso*, pubblicato sempre dalla *Repubblica* il 24 marzo 2006, proprio in concomitanza con l'uscita del film nelle sale (sarà poi raccolto con il titolo *Incenso al caimano* in Cordero 2008: 137-138). È un testo così famoso e facilmente reperibile che non sto a citarlo; preferisco proporre una ripresa più tardiva del tema (è del 2008), da un articolo dal titolo *L'Italia del Leviatano*, poi raccolto nell'*Opera italiana da due soldi* (dov'è anche un testo in cui si narrano *Mirabilia e difetti dell'essere Caimano*; Cordero 2012: 236-239):

Chiamiamolo Leviathan, nome d'un coccodrillo. Nel dialogo del Creatore con Giobbe è una meraviglia del creato: veste squame invulnerabili, starnuta fuoco, spaventa gli angeli; impersona una potenza infraumana. Ai caimani, formidabili nell'anima sensitiva, manca l'intellettuale: non ne hanno bisogno, tanto perfetta è la macchina biofisica coordinata alle pulsioni, né patiscono conflitti interni; il loro cervello ignora i valori nel cui faticoso studio l'animale fornito d'intelletto spende tanto tempo con profitto esiguo o addirittura in perdita. [...] L'irresistibile ascesa ricorda le mosse con cui l'alligatore avvista, punta, azzanna le prede (8).

Ho scelto questo testo perché, oltre a sembrarmi più efficace dal punto di vista espressivo, dimostra come alle origini la metafora del caimano sia una variante (e una variante minoritaria) di un altro soprannome che ancora non ho citato, quello di Leviatano o – con gusto erudito ed esotico – Leviathan: e anche dopo l'uscita del film resta in concorrenza con altre forme affini, come alligatore (Cordero 2008: LXXXI) e *Crocodylus ridens* (Cordero 2012: 120).

Berlusconi è l'incarnazione storica esemplare del male, il corrispettivo di quel Leviatano-Drago-Satana che Dio fa venire alla sua corte per mettere alla prova Giobbe. I fenomeni che si verificano sulla scena italiana sono straordinari come straordinari sono i fenomeni che sfilano “sullo scenario psico-politico-religioso” di Firenze ai tempi di Savonarola: e per l'uno e per l'altro Cordero prova un'attrazione a cui non riesce a sottrarsi (viene la tentazione di interpretare psicanaliticamente la cosa, come proiezione di un complesso di potenza impossibilitato a realizzarsi: ma reprimiamola). *Leviathan contro Dike* diventa allora, contemporaneamente, la guerra a tutto campo combattuta da Berlusconi per sottrarsi ai processi e la contrapposizione tra un modello culturale, quello greco, basato sulla chiarezza razionale e sul senso dello stato, e il modello biblico, dove un Dio assolutista impone la propria iniqua volontà e “l'etica soccombe alla forza cruda” (Cordero 2008: 149).

Il nuovo sovrano fa rivivere nel mondo contemporaneo gli estremi miti del potere sorti nella storia, il delitto di lesa maestà, il ricorso al capro espiatorio (Previti), l'utopia del re taumaturgo. E poco per volta finisce per occupare lo spazio stesso di Dio, per sostituirsi a lui. Nei primi tempi l'accostamento è per via di similitudine, come una specie di *boutade* iperbolica: “questo uomo non è creatura pensante ma fenomeno naturale, come Yahweh nella disputa con Giobbe” (Cordero 2003: 236); oppure è condotto in maniera allusiva, come quando, parlando della condanna di

Previti, Cordero evoca, ma senza richiamarlo esplicitamente, il *Deus absconditus* di Isaia (219). Poco per volta, però, si delinea una vera e propria “teologia politica berlusconiana, infantile, quindi molto assimilabile” (Cordero 2008: 399), basata sull’“armonia degl’interessi”<sup>4</sup>, con tanto di miracoli, come la salvezza di Aldo Brancher, “conoscitore dei misteri”, dalla “galera milanese” (Cordero 2012: 121). Sicché a un certo punto non è più Berlusconi ad essere rappresentato come Dio, ma Dio a essere descritto nel modo in cui in precedenza era descritto Berlusconi: “Nei sistemi evoluti nessuno risponde dei fatti altrui ma, sotto vari aspetti, Lui è ancora un fenomeno naturale: Ezechiele lo vede sotto forme mostruose; sappiamo che scherzi combinasse a Giobbe” (Cordero 2005: 627).

Come tutte le divinità, anche Berlusconi ha i suoi profeti: e gli attacchi al giornalista del *Corriere della sera* Angelo Panebianco sono forse il momento di massima potenza fantastica, di inventività beffarda e surreale:

Vestito da Salvation Army, batte i quadrivi suonando musica cupa, Angelus Panisalbus propheta. [...] Le politicologie panisalbe ricordano anche i *Mirabilia Indiae* d’un antico fabulario (secoli VII-X): il Caimano Leviathan, alis B., vi figura quale imprenditore senza macchia, perseguitato da procure quaerentes quem devorent, rispettoso dei concorrenti, asceticamente sordo agl’interessi personali quando collidono col pubblico (superflue quindi leggi che regolino il conflitto), campione d’una moderna democrazia liberale, promotore d’umanesimo attraverso i suoi networks, perciò odiato dai demagoghi (Cordero 2010:137-139).

Va sottolineato, tuttavia, che dell’epopea berlusconiana Cordero affronta unicamente il versante pubblico. Se, a proposito del cattolicesimo, si lascia qualche volta tentare dal mescolare la polemica ideologica con la satira di costume, ironizzando in particolare sull’affiorare involontario degli istinti sessuali repressi, agli scandali sessuali di Berlusconi (l’affaire Ruby è del 2010) dedica poche righe (Cordero 2013: 270). Quel che è grave del berlusconismo è la prevaricazione dell’interesse privato su quello pubblico, la violazione dei principi fondamentali del diritto, *in primis* l’eguaglianza di fronte alla legge, la prostituzione intellettuale e morale di fronte al potere, non la prostituzione fisica; e su tutto l’avvilimento delle coscienze, con uno stato di ipnosi non dissimile, anche in questo caso, da quello esercitato in passato dalla chiesa cattolica: “trent’anni di inebetimento televisivo hanno allevato una specie umana berlusconoide (nei desideri: molti sono poveri diavoli), disintegrando pensiero, sentimento morale, gusto; sarà affare duro ricostituirli. È triste dirlo: dettava uno stile” (Cordero 2012: XII).

La vita italiana degli ultimi trent’anni, per come la presenta Cordero, è dominata da un’unica figura, posseduta dal desiderio della ricchezza, del potere, addirittura dal gusto del male: “non dimentichiamo la *Schadenfreude*, gusto del male. L’apparente bagalone è negromante. Avversari deboli lo consideravano partner d’un normale gioco politico. Percepiscono i pericoli?” (Cordero 2013: 267). I rife-

4 *Teologia berlusconiana ovvero l’armonia degl’interessi* è il titolo di uno dei capitoli di Cordero 2003: 75-79.

rimenti a Mussolini e a Hitler sono costanti; dal *Brodo delle undici* in poi si moltiplicano quelli a Cola di Rienzo. Nella capacità di condizionare l'opinione pubblica "eguaglia fra' Girolamo Savonarola, pio terrorista, e Joseph Goebbels, mago della propaganda nel Terzo Reich" (Cordero 2004: 140).

C'è, nelle pagine di Cordero, un'evidente tensione alla semplificazione e alla concentrazione, con la figura del tiranno che si staglia in tutta la sua tragicomica eppure invincibile pervasività: una specie di trattato *Della tirannide* riscritto a mo' di melodramma (ma tra i moltissimi scrittori citati curiosamente manca Alfieri: troppo individualista, probabilmente). Perfino quando perde, lo fa non perché battuto da altri, ma per un proprio occasionale cedimento. Ecco come Cordero racconta le elezioni del 2006: "stavolta, incredibile, sbaglia per difetto d'autostima, lui che piglia sotto gamba i santi dando del tu a Domineddio" (Cordero 2008: LXVIII). Sulla sua scena politica non c'è spazio per i personaggi positivi: a maggior ragione, dunque, non può esserci un anti-Berlusconi. Prodi, il solo che per progetto politico e risultati elettorali (dopo tutto, vinse due volte le elezioni contro il Caimano) ma anche per stile, avrebbe potuto impersonare il ruolo, è citato appena di passaggio. Ed è citato non per quel che ha fatto, ma per la caduta del secondo governo Prodi ad opera di D'Alema e per mano di Mastella e di Bertinotti. Un evento che per Cordero dimostra come la politica non sia il luogo della razionalità e dei lumi, ma degli impulsi più incontrollabili. Cito il passaggio, perché esemplare di altri due caratteri della sua prosa, il fascino per gli schemi psicanalitici e il gusto per l'accumulo di sinonimi provenienti da lingue diverse: "Empedocle lo chiama *néikos*: in lingua psicoanalitica, pulsioni distruttive, Todestriebe, death instinct; che la corsa suicida allo scioglimento delle Camere sia anche calcolo strategico, è ipotesi paradossale" (Cordero 2010: 58-59). Se manca un anti-Berlusconi, c'è, in compenso, un Berlusconi sciocco, D'Alema appunto, che pensa di poter giocare alla pari con lui, e si fa divorare. Ha la stessa indole del Caimano (il "culto d'un Ego invulnerabile dai fatti"; Cordero 2008: 407), ma pensa, male, anziché agire d'istinto come lui; per di più, presenta i difetti di entrambe le chiese, quella occidentale e quella russa:

Doppia sventura perché tiene banco un figlio d'arte dall'imprinting bolscevico: non ha scrupoli nella contesa intestina; è ecclesiarca ateo, con un penchant al capitalismo da corsa (lodava i "capitani coraggiosi"); qualunque sia l'argomento, parla ex cathedra cercando la formula che resti; [...] gioca d'occhi, inarca le sopracciglia, piega gli angoli della bocca; distilla le parole; e irradia un'antipatia fulminante (Cordero 2010: 53-54).

Ed è un altro Berlusconi anche il giovane Renzi, il Gran Cuculo che getta fuori dal nido il malfermo Enrico Letta, in una coazione della sinistra a ripetere i propri errori.

L'unico avversario credibile è, naturalmente, lo stesso Cordero: che pur eclissandosi, pur proclamando la necessità di reprimere l'io per far parlare i fatti, finisce per costituire la sola alternativa al Caimano. Cordero che proietta sé stesso nei pochi eroi capaci di opporsi alla tirannide, laici intransigenti, ovviamente perseguitati dal potere e isolati, dalla voce sommessa e perduta tra quelle dei co-

rifei delle “magnifiche sorti e progressive”, non creduti dai contemporanei. Ho già ricordato il Leopardi napoletano. Lo stesso Cordero gli accosta Bayle in un passaggio in cui parla di Berlusconi: “Diversamente da Pierre Bayle o Giacomo Leopardi, non s’inabissa negli studi, però vince i 2 milioni in palio tra le tesi sulla pubblicità” (Cordero 2008: XXIX). A *Pierre lancia libera* (XVI) è dedicato un lungo e analitico profilo (18 pagine!) che dimostra come in Cordero sia impossibile scindere polemica ed erudizione. Bayle è l'icona del libero pensiero, autore di un saggio anonimo sulla cometa apparso nel tardo 1680, nonché di un articolo su Savonarola nel suo *Dictionnaire*. La fitta rete di relazioni che in tal modo si crea (Bayle autore di un libro sulla cometa come Cordero, Bayle studioso di Savonarola come Cordero, Bayle simile a Leopardi simile a propria volta a Cordero, Berlusconi che è il contrario di Bayle e Leopardi, Berlusconi che è la cometa che attraversa con i suoi malefici influssi i cieli d’Italia) lascia ben pochi dubbi sul carattere autobiografico della rappresentazione. Accanto a Bayle e Leopardi, stanno i pensatori antidogmatici dal Cinque al Settecento, una costellazione tutto sommato abbastanza prevedibile, da Galileo a Giordano Bruno a Paolo Sarpi a Giannone, al quale addirittura è dedicata *La fabbrica della peste*: con una predilezione per i dibattiti intellettuali e religiosi tra Riforma e Controriforma e per gli eretici che – insieme con l’interesse per Manzoni – lo apparesenta da vicino a un altro piemontese di quegli anni, Luigi Firpo. Firpo, del resto, è autore di un libro, *Gente di Piemonte*, che ha contribuito non poco alla creazione del mito piemontese: mito carissimo anche a Cordero, che cita ripetutamente e con ammirazione Arrigo Cajumi, Arturo Carlo Jemolo (che torinese non è ma, ma studia diritto all’università di Torino), e soprattutto i suoi conterranei, Duccio Galimberti e Dante Livio Bianco, le anime dell’antifascismo a Cuneo, contro i quali si è accanita l’ostilità del destino. Su tutti, Giolitti, “l’antipatico cuneese” (Cordero 2013: 6): altro alter ego di Cordero, come lui cuneese, come lui laureato in giurisprudenza a Torino, come lui avversato per viscerale ostilità dal *Corriere della Sera*.

Agli anni della formazione cuneese Cordero dedica uno dei suoi testi a mio giudizio più belli, *Sette anni d’humanitas*, lezione tenuta al Liceo Silvio Pellico nel 2012 in occasione del bicentenario della fondazione. Sono pagine illuminanti per ricostruire la sua formazione, i suoi insegnanti (mirabile esempio dell’importanza culturale dei licei di provincia), alcuni snodi della biografia, come l’adesione allo PSIUP (detestato dai comunisti, guardato con simpatia dai preti), la conversione religiosa (estate del 1940 in val Mongia) e il ruolo dei gesuiti (frequenta i Tommasini, oratorio condotto dai gesuiti), anche se qui la loro importanza è decisamente minimizzata, rispetto ai romanzi. Quale la sintesi della lezione appresa al Pellico?

Il pensiero ha norme inesorabili: le parole vanno spese con parsimonia, mai prima d’aver chiara la cosa da dire; è frode, e marchio chi la consuma, tutto quanto nasconda, trucchi, simuli l’idea; prenez garde della loquela canterina, sconnessa, ridondante, perché indica spirito fraudolento; e non dimentichiamo, sapere conta meno del pensare (Cordero 2013: 237-238).

## 5. Rutulia

Sono le virtù dell'altra Italia, quella che nella storia del nostro paese ha sempre occupato una posizione marginale, minoritaria, rispetto alla Rutulia imperante, che dà il titolo al libro di Quodlibet del 2016, l'ultimo. Perché Cordero, nel descrivere il *monstrum* che Berlusconi è, esita tra la tentazione di presentarlo come un fenomeno abnorme, eccezionale, come il Leviatano che sorge improvvisamente dall'inferno, il cancro che aggredisce un organismo nel complesso sano, e la consapevolezza che non si tratta che dell'ultimo, naturale prodotto del genio italiano. È per questo che diversi dei libri che raccolgono articoli polemici sulla stretta attualità, dal *Brodo delle undici* a *Aspettando la cometa*, cominciano con uno *sguardo remoto*, con una *Storia dell'Italia gobba* (quasi ottanta pagine), che costituiscono la necessaria anamnesi per comprendere appieno il sorgere della malattia e le sue manifestazioni (il linguaggio medico trapunta gran parte della produzione di Cordero: il caso più clamoroso è quello di *Morbo italiano*, che è addirittura il titolo del *pamphlet* laterziano del 2013). Anche quando per un momento si illude (siamo nel 2012) che l'epopea di Berlusconi vada finendo, in un articolo dal titolo *La memoria corta*, poi ripreso col titolo quanto mai significativo *Memento*, Cordero avverte: "qualcosa del berlusconismo sopravvive, scolpito nel codice genetico" (Cordero 2013: 213).

Alcuni momenti di questa epopea nazionale che mescola orrore e comicità amara, ciarlataneria e dolente *pietas*, sono memorabili. Penso alla narrazione dei tumulti dell'aprile 1814 a Milano che culminano nell'uccisione del ministro delle finanze Prina, quando l'aristocrazia illuminata milanese dà prova contemporaneamente di inettitudine, incapacità di valutare i fenomeni in atto, provincialismo, gretto egoismo (Cordero 2010: 21-27). Penso al racconto dell'omicidio Moro, dove la pietà emerge proprio dall'insistenza sui dettagli assurdi (37).

L'antiberlusconismo ha fatto di Cordero un'icona della sinistra; il fatto di scrivere sulla *Repubblica* ha completato l'opera. Ma Cordero – passata la prima gioventù – non era di sinistra. Ho già ricordato alcuni dei giudizi feroci su d'Alema, su Renzi, sul Partito democratico; ne cito ancora un paio: "senza arrossire uomini della sedicente sinistra prospettano riforme copiate dal piano piduista: Licio Gelli, beffardo, invoca i diritti d'autore" (Cordero 2013: 91); "Dispiace dirlo ma in termini 'culturali' (nel senso opposto al letterale) l'egemone è ancora lui. Sinistra e centro non l'hanno mai affrontato sulle questioni capitali" (214). Quando scrive: "Dopo le messinscene berlusconiane, italiani diseducati al pensiero riscoprono taumaturghi mussolinoidi", è anche di Renzi che parla. È uno dei tipici paradossi italiani, quelli di cui siamo debitori proprio a Berlusconi. Cordero era un liberale (con qualche simpatia, negli ultimi anni, per le cinque stelle, si direbbe: ma l'uso del femminile, in luogo dell'imperante maschile, oltre che un vezzo del vecchio uomo di cultura, è il segno di una sottile ironia, di una fondamentale sfiducia nella possibilità di attuare un simile progetto politico). Lo dimostrano la simpatia per Cajumi, che ha saputo riconoscere le correnti prefasciste nella storia d'Italia (3); quella per Giolitti, "l'alchimista parlamentare cuneese" che riesce odioso a tutti "perché rompe la solidarietà oligarchica mantenendo neutrale lo Stato nei conflitti sociali" (3), mentre è ostile ad Einaudi e

al suo liberalismo sociale e detesta Croce: per le compromissioni con il fascismo, l'incapacità di comprenderne fin da subito la pericolosità e ammetterla poi (i suoi eroi devono essere puri e vittime della storia, che non li capisce), ma soprattutto per la sua pretesa di un'intima razionalità della storia. Lo dimostrano le innumerevoli menzioni di Longanesi e il fatto che i libri più spesso citati non siano quelli di Laterza, ma dello stesso Longanesi. Lo dimostra il fatto che, per una delle ultime interviste (quella uscita sulla *Stampa* del 12 gennaio 2014, dal titolo *Il mio Caimano tra Jung e Giobbe*), sceglie uno dei pochissimi liberali autentici, Mattia Feltri. E qualche cosa significa che, al momento della morte, *Il Foglio* gli dedichi un articolo che rimuove del tutto la questione dell'antiberlusconismo, ma gli riconosce l'onestà di giurista e il garantismo etico, dimostrato in occasione del processo sull'omicidio di Marta Russo: "Preferisco dimenticare la zoologia fantastica e un poco oscurantista dei suoi ultimi anni, e tenermi caro il Cordero che denunciava gli esperimenti sugli animali umani" (Vitiello 2020). Quel Cordero, però, è lo stesso della zoologia fantastica; per lui l'abilità di Berlusconi è stata quella di condurre esperimenti riusciti sugli animali umani.

Del resto, l'idea del morbo italico, rappresentato da una miscela di familismo, opportunismo, cinismo (Cordero 2010: 12), la rappresentazione dell'italiano come proteso sempre alla ricerca dell'utile guicciardiniano e privo di senso dello stato, l'altra idea del fascismo come forma perenne dello spirito nazionale lo apparentano a un altro liberale, ma più di destra, anche lui giurista, ma più giurista: Salvatore Satta. Il modo in cui Cordero narra l'origine del fascismo è lo stesso che incontriamo in *De profundis*. C'è, però, rispetto a quel modello, una differenza radicale: quella rappresentata dal giudizio sulla Resistenza. Per Satta (1980 [1948]: 180), la lotta resistenziale non riscatta la "morte della Patria", è un patetico e disgustoso tentativo di porsi dalla parte giusta, "di combattere con venti anni di ritardo la battaglia della libertà, e scrivere accoratamente in un mese l'errata-corrige della storia". Per Cordero, è uno dei rari momenti in cui il senso del bene comune, la dignità, la moralità si sono imposti sui perenni vizi di Rutulia. Uno dei testi di quel libro, uscito in prima battuta su *Micromega* nel 2015, si intitola – ed è titolo chiaramente debitore al libro celebre di Pavone, per quanto non citato – *Etica d'una guerra partigiana* (Cordero 2016: 185). Cordero è consapevole delle molte anime della Resistenza, e non tutte gli riescono gradite; ma è anche persuaso che "Lo 'spirito della resistenza' impone analisi critica, scelte etiche, rifiuto d'ogni gesto servile, contegno serio, e non consta che sia l'abito italiano prevalente" (193). Il problema, semmai, è che, finita la guerra, "L'esperienza partigiana va in archivio" (192). Si dissolve il Partito d'Azione (altro mito di Cordero). La commemorazione in Parlamento di Dante Livio Bianco segna simbolicamente la fine di quella stagione:

Lo commemora Antonio Giolitti, eretico nel plumbeo Pci, dal quale uscirà dopo l'orribile repressione ungherese, applaudita dagli ortodossi: condividono compianto e lodi tre parlamentari, socialista, socialdemocratico, liberale; resta muto lo scudo crociato. Deambulano Madonne pellegrine. Prendono piede neofascisti governativi. Al diavolo i rigoristi giacobini, siamo nell'Italia restaurata (141-142).

## 6. Tra Illuminismo e Barocco

Giacobino nelle idee, Cordero pratica anche un giacobinismo dello stile. Nella già ricordata lezione di Cuneo del 2012, avverte di aver fatto un'eccezione, rispetto al criterio di scrittura abitualmente adottato: "L'argomento imponeva la forma scritta: è memoria esercitata in pubblico, quindi discorso in prima persona, del quale chiedo scusa, sapendo quanto sia molesto l'io; al narrante conviene nascondersi nel testo, personaggio tra i molti" (Cordero 2013: 219). È, in effetti, l'unico caso di narrazione in prima persona. Nasce di qui quella sua prosa così caratteristica, fatta di periodi brevi, spesso brevissimi, in cui domina la paratassi: una prosa tutta fatti, esposti da una parola inesorabile. L'io, tuttavia, non si eclissa, si nasconde: e non è una differenza da poco. Cordero non pretende l'obiettività, sarebbe addirittura inverosimile, per un polemist. Ma nascondendosi dietro i suoi personaggi, parlando per interposta persona, facendo parlare i fatti nella loro apparente nudità, la simula, senza lasciare al lettore spazio di obiezione. Capita spesso, anzi, che i lettori siano coinvolti nel procedere dell'argomentazione, per anticiparne le conclusioni, per confermarla o completarla. Così facendo, non mira a persuadere un lettore avverso: mira a suscitare lo sdegno in un lettore già ben disposto o – più ancora – a confermare in maniera definitiva nel suo punto di vista un lettore tiepido, non sufficientemente persuaso.

È in questa prospettiva che vanno collocati e intesi quelli che Cordero stesso indica come i caratteri qualificanti della sua prosa: la chiarezza e l'essenzialità. A Feltri che osserva: "La sua scrittura oggi è ricca, colta, ricercata", risponde: "Ricercato nel senso in cui Petrolini qualifica il Gastone dell'omonima chanson? Speriamo di no. L'importante è che sia chiara: usare parole trasparenti, non una più del dovuto, tentando l'en plein ossia frasi che dicano tutto; e tacere quando non abbiamo niente da dire" (Cordero 2016: 80). Quanto il principio gli sia caro, testimonia il fatto che già nell'*Opera da due soldi* aveva scritto, citando Foscolo: "togliere ogni parola non assolutamente necessaria" (Cordero 2012: 211). Il lettore abituato ai suoi scritti, leggendo, non può non provare un certo sbigottimento, una certa diffidenza e incredulità, anche. Una delle modalità caratteristiche, infatti, fin dalle prime prove, è l'elenco sinonimico o quasi sinonimico, l'accumulo. Nel saggio di Franco Arato si trova l'esempio più bello (Cordero 1970: 19-20): ma elenchi simili (solo un po' più brevi) si trovano per illustrare le virtù di Mussolini, i cortigiani di Berlusconi, i difetti degli italiani, e tante altre cose.

La cosa stupisce meno se si presta bene attenzione a quanto dice lo stesso Cordero: non usare una parola "più del dovuto", ma anche tentare "l'en plein ossia frasi che dicano tutto". L'essenzialità della parola è in relazione con l'intento perseguito, che può essere anche l'ambizione alla totalità, soprattutto quella negativa del potere. La polemica di Cordero è rivolta alla parola non essenziale, decorativa, fine a sé stessa, vacua dimostrazione di virtù retorica. Ciò non toglie che la sua scrittura presenti un'intima tensione all'accumulo, all'elefantiasi: del resto otto volumi di scritti polemici in tredici anni, per oltre 2300 pagine (senza contare le 750 pagine di *Fiabe d'entropia*), metterebbero a dura prova chiunque. Le ripetizioni a distanza sono uno strumento del genere (servono a produrre l'impressione di abitare un

luogo conosciuto, a dare forza assertiva al discorso, ad abituare il lettore ad una prospettiva critica), ma sono anche un *modus scribendi* e un inevitabile tributo da pagare alle esigenze commerciali. Lo dimostrano le riprese esatte di interi segmenti – non solo polemici, ma anche eruditi – da un libro all’altro (ad esempio, la pagina sui debiti di d’Annunzio e sulla composizione delle *Faville del maglio* migra parola per parola da Cordero e Leopardi 2011: 121 a Cordero 2013: 8), e addirittura nello stesso libro (il discorso sui roghi di Cordero 2016: 203 torna quasi identico, con poche *variationes* retoriche, in 234). Glielo perdoniamo volentieri: ma non possiamo non riconoscere che l’epiteto affibbiatogli da Enrico Arosio sull’*Espresso* in occasione della recensione di *Savonarola*, “il prolifico C.” (Cordero 2013: 50), sarà pure malevolo, ma non è immeritato né privo di arguzia, nel ripetere ironicamente il suo vezzo per le iniziali puntate.

Un discorso analogo si deve fare per la chiarezza. La chiarezza non è la chiarezza stilistica, ma la chiarezza delle idee. La semplicità non è immediatezza, ma densità concettuale frutto di esercizio e concentrazione, per distillare al massimo grado quel che si intende dire. In uno degli ultimi interventi, quello tenuto al Salone del Libro di Torino nel 2015, in cui lamentava le opposte e complementari derive della parola nel mondo contemporaneo, il dogma e la ciarla, sotto il titolo emblematico di *Costi del pensiero* scriveva: “la semplicità satura e limpida, rara nello scambio linguistico, è eroicamente artificiale; in natura la parola esce confusa, sconnessa, ridondante” (Cordero 2016: 195). La parola è un atto e uno strumento del pensiero. Derivano da quest’esigenza alcuni aspetti formali che caratterizzano quasi tutta la produzione del Cordero polemistà: l’uso dei cappelli introduttivi, veri e propri sommari, ai singoli testi, che richiama una modalità tipica del romanzo (e in particolare del romanzo filosofico) settecentesco; e la presenza di indici, che non sono soltanto indici dei nomi, ma anche di temi particolarmente rilevanti, e non si limitano comunque al nome, ma riassumono, spesso in pregnante sintesi, i motivi svolti nel testo. Che è, anche questa, modalità settecentesca, diffusa poi in molte edizioni dello *Zibaldone* leopardiano. Deriva da quest’esigenza l’attitudine, sempre più evidente con il passare gli anni, a condensare in forma di massima la morale di un fatto: “Ai bei tempi piaceva Eugenio Beauharnais: serio, modesto, leale, bravo in guerra, uomo tranquillo, viceré quasi perfetto, fosse stato meno devoto all’esoso patrigno; aveva poca immagine e la erodono sventure imperiali, più alcune gaffes. I perdenti non trovano pietà” (Cordero 2010: 14). A un certo punto, il discorso si riprende nella forma dell’aforisma, e Cordero dimentica per un momento i fatti: “il pensiero ha motivi inibitori endogeni. Arte, conforto intellettuale, divertimenti forniscono un malinconico placebo al male d’esistere” (Cordero 2016: 198). Questa tensione alla concentrazione mette capo a risultati che in più di un caso suonano al lettore ellittici e quasi respingenti, perché spesso i fatti non sono narrati, seppure in maniera concisa, ma allusi o evocati con riferimenti secchi, che presuppongono la perfetta conoscenza del contesto:

L’aiutante siculo, sotto accusa d’affari mafiosi, prende in moglie Philologia (Marziano Capella, *De Nuptiis Philologiae et Mercurii*, lib. Is.) e stampa su carta chic ‘L’Erasmus,

bimestrale della civiltà europea'; da Todì, nelle assise della nuova intelligenza, l'ex comunista fulminato sulla via d'Arcore annuncia un secondo rinascimento. Sua Maestà tiene corte, una sontuosa corte dei miracoli (Cordero 2003: 7).

L'attacco a Dell'Utri è evidente, a chi abbia almeno un poco di memoria storica; meno facile identificare l'ex comunista fulminato sulla via di Arcore, a distanza di tanti anni: e il passo non è neppure tratto da un articolo di giornale, figlio dunque dell'attualità e ad essa legato, ma dall'introduzione scritta *a posteriori* per giustificare la genesi del libro. Senza gli strumenti informatici, avrei esitato per sempre tra Giuliano Ferrara e Sandro Bondi, e anche così non è stato facile arrivare a un risultato sicuro (Bondi). Mi ha aiutato il sito, sempre prezioso, di Radio Radicale, che mette a disposizione l'intera registrazione del convegno *Radici e valori di un'alleanza nuova in Italia e in Europa*, organizzato dalla Casa delle Libertà e dalla Fondazione Liberal presso l'Hotel Bramante di Todì (spero questo riassunto piaccia a Cordero e lo faccia sogghignare). Potrei moltiplicare gli esempi. Già lo dicevo: non si tratta di aiutare il lettore a capire; si tratta di obbligarlo a pensare, a gareggiare in intelligenza con l'autore. E questa non è più una modalità illuministica, ma barocca (basta che non ci sia l'Arcadia!). Parlando degli anni del liceo, Cordero scriveva (l'anacronismo è certamente voluto e significativo): "È un bel ricordo il barocco della *Gerusalemme liberata*" (Cordero 2013: 52).

Sono manieristi, se non barocchi, quegli elenchi di cui parlo. Viene in mente, a me, *La piazza universale* del Garzoni. È barocco il gusto per la metafora e l'iperbole e le formulazioni iperboliche in genere: "I labirinti psichici scoperti da Freud nell'uomo dei topi non sono niente rispetto a ciò che s'intravede qui" (Cordero 1970: 83). Sono barocchi i procedimenti di deformazione, tra tragico e comico, grottesco e surreale (stavolta mi viene in mente Stigliani). Leggete la godibilissima storia dell'elefante rosa (non posso neppure riassumerla, richiederebbe troppo spazio; ma non resisto a non riportare almeno due battute: "– Si sta facendo buio, è meglio accendere la luce. – Purché l'elefante sia propizio"; Cordero 1970: 34). Si tratta, anche in questi casi, di un'esigenza di chiarezza: ma una chiarezza che deriva dal ricorso alle figure dell'esasperazione.

È, anche questa, una caratteristica frequente nei polemisti: ma che Cordero interpreta in maniera personale, come rifiuto di qualsiasi reticenza, di ogni forma volta a sottovalutare, velare, minimizzare, dire per litote. Uno degli articoli raccolti nell'*Opera italiana da due soldi*, intitolato inizialmente *La monarchia bucaniera di Re Lanterna*, assume in volume un titolo che è un programma di scrittura: *Contro l'eufemismo*. Il sommario comincia: "Discorsi reticenti o falsi contribuiscono alla sventura italiana" (Cordero 2012: 119). E il post scriptum chiosa:

Morbus italicus. Il sintomo più allarmante è l'autocensura: avere una cosa sotto gli occhi e non dirla; o diluire l'effetto in fumisterie e clausole circonlocutorie. Vanno molto i discorsi a pendolo: se tocchi un contendente, biasima anche l'avversario, ma l'equità neutrale è trompe-l'oeil; rilievi negativi su B. schiavano scrupolosamente le questioni capitali (122).

L'eufemismo è il corrispettivo retorico dell'ambiguità e della doppiezza del pensiero, genera l'equivoco ed è un tipico male italiano. Il campione di questo modo di procedere non può essere che B. Quel che dice è vero, ma in senso esattamente antitetico rispetto a quanto intende lui, in chiave antifrastica: "il videoproclama 17 settembre svela un complotto: entità diaboliche disseminano invidia, odio, miseria, morte; e perdenti nel conto elettorale armano la mano d'una magistratura falsaria contro l'innocente; non esiste più diritto (i suoi slogans sono antifrasi, basta rivoltarle)" (Cordero 2016: 31).

È il comico della tradizione letteraria cristiana, quello usato per connotare il male e il demoniaco (che spesso si affaccia, e proprio nei momenti più irrimediabilmente comici e disperati): privo dunque di qualunque carattere giocoso, ma cupo, doloroso, pieno di disprezzo. Del resto, la formazione cristiana, gesuitica, si manifesta non soltanto nella familiarità con cui Cordero cita i padri della chiesa e disquisisce di sottigliezze dottrinarie e teologiche, ma in un corredo mitico-allegorico che permea quasi ogni pagina. Con una certa dose di malizia, ma non del tutto a torto, si potrebbe dire di lui ciò che lui dice di Salvemini, sostituito al seminario il collegio: "Strenuo laico, avendo studiato in Seminario, pratica maniere d'ecclesiarca litigioso" (Cordero 2013: 5). Anche in Cordero, come in tutti i moralisti, non c'è spazio per l'ironia leggera, lo scherzo. I toni più aspri sono riservati al mondo cattolico; e l'urgenza della polemica, con la scottante vicenda dell'allontanamento dalla Cattolica, determina, soprattutto in *Risposta a Monsignore*, qualche caduta nello scontato e nello sfogo rabbioso.

In genere, però, la prosa di Cordero è sempre controllata, soprattutto nei momenti più intensamente polemici, con un gusto tutto suo – un poco compiaciuto – per la dizione inconsueta (caratteristica, ad esempio, la predilezione per le elisioni disusate nell'italiano contemporaneo), il riferimento erudito (talvolta con tanto di rinvio bibliografico, più o meno dettagliato), un lessico fastoso, che spazia dagli arcaismi ai tecnicismi – rare le forme colloquiali, per lo più usate a contatto con quelle auliche, per perseguire un effetto di *shock* verbale, pressoché assenti quelle basse –, con abbondanza di forestierismi e la comparsa non infrequente di neologismi. Pochi esempi soltanto: "Letta nipote viene a ribadire lo ukase quirinalesco nell'assemblea PD" (Cordero 2016: 65) (dove, accanto al dotto *ukase*, adattamento del russo, si segnala la neoformazione *quirinalesco*, chiaramente modellata su *cardinalesco*); "L'evento lascia tramortiti gli sponsore", plurale latino che riporta il comune anglosmo alle sue radici etimologiche (Cordero 2004: 214); "Vero, sono questioni 'sinnlos' o 'meaningless', dicono gli analisti, ma chi abusa delle parole?" (Cordero 2005: 54).

Ingredienti tutti, quelli sopra descritti, che rendono riconoscibile la sua pagina – perpetuamente oscillante tra razionalità illuministica e tensione barocca all'amplificazione, all'iperbole, all'accumulo – ad apertura di libro. Davvero non è poco, per un polemista.

## Bibliografia

- Cordero F. 1970, *Risposta a Monsignore*, Bari: De Donato.  
 Cordero F. 1984, *La fabbrica della peste*, Bari: Laterza.

- Cordero F. 2003, *Le strane regole del signor B.*, Milano: Garzanti.
- Cordero F. 2004, *Nere lune d'Italia. Segnali da un anno difficile*, Milano: Garzanti.
- Cordero F. 2005, *Fiabe d'entropia. L'uomo, Dio, il diavolo*, Milano: Garzanti.
- Cordero F. 2008, *Aspettando la cometa. Notizie e ipotesi sul climaterio d'Italia*, Torino: Bollati Boringhieri.
- Cordero F. 2010, *Il brodo delle undici. L'Italia nel nodo scorsoio*, Torino: Bollati Boringhieri
- Cordero F. e G. Leopardi 2011, *Discorso sopra lo stato presente dei costumi degl'italiani seguito dai pensieri d'un italiano d'oggi*, Torino: Bollati Boringhieri.
- Cordero F. 2012, *L'opera italiana da due soldi. Regnava Berlusconi*, Torino: Bollati Boringhieri.
- Cordero F. 2013 *Morbo italico*, Bari: Laterza.
- Cordero F. 2016, *Rutulia*, Macerata: Quodlibet.
- D'Agostino F. 2020, "Addio al giurista e polemista. Franco Cordero, il più scomodo di tutti gli eclettici", *Avvenire*, 10 maggio. Disponibile su: <https://www.avvenire.it/agora/pagine/franco-cordero-il-pi-scomodo-di-tutti-gli-eclettici>.
- Esposito R. 2020, "Morto Franco Cordero, il giurista che inventò il 'Caimano'", *la Repubblica. Robinson*, 8 maggio. Disponibile su: [https://www.repubblica.it/robinson/2020/05/08/news/morto\\_franco\\_cordero-256093757/](https://www.repubblica.it/robinson/2020/05/08/news/morto_franco_cordero-256093757/).
- F.Q. 2020, "Franco Cordero morto, addio al giurista e scrittore che paragonò Berlusconi al caimano", *il Fatto Quotidiano*, 8 maggio. Disponibile all'indirizzo: <https://www.ilfattoquotidiano.it/2020/05/08/franco-cordero-morto-addio-al-giurista-e-scrittore-che-paragono-berlusconi-al-caimano/5796170/>.
- Lerner G. 2013, post su facebook. Disponibile all'indirizzo: <http://www.gadlerner.it/2013/02/03/proposta-choc-di-berlusconi-leterno-ritorno-del-bagalun-dl-luster/>.
- Satta S. 1980, *De profundis* [1948], Milano: Adelphi.
- Vitiello G. 2020, "Sanno essere feroci, i coccodrilli", *Il Foglio*, 12 maggio. Disponibile all'indirizzo: <https://www.ilfoglio.it/il-bi-e-il-ba/2020/05/12/news/sanno-essere-feroci-i-coccodrilli-317596/>.



Marcello Maddalena\*

*Cordero: il giurista*

*Abstract:* The paper describes the profile of Franco Cordero as jurist through a personal reconstruction of the memories of Marcello Maddalena (a former student of Cordero's), by valuing his rich intellectual profile.

*Parole chiave:* Franco Cordero, legal science, evidence, procedure, justice.

1. Dico subito che, se qualcuno si aspetta che io sia in grado di illustrare compiutamente il pensiero di Franco Cordero come 'giurista', si sbaglia di grosso. Perché lo spazio, anzi gli spazi, che Franco Cordero ha occupato, anche solo come 'giurista', sono stati talmente vasti da sconfinare nell'infinito. Perché per Franco Cordero non c'erano limiti. Non c'erano limiti non solo e non tanto al virtuosismo giuridico (lo consideravo un Paganini del diritto; ma sotto altri profili lo avrei accostato a Wagner) quanto alla profondità dell'analisi e alla genialità (talora financo eccessiva) delle soluzioni. Non per nulla, ad un certo punto, ha ritenuto di dover uscire non solo dal campo della procedura penale, ma anche dello stesso diritto, per cimentarsi in quello della letteratura, della filosofia, della religione, dell'etica, per finire addirittura in quello della politica. Dovunque lasciando la sua impronta di uomo e spirito libero e indipendente, non intrupabile, non inquadrabile, non 'conformabile'. Da nessuno.

2. Il primo approccio con Franco Cordero io lo ho avuto quando, agli inizi degli anni 60 (credo proprio nell'anno 1960), il prof. Conso, assegnandomi una tesi sulle cause estintive del reato nel loro momento processuale, mi indicò un libro da leggere prima di ogni altro e sostanzialmente da tenere financo sul comodino come faceva (una volta) il prete con il libro dei Vangeli. Quel libro era: *Contributo allo studio dell'amnistia nel processo* di Franco Cordero, edito nel 1957.

Non so se qualcuno di voi lo ha letto e lo ha letto fino in fondo (134 pagine). Per uno studente di venti anni, una lettura terribile! Anche perché talmente intriso di dottrina e di sapere in ogni settore dello scibile giuridico che per leggerlo e capirlo bisognava armarsi di dizionari, non solo della lingua italiana, ma anche di quelli del latino, del greco, del francese, dell'inglese e soprattutto del tedesco. Fatto sta che un povero ignaro studente come il sottoscritto, affrontando quel testo, si ritrovò come l'uccellino tra gli artigli del falco o il povero Don Abbondio sotto l'inquisi-

\* Magistrato. E-mail: marcello.maddalena41@gmail.com.

zione di padre Federigo. Comunque ne venni fuori. Ne venni fuori anche attraverso una discussione di laurea molto animata con il secondo relatore della tesi che, come Cordero, era per me un altro gigante del diritto, e cioè il prof. Marcello Gallo, che della tesi di fondo corderiana non si dimostrò affatto convinto, non so se, già allora, per incapacità argomentativa dell'occasionale difensore delle tesi di Franco Cordero. E comunque non credo che, nella mia successiva attività di magistrato, l'adesione alla tesi del Cordero (secondo cui l'amnistia estingueva la punibilità del reato e non già l'azione penale, come da taluni sostenuto) o a quella opposta abbia mai comportato alcuna conseguenza.

3. Vi sono stati però altri settori in cui l'aderire all'una o all'altra tesi dottrina-ria, per me come per gli altri magistrati, si è dimostrato tutt'altro che indifferente. E in alcuni settori mi sembra indubitabile come tanto il legislatore quanto la stessa giurisprudenza siano stati ispirati dalle tesi e dalle argomentazioni di Franco Cordero. Mi riferisco innanzi tutto a quello riguardante le prove. Come è stato ricordato in un articolo del 2020 di Paolo Ferrua “sessant'anni orsono, Franco Cordero sviluppava una mirabile teoria della prova illecita, *ancora oggi ampiamente dominante*”<sup>1</sup> aggiungendo giustamente che della stessa “vale la pena di verificare la resistenza e l'attualità alla luce della giurisprudenza, delle elaborazioni dottrinali nel frattempo intercorse e, infine, del suo rapporto con i principi costituzionali”<sup>2</sup>. In particolare, tale teoria si basava sulla riconducibilità delle situazioni giuridiche alle due categorie del ‘potere’ e del ‘dovere’, essendo il potere “un comportamento, preordinato ad un determinato fine, a cui l'ordinamento si impegna a riconoscere effetti giuridici”<sup>3</sup> ed il dovere “un comportamento che risulta oggetto di una valutazione positiva da parte dell'ordinamento”<sup>4</sup>. Ne consegue che, se manca *il potere*, l'atto compiuto da chi quel potere non ce l'ha, deve considerarsi giuridicamente inesistente, *tamquam non esset*; mentre, se *il potere c'è*, la violazione del dovere comporta l'invalidità dell'atto solo in quanto la legge la preveda comminando la nullità o altra sanzione; in mancanza della quale l'atto è valido, idoneo a sortire gli effetti a cui è preordinato.

In quest'ottica, “quando la prova sia inammissibile, ossia il giudice sia sprovvisto del potere di assumerla, la sua eventuale assunzione resta irrilevante...Prova ‘inammissibile’ equivale a prova giuridicamente inesistente”<sup>5</sup>. Le formule che indicano la prova inammissibile sono: “*non può essere assunta (o acquisita)*”, “è vietata l'assunzione”, “*il testimone non può deporre sul tema x*” o altre equivalenti. Quando invece vi è la violazione delle regole previste per l'assunzione di una prova in sé ammissibile (ad esempio, l'avvertimento relativo alla facoltà di astenersi), il vizio derivante dalla inos-

1 Ferrua P., *Prove illegittimamente acquisite: passato ed avvenire di un'illustre teoria*, in *Dir. pen. e processo*, 2020, fasc. 9, pag. 1249.

2 *Ibidem.*

3 *Ibidem.*

4 *Ibidem.*

5 Ivi, pag. 1250.

servanza della regola è irrilevante (nel senso che dà luogo a mera irregolarità), se non vi è una norma che ne dispone la nullità o l'inutilizzabilità (ad esempio, la nullità prevista dall'art. 199 comma 2 per l'omissione dell'avvertimento relativo alla facoltà di astensione del testimone). Ma dove la teoria sostenuta da Cordero aveva i risvolti pratici più rilevanti era in tema di perquisizioni illegittime conclusesi con il sequestro del corpo di reato o comunque delle cose pertinenti al reato necessarie per l'accertamento dei fatti, in cui, alla luce della normativa vigente (art. 253 c.p.p.; prima art. 337 c.p.p.), alla illegittimità dell'atto di perquisizione non conseguiva e non conseguiva la nullità anche dell'atto di sequestro.

Analogo discorso vale per quanto riguarda le deposizioni testimoniali assunte in violazione del segreto professionale o del segreto di ufficio. Per il dibattito dottrinario e gli sviluppi giurisprudenziali che ne sono conseguiti o possono ancora conseguirne anche sul piano della legittimità costituzionale, rimandando alla lettura di quanto scritto in proposito da Paolo Ferrua che è maestro in materia<sup>6</sup>, mi limito ad osservare che mi sembra francamente impensabile, sulla base del comune buon senso, che possano essere travolti da nullità ed inutilizzabilità sequestri aventi ad oggetto corpi di reato e cose di cui sia addirittura vietata la detenzione senza apposita autorizzazione da parte degli organi dello Stato (soprattutto, armi e stupefacenti e, in relazione a determinati reati, materiale pedopornografico). Ed infatti, se si seguisse la tesi contraria, dichiarando nullo il provvedimento di sequestro ed inutilizzabile il suo contenuto, si dovrebbe logicamente prevedere la restituzione di quanto *male captum* a chi ne era detentore, ma ciò comporterebbe addirittura la commissione di un ulteriore reato da parte di quest'ultimo.

4. Ma il settore in cui, per quel che riguarda la mia personale esperienza, le tesi di Franco Cordero si sono rivelate più importanti è stato quello relativo ai vizi (nullità, inutilizzabilità) degli atti e, quindi, al possibile contenuto degli atti e delle attività di istruzione probatoria. In particolare, per quanto riguarda il concetto di nullità derivata, secondo cui "la nullità di un atto rende invalidi (e quindi inutilizzabili) gli atti consecutivi che dipendono da quello dichiarato nullo" (art. 185 comma 1° c.p.p.), non vi è dubbio, a mio avviso, come si debba a Cordero la migliore dimostrazione (su cui non mi dilungo) che tale principio afferisce solo ed unicamente agli *atti propulsivi del procedimento*, per cui la nullità dell'atto presupposto non può non comportare la nullità dell'atto presupponente (ad esempio, la nullità della richiesta di rinvio a giudizio non può non comportare la nullità del decreto che, accogliendo la richiesta, lo dispone), ma non si estende a creare un inesistente rapporto di dipendenza giuridica tra atti di istruzione probatoria (che sono indipendenti l'uno dall'altro) e tra questi e conseguenti atti decisionali, in cui l'eventuale utilizzazione a fine decisionale di atti nulli o inutilizzabili non determina una nullità 'derivata' della decisione ma un eventuale vizio della motivazione del provvedimento con tutte le conseguenze che ne possono derivare (ad esempio, in appello, la riforma della sentenza).

6 Si veda soprattutto Ferrua, *op.cit.*, pag. 1249 e segg.

5. Sul piano del contenuto degli atti, in assenza di disposizioni normative preclusive, ecco che il potere investigativo del pubblico ministero nella fase delle indagini preliminari è massimo e non è condizionato (sempre giuridicamente, non di fatto) da nessun contenuto di acquisizione o atti precedenti. Tant'è che, a proposito dell'art. 63 c.p.p. ("*dichiarazioni indizianti*"), il Cordero scrive testualmente quanto segue ("Cose dette. Non valgono contro il dichiarante, come argomento di eventuali decisioni (su misure cautelari, nell'udienza preliminare, al dibattimento): ma se guidano gli investigatori a qualche scoperta (seguendole, scovano testimoni, eseguono perquisizioni, sequestrano cose pertinenti al reato), l'eventuale prova vale, ovviamente; *non importa come sia nata l'ipotesi (performances induttive, sof fi da informatori, intuizioni oniriche, corvi scriventi et coetera)*"<sup>7</sup>). Del resto, nelle "*Linee di un processo accusatorio*"<sup>8</sup>, scriveva addirittura che "dò per pacifico che il pubblico ministero non sia tenuto a svelare, in sede di interrogatorio, le fonti probatorie eventualmente utilizzabili ai fini dell'accusa; in questa materia conviene lasciare un ampio margine alla discrezione dell'interrogante, che si trova nelle condizioni migliori se sia preferibile un discorso aperto o un riserbo ermetico"<sup>9</sup>.

Tale affermazione non deve stupire, essendo in linea con la venerazione sempre dimostrata da Franco Cordero per il processo 'accusatorio' puro, in cui prima dell'esercizio dell'azione penale da parte del pubblico ministero, massima doveva essere la possibilità per gli organi investiganti di indagare a 360 gradi e, se possibile, anche di più, perché poi, dopo l'esercizio dell'azione penale, ai fini della prova, nulla di quanto detto in precedenza valeva. Quel che importava era solo quello che emergeva davanti al giudice, nel contraddittorio tra le parti. E quindi nessun vincolo, per l'inquirente, nella fase delle indagini, alle domande, alle supposizioni, alle insinuazioni, alle fantasie: perché durante la fase delle indagini non era ancora precisato il *thema decidendum* e quindi l'investigatore non poteva non navigare a vista.

Dico questo, perché ho preciso ricordo di aver ben tenuto presenti questi insegnamenti in qualche (rara) occasione in cui mi è capitato anche di aver fatto qualche indagine sulla base, non tanto di '*performances induttive*' (in cui sono sempre stato assolutamente deficitario ed in cui sicuramente le forze di polizia giudiziaria sono più forti del magistrato inquirente: con la precisazione che però il sottoscritto non le chiamava '*performances induttive*' ma frutto di intuito o fiuto investigativo) o di '*intuizioni oniriche*' (peggio che andar di notte: non ho mai ricevuto in dono, per grazia ricevuta o per qualche merito speciale, un '*sogno rivelatore*': e non conosco colleghi che ne siano stati beneficiati, neppure Giancarlo Caselli o Raffaele Guariniello), ma di '*corvi scriventi*' (o '*telefonanti*'), sempre in forma rigorosamente anonima, sì: talora anche per mettere in guardia gli inquirenti da gravi errori che stavano commettendo attribuendo a qualcuno un determinato reato che invece era stato commesso da persone diverse da quelle in quel momento indagate.

7 Cordero, *Procedura penale*, 4° ed., 1998, pag. 243.

8 AA.VV. *Criteri direttivi per un'a riforma del processo penale*, Milano, 1965, pag. 69.

9 *Ibidem*.

Ebbene. Ho sempre ritenuto rientrare non solo nei poteri ma anche nei doveri del pubblico ministero quello di indagare anche in quei casi (magari con una iscrizione a mod. 45, di cui il massimo esperto era all'epoca, a Torino, il dr. Guariniello che, tuttavia, ad un certo punto, di fronte a tutte le contestazioni delle ispezioni ministeriali relative alle spese per consulenze, decise di passare dalle iscrizioni a mod. 45 alle iscrizioni a mod. 44, con qualificazioni giuridiche abilmente scovate nella materia della sicurezza del lavoro e delle malattie professionali). Tale è il mio convincimento confortato proprio dagli insegnamenti che avevo tratto da Franco Cordero e che mi erano rimasti impressi (tanto che li ricordo adesso a distanza di più di sessant'anni) come viatico per una non burocratica e timida attività di magistrato inquirente.

6. Come probabilmente è già noto a qualcuno, soprattutto tra i meno giovani, il sottoscritto è sempre stato annoverato tra i magistrati uno dei più critici del nuovo codice di procedura penale, notoriamente ispirato ai principi del sistema accusatorio in generale e del sistema accusatorio nordamericano in particolare. Al contrario, Franco Cordero era addirittura un cantore e forse il massimo cantore del processo accusatorio, addirittura di quello puro ed anzi purissimo rispetto al quale quello poi entrato in vigore ha presentato deviazioni molto significative, come, ad esempio, quelle relative alla fissazione dei termini per lo svolgimento delle indagini preliminari.

Orbene. Lungi da me l'idea di contestare l'addebito. Ma – a mia parziale, molto parziale, se non discolpa, almeno giustificazione, diretta a guadagnarmi, in qualche esimio consesso, la concessione delle attenuanti generiche – debbo dire che le mie riserve, le mie critiche, le mie obiezioni al nuovo processo penale nascevano e nascono anche adesso, non già da una qualche simpatia per il c.d. processo inquisitorio (e tale non era più neppure il processo effettivamente vigente nel 1989 che lo stesso Cordero, criticandolo, definiva 'misto': "a un procedimento senza contraddittorio se n'è aggiunto un altro in cui è ammessa la disputa"<sup>10</sup>, aggiungendo che gli apprezzamenti a questo tipo di processo "sono...abbondantemente ottimistici. Per quanto spiacevole sia ammetterlo, gli opposti non si lasciano conciliare"<sup>11</sup>), ma dall'esperienza pratica di tutti i giorni, sia nelle aule di giustizia, sia soprattutto durante l'attività istruttoria svolta dapprima come giudice istruttore e poi come pubblico ministero, ed in cui lo scopo dei magistrati (e degli avvocati) non era certamente quello di pervenire ad una perfetta teoria del processo penale, ma di accertare se un certo fatto storico era avvenuto o non era avvenuto, costituiva o non costituiva reato, chi lo aveva commesso e se chi ne veniva imputato era realmente colpevole o era innocente. Il tutto con riferimento non già a qualche decina di procedimenti penali ma a centinaia e qualche volta migliaia di procedimenti penali da trattare contemporaneamente. Ed in cui il problema che in concreto si presentava e si presenta, ai giudici come ai pubblici ministeri, non è tanto quello di liberare la persona audita (sia essa indagata o testimone) dalle grinfie di spietati inquisitori che agiscono in segreto e che con tutta una serie di 'torture' o 'suggestioni' psicologiche possono indurre i malcapitati a dichiarazioni non genuine e contrastanti con

10 Cordero, *Linee di un processo accusatorio*, cit., pag. 62.

11 *Ibidem*.

la verità, ma di *'blindare'* la prova (se c'è) per impedire che, prima del dibattimento e quindi prima dell'escussione dibattimentale dei testimoni o comunque delle persone audite, possano intervenire, specie – ma non solo – nei procedimenti di criminalità organizzata, dei fattori esterni tali da inquinare il funzionamento dell'astrattamente perfetto sistema accusatorio.

Per farla breve. Che nella formazione della prova sia necessario il contraddittorio tra le parti davanti ad un giudice terzo e imparziale nessuno lo nega e questo non fa neppure più parte della materia del contendere. Nessuno vuole il grande inquisitore e nessuno vuole il processo segreto. Ma da qui a impedire che il giudice, che ha il dovere di giudicare, non possa – *motivando* e spiegandone le ragioni (che saranno poi sottoposte a valutazione davanti al giudice di appello e di cassazione) – decidere in base alle dichiarazioni precedentemente rese dal teste davanti al pubblico ministero (o, adesso, magari anche davanti al difensore dell'imputato) il passo non è breve e francamente, a mio avviso, non giustificato da quella che è stata la mia personale esperienza in proposito. Certamente, non sono mancati casi (anche gravi e gravissimi) in cui vi sono state dichiarazioni istruttorie *'forzate'* che hanno condotto anche a gravissime condanne ingiuste; ma – vorrei sottolineare – le ultime di cui si è avuto conoscenza sono avvenute sotto l'impero della disciplina attuale e non perché siano state utilizzate deposizioni rese fuori del dibattimento e senza il contraddittorio tra le parti, ma perché evidentemente vi sono state delle falle soprattutto nel momento della loro valutazione.

Ecco. Se, in tutta modestia, posso fare un appunto alle tesi dell'eccelso Franco Cordero, nei cui confronti ho sempre nutrito una ammirazione sconfinata, è quello di essere stato talmente eccelso da perdere forse troppo di vista la misera realtà. Vero è che, come è stato detto da diversi illustri docenti nei loro ricordi della sua figura, egli è stato sempre *'preoccupato di salvaguardare l'integrità dei concetti giuridici'* eliminando – in misura sempre più attenuata nel corso del tempo – dal fenomeno processuale tutto ciò che non gli appartiene direttamente, e cioè ogni connotato psicologico, sociologico, etico, ecc. e persino dal *'fine'* per cui Carnelutti poteva asserire che *"Cordero rifugge dal fine come il diavolo dall'acqua santa"*<sup>12</sup> (credo intendendo riferirsi al fine ultimo della pena che rappresenta l'esito finale del processo). Ma, per astrazione dalla realtà, intendo l'astrazione dalla realtà quotidiana, dalla realtà del processo in Italia, con la tipologia di reati che c'è in Italia, con le organizzazioni criminali che agiscono qui, e non altrove, con i rapporti Stato-cittadino che ci sono qui, con il complessivo apparato politico-amministrativo che c'è qui, con il costume e la mentalità che ci sono qui. È mia profonda convinzione, infatti, che non vi è un unico tipo di processo penale che va bene per tutti i tempi, per tutti i luoghi e per tutti i tipi di reati e di criminalità. E, come ho detto con un pizzico di ironia di cui mi scuso, lo scopo del processo penale non è quello di consentire elaborazioni di più o meno raffinate teorie generali del diritto o del processo, ma di dare una risposta pratica, concreta, possibilmente rapida – in termini sia di sicurezza sia di civiltà – alle esigenze dei cittadini e delle troppe vittime di reati che ancora ci sono in Italia e dove non credo che la soluzione di tutti i mali possa essere rappresentata dalla grande novità dell'ultima riforma Cartabia

12 Carnelutti, 1957.

e cioè la c.d. ‘giustizia riparativa’ che, se non bene gestita, rischia di aggiungere, per le vittime di reato, le beffe al danno già sofferto.

## Bibliografia

- Autori Vari, 1965, “Criteri direttivi per una riforma del processo penale. Atti del Convegno”, Milano: Giuffrè.
- Carnelutti F., 1957, “Recensione a F. Cordero, *Le situazioni soggettive*, in *Riv. dir. proc.*
- Cordero F., 1998, *Procedura penale*, Milano, Giuffrè
- Ferrua P., 2020, “Prove illegittimamente acquisite: passato ed avvenire di un’illustre teoria”, in *Diritto penale e processo*, Milano, Ipsoa (o Wolters Kluwer), fasc. 9.



**Focus**



Patrick Nerhot\*

*Metafisica profana: il tempo*

Religiosa o profana, la “storia” è il sapere tramite il quale si stabilisce la verità del mondo. L’oggetto di questo lavoro, in omaggio al professor Michel Villey, è mostrare che la cultura “profana” si elabora per, grazie a, un’opposizione metodologica sistematica alla cultura religiosa senza la quale non avrebbe mai saputo costruirsi. Noto brevemente qui, senza tornarci in seguito, che se la “storia” è onnipresente nella cultura contemporanea, rimane stupefacente l’assenza di lavori sul “tempo” durante lo stesso periodo! Un po’ come se la “storia”, insomma, fosse sinonimo di un pensiero sul “tempo”, nel senso in cui quest’ultimo verrebbe ad essere afferrato, riappropriato, da un pensiero ma di cui sarebbe come inerente, per ripetere Kant. Eppure, ciò che la nostra cultura chiama la “storia”, è qui l’oggetto del mio discorso, non è la traduzione di quel che sarebbe una verità del tempo.

Il “tempo” integra in modo centrale i lavori di due filosofi solamente, nel corso del XIX e XX secoli, Bergson e Husserl (Heidegger è soltanto il prolungamento di quest’ultimo con la sua “metafisica della presenza”). Nelle sue “Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps”, Husserl scrive: “I capitoli 13-28 del XI libro delle “Confessioni” devono ancora essere studiati fino in fondo da chiunque si occupa del problema del tempo”<sup>1</sup>. Anche se tutti lo dicono e lo ripetono, l’opera pionieristica e fondamentale di sant’Agostino sul tempo non è “Le Confessioni” ma bensì è il “De Musica” che costituisce questo lavoro pionieristico (ci tornerò presto). Ad ogni modo, non è comunque banale che uno dei maggiori filosofi del cristianesimo venga a essere citato da uno dei più importanti filosofi profani contemporanei su un’essenziale, se non primissima, questione di metodo: il tempo. Del resto, entrambi si porranno la stessa domanda: che cos’è un “suono”?! Se, adesso, ci rivolgiamo a un altro grande filosofo contemporaneo, Bergson, non solo la questione del tempo attraversa l’insieme o quasi della sua opera ma anche lui evocherà il “suono” e nella stessa prospettiva che gli altri due<sup>2</sup> “cloche

\* Professore ordinario, Filosofia del Diritto, Dipartimento di scienze giuridiche-Università di Torino. Una versione francese del testo è in via di pubblicazione in un volume dedicato al pensiero di Villey.

1 Husserl 1964: 3 e Husserl 2011: prime pagine dell’introduzione, trad. francese.

2 Bergson 2008: 64-65 (it. Bergson 2002): “... campana lontana e la rappresentazione che ci possiamo fare di questo suono”. Ugualmente, questa frase, tra tante altre, tratta dall’opera di Bergson 2009 [1932]: 46-47 (it. Bergson 2004), dove l’assenza appare intorno alla questione

lointaine et la représentation que nous pouvons nous faire de ce son”. Il “suono” è la possibilità di costruire questo fenomeno mediante il quale un “prima” si concepisce e implica una relazione necessaria, un “dopo”, un fenomeno che interroga il senso come una temporalità, ma che rimane strano perché questa temporalità implica una cancellazione: il suono “*passato*”. Metafora felice in sant’Agostino dove una trascendenza – l’armonia – permette la comprensione di un “suono”, la questione metodologica diventa più spinosa per i nostri due pensatori profani in quanto, ovviamente, non possono evocare simile trascendenza e, di conseguenza, incorrono in difficoltà rispetto a questo “passaggio”, questo “suono”, cioè quel che “è” attraverso quel che “non è”. A mia conoscenza, almeno, tutt’ora, nessuno ha notato che tale questione di metodo, a partire dalla definizione di un “suono”, si ritrova in ambedue i filosofi profani del periodo contemporaneo. Soprattutto, che la questione di metodo, sempre a partire dalla definizione di un “suono” si ritrova anche nell’opera di uno tra i più importanti filosofi cristiani. Se, per sant’Agostino, la definizione di un “suono” implicherà una trascendenza, per i due filosofi profani la definizione diventa assai più delicata ed esiteranno a lungo! Ancora più strano, abbiamo un altro filosofo che, pur non avendo affrontato la questione del “suono”, ha tuttavia posto chiaramente la questione di metodo e l’evocazione del tempo in termini simili. “Tout le temps de ma vie peut être divisé en une infinité de parties, chacune desquelles ne dépend en aucune façon des autres, et ainsi de ce qu’un peu auparavant j’ai été, il ne s’ensuit pas que je doive maintenant être, si ce n’est qu’en ce moment quelque cause me produise et me crée, pour ainsi dire derechef, c’est-à-dire me conserve”<sup>3</sup>.

A mia conoscenza, non sono stati fatti molti commenti di questa frase sublime che, da un lato, pone che il “tempo” non può, in nessun modo, implicare un determinismo causale, esplicativo, del vivente in generale e dell’umano in particolare, e dall’altro lato, pone che il tempo come condizione di verità dell’umano, sia escluso a favore di una trascendenza, cioè di una negazione di qualsiasi determinismo di tipo temporale. Non può esistere alcuna continuità temporale al principio di una trascendenza dell’essere: ogni essere implica una “creazione”. Quindi, un prima “temporale” non può manifestare una causalità intesa come un continuismo di cui necessariamente testimonierebbe un dopo “temporale”. Ritroviamo qui un Cartesio perfettamente in fase con sant’Agostino: la “continuità” non saprebbe tradurre una verità umana per trascrizione di una “temporalità”. Ma questa filiazione metodologica che potrebbe essere ovvia tra Cartesio e sant’Agostino diventa per lo meno sorprendente quando la ritroviamo in... Bergson.

dell’essere: “la durata è essenzialmente una continuazione di quel che non è più in quello che è... Ecco il tempo reale, voglio dire percepito e vissuto”. Trad. mia.

3 Descartes 1996: 13-72 e Troisième Méditation, Vrin, Bibliothèque des Textes Philosophiques Paris: 39: “Ogni tempo della vita può essere diviso in pari innumerevoli delle quali ciascuna non dipende in nessun modo dalle altre. Quindi dal fatto che poco fa io sia esistito non ne consegue che debba esistere ora, se non perché qualche causa mi produca e mi crei quasi nuovamente, cioè mi conservi”. Trad. mia.

Non indulgo qui in confronti “fuori contesto”, per parlare il linguaggio di oggi, in esercizi facili, se non sterili. Voglio vedere in queste alcune, tra tante altre possibili, citazioni, un’autentica questione di metodo che i filosofi – profani o religiosi che siano! – devono affrontare negli stessi termini. Bergson, quindi: “la durée réelle est ce que l’on a toujours appelé temps mais un temps invisible. Que le temps implique la succession, je n’en disconviens pas. Mais que la succession se présente d’abord à notre connaissance comme la distinction d’un “avant” et d’un “après” juxtaposés, c’est ce que je ne saurais accorder”<sup>4</sup>. Il proposito è certo cartesiano nella forma e se, per Cartesio, si tratta d’introdurre una trascendenza nel senso in cui la spiegazione causale *temporale* viene rifiutata a favore dell’idea di “creazione”, per Bergson il determinismo causale temporale sembra ugualmente rifiutato nonostante la sua filosofia sia profana! Sappiamo che la questione del determinismo è stata la grande questione della filosofia bergsoniana<sup>5</sup>.

Ho evocato, pochi istanti fa, “Sulla Musica”, opera dimenticata, nonostante disegni la metafisica della religione cristiana. Opera difficile da leggere in particolare in quanto implica un distacco metodologico dalla filosofia profana, la nostra cultura dominante, il che non è così semplice<sup>6</sup>. Questa opera, dunque, negli ultimi capitoli, in rottura con i capitoli che li hanno preceduti, apre all’interrogare di un “passaggio”, qualificando il “prima” e il “dopo” di un suono. Sant’Agostino costruisce i suoi ragionamenti a partire da un “essere” concepito come quel che “è”, ma che implica una cancellazione. È ciò che riprese Cartesio, come lo dimostra la sua citazione, ma, ugualmente, è ritrovare i propositi di Bergson! Le differenze metodologiche sono, ovviamente, manifesti tra i due approcci, religioso e profano, eppure non sono completamente estranee l’una con l’altra.

Se, per la filosofia religiosa il “suono” apre a una trascendenza – l’armonia – senza la quale il suono sarebbe un volgare rumore, per la filosofia profana, invece, il “suono” esclude ogni trascendenza per testimoniare soltanto un principio “umano”. Questa filosofia profana, però, e così

come si afferma e si impone nel XVIII secolo, quel che chiamiamo i Lumi, si elabora grazie a una opposizione metodologica radicale, assoluta, alla filosofia

4 Bergson 2009 [1938] (it. Bergson 2001): 17 “La durata reale è ciò che abbiamo sempre chiamato tempo ma un tempo invisibile. Che il tempo implichi la successione, non lo nego. Ma che la successione si presenti in primo luogo alla nostra conoscenza come la distinzione di un “prima” e di un “dopo” giustapposti, questo non lo potrei ammettere.”

5 Bergson notava al riguardo in *ibidem*: 122-123 “l’intuizione filosofica”, durante la Conferenza tenuta al Congresso di filosofia di Bologna il 10 Aprile 1911, “Un philosophe digne de ce nom n’a jamais dit qu’une seule chose: encore a-t-il plutôt cherché à la dire qu’il ne l’a dite véritablement et il n’a dit qu’une seule chose parce qu’il n’a su qu’un seul point”. “Un filosofo degno di questo nome ha sempre detto una sola cosa: e ancora ha cercato di dirla piuttosto che dirla veramente. E ha detto una sola cosa perché ha saputo solo un punto”.

6 Vedere Nerhot 2008. I rarissimi lavori contemporanei relativi a questa opera l’hanno tutti voluto vedere come un “Trattato di ritmica”! Inverosimili letture che testimoniano l’incomprensione di questa opera.

religiosa. Non abbiamo mai voluto considerare la filosofia profana a partire da questa prospettiva perché si doveva (si deve) assolutamente imporre l'idea di una irruzione filosofica rivoluzionaria, come se fosse apparsa dal nulla, aprendo alla costruzione di un mondo nuovo, "razionale". Eppure questo interrogarsi è assai più complesso. Molte questioni di metodo proprie alla filosofia religiosa si ritroveranno nella filosofia profana, in forme negative assolute e sistematiche. Se, per la filosofia religiosa, l'"indicibile", lungi dal costituire un ostacolo alla conoscenza, ne è la condizione di verità, per la filosofia profana si tratterà di costruire una conoscenza della verità dove l'"indicibile" è negato, nel senso in cui tutta verità traduce l'"umano". Molti famosi enunciati profani si spiegano attraverso questa opposizione metodologica, ciò che viene solo raramente capito. Ossia, ad esempio, Wittgenstein e il suo così famoso *Tractatus Philosophicus*. È una simile opposizione che spiega la provenienza di un enunciato così: "Tout ce qui n'est pas de l'ordre de la connaissance doit être tu"<sup>7</sup>. Questo enunciato, nella sua accezione strettamente letterale, è di una estrema banalità. Eppure, sarebbe per lo meno audace, trattare Wittgenstein di mente superficiale. Bisogna capire ovviamente che tutto enunciato, sempre, deve testimoniare l'"umano", tutto enunciato, per esempio, tutto atto di linguaggio. È sempre definendo, costruendo, l'"umano" che si erige un senso che, allora, implica, (implicherà) l'idea di razionalità. L'evocare di un "indicibile" ne è l'esatta contraddizione e voglio vedere nella creazione di Wittgenstein, nella frase citata, una ispirazione profondamente anti religiosa e grazie alla quale simile enunciato viene pensato. L'"indicibile" è subito riportato all'irrazionale. Torniamo a "La Musica" di sant'Agostino.

Il "tempo" è l'oggetto del metodo che sviluppa il filosofo<sup>8</sup>, cioè una condizione che implica l'"umano", indubbiamente, l'uomo è mortale, ma che pure non costituisce la sua condizione di verità. La filosofia profana, i "Lumi", si crea a partire da una contestazione radicale di questo punto di metodo, che apre sia alla definizione della razionalità che alla definizione dell'irrazionalità. Eppure, questo "indicibile" è veramente al principio di una costruzione che non potrebbe essere altro che "irrazionale"? Perché pensare non implica, e questo necessariamente, evocare un *non saputo, salvo definire ciò che pensare vuol dire come ripetizione di quel che sappiamo già?* Il *non saputo*, lungi dall'essere estraneo al sapere è ovviamente la sua condizione di possibilità definendo ciò che pensare implica come l'enunciato che integra un non saputo. Definire, molto legittimamente, in questi termini, la questione "cos'è sapere" ? permette di avvicinare singolarmente le due filosofie,

religiosa e profana. Potremo, del resto, rinviare il proposito citato da Wittgenstein al famoso proposito di sant'Agostino: "non dubito di dubitare", come se un enunciato, qualunque esso sia, traducesse un sapere "umano", ritroviamo qui Wittgenstein, ma il cui "umano" non ne è l'unico principio, nel senso in cui biso-

7 Wittgenstein 1968, 3-332. "Tutto ciò che non è dell'ordine della conoscenza deve essere taciuto".

8 Per un'analisi, Nerhot 2008.

gna necessariamente introdurre il non-saputo. In ambedue i casi, un *non-saputo* è inevitabile. Ancora una volta, non solo non è assurdo integrare la questione del *non-saputo* in una definizione della razionalità, in un qualificare i ragionamenti come “razionali” ma, invece, è necessario farlo. Necessario, infatti, se non come qualifichiamo i ragionamenti che consistono soltanto in ripetizioni, in ritorni su se stessi, in virtù...di confrontarsi col *non-saputo*? Utile, senz’altro, per definire quel che è imparare, l’argomento diviene assurdo quando si tratta di capire quel che pensare implica. Wittgenstein, per tornare a lui, lo enunciava molto chiaramente quando scriveva per esempio: “aucune proposition ne peut énoncer quelque chose sur elle-même parce que le signe propositionnel ne peut être contenu en lui-même”<sup>9</sup>. Così, dunque, per la filosofia religiosa come per quella profana, qualsiasi questione di metodo implica un *non-saputo* come condizione della sua razionalità...e della sua verità. Ne conosciamo, del resto, tutte le vulgate, molto spesso testimonianze di domande poste male perché fraintese. Per esempio, questa domanda ricorrente: occorre, oppure no, invocare un “al di là” del linguaggio per accedere alla verità che il linguaggio implica ma che pure questi segni linguistici sembrano non saper contenere? Simili domande non vanno da nessuna parte ovviamente. Peraltro, tranne esegesi assolutamente radicali, nessuna spiegazione di ciò che pensare vuol dire, per esempio la definizione di un testo, consiste mai in un’affermazione di ciò che sarebbe un ritorno sul “testo” ma evoca sempre un “contesto”! Inoltre, un “contesto” è questo al-di-là del linguaggio che si ottiene tramite qualifica di un atto di linguaggio o “testo”<sup>10</sup>.

Per tornare alla nostra questione, l’opposizione religioso-profano, è intorno a una interrogazione sul tempo che tale opposizione si afferma e porta alla comprensione di ciò che “umano” implica. Notiamo, *en passant*, che l’interrogarsi su quel che significa “linguaggio” riporta, punto per punto, alla formalizzazione di una questione sul tempo: così, ci chiediamo, il tempo è questo fenomeno che obbliga, o no, a un “al-di-là” dell’umano per definire ciò che “umano” significa<sup>11</sup>? L’indicibile, che ricopre un interrogarsi religioso, che possiamo benissimo chiamare *non-saputo*, non differisce in alcun modo dal punto di metodo profano quale “tacere ciò che non

può essere detto”, per riferirci sempre a Wittgenstein. Torniamo a sant’Agostino. “Quand un son touche les oreilles pendant un long moment sans interruption et lorsque, arrivé à la fin, arrive un autre son...le mouvement de l’âme qui s’est vérifié par l’attention au son passé et évanouit quand il passait est repris par l’attention au son qui vient après son interruption, c’est-à-dire qu’il ne reste pas tel quel

9 Wittgenstein 1968: 3.332. “Nessuna proposizione può enunciare qualcosa su se stessa poiché il segno proposizionale non può essere contenuto in se stesso”. Trad. mia. Ugualmente: “une fonction ne saurait être son propre argument” 3.333. “una funzione non saprebbe essere il proprio stesso argomento”. Trad. mia.

10 Nerhot 2019

11 Costruire una questione di metodo, del resto, implica delle interrogazioni che superano di gran lunga l’alta specializzazione dei saperi e che, oltretutto, li spiega.

dans la mémoire”<sup>12</sup>. Frase sublime e complessa che esprime altamente la filosofia del cristianesimo. Osserviamo prima di tutto che l’“origine” rimane imprecisata: “Quando colpisce troppo a lungo l’udito un suono non distinto da interruzioni”. Osserviamo anche che questa “fine” del “suono” trascrive una verità che ignora la sola temporalità: il “suono”, cioè un fenomeno che si definisce come “svanito nell’atto che passava”. Un senso implica, perciò, quel che “è” tramite quel che “non è”, una “presenza assenza”. È lì, in particolare, il senso di una “memoria”<sup>13</sup>, cioè di una verità che, senz’altro, una temporalità manifesta ma che non saprebbe trascrivere ai sensi di una verità “umana” e soltanto “umana”. Qui, le difficoltà di lettura sono numerose per la nostra cultura profana contemporanea e i rischi di interpretazione errata o di controsenso innumerevoli.

Fermiamoci su quel “svanito nell’atto che passava”. La nostra cultura dominante, l’“essere” come un tempo, può rivelarsi una barriera invalicabile per la comprensione di tale frase. Qui, infatti, l’“essere” implica il “non essere”, il che significa ciò che nessuna temporalità saprebbe tradurre. Ci troviamo lì nel cuore della metafisica del cristianesimo, la *metafisica della presenza dell’assenza*. È strano che la filosofia del XX secolo non abbia percepito tale questione di metodo, ciò che l’avrebbe, senz’altro, resa più critica nei confronti di questa “metafisica della presenza” che si afferma, per prima, credo, con Husserl, per poi essere ripresa da tutta la fenomenologia contemporanea<sup>14</sup>, a cominciare da Heidegger. Questa costruzione, una metafisica della “presenza assenza”, non può che apparire ridicola, anche assurda, per un pensatore profano per il quale “Dio è morto” (Nietzsche). Il pensiero profano implicherebbe una *fenomenologia della presenza*, voglio dire delle evidenze che significherebbero un “essere-presente”. È, in particolare, il modo di enunciazione profano della “storia”, cioè questo sapere per presente passato, in altri termini presenza assenza...e che sarebbe l’evidenza di una “temporalità”. In sostanza, ci tornerò a lungo, è l’assenza la nozione che apre alla “storia” ma che la cultura profana traduce (tradisce) come pura e semplice questione di tempo. La difficoltà, fondamentale, è sapere disfarsi dalla “storia”, cioè da questa *fenomenologia di un determinismo del tempo*, per interrogare l’unica questione della

12 Sant’Agostino 1997, *De Musica*, ed. Rusconi Milano: 8.22. “Quando colpisce troppo a lungo l’udito un suono non distinto da interruzioni e quando si è avuto la fine, si emette un altro suono...il movimento dell’anima che si è verificato con l’attenzione al suono passato e svanito nell’atto che passava viene ripreso dall’attenzione al suono che si succede senza interruzione, vale a dire che non rimane tale quale nella memoria”. Trad. mia. Questo passo può ovviamente essere riportato alla dramma smarrita delle Confessioni.

13 Così, questo “quasi scomparso” delle Confessioni che non è un tempo, “passato”, ma quel che trascende questo tempo.

14 L’impresa di J. Derrida, in particolare ciò che denuncia come “sapere impossibile”, cioè quel che “è” quando si tenta di fissare questo “essere” in quanto tale, questa impresa, quindi, sopravviene quando, precisamente, è tale questione dell’“essere”, assai mal posta dal pensiero profano, che ha sempre suscitato un non essere, ma senza averlo mai capito. È così, penso, che l’opera di J. Derrida testimonia in permanenza una presenza assenza, che, però, traduce maldestramente come una impossibile presenza. Derrida 1990 ne è un esempio perfetto.

verità della conoscenza “storica”, verità senza la quale non ci può essere una conoscenza della “storia”. Questa difficoltà è di sicuro notevole e rientra nel campo di una moltitudine di domande. La primissima, senz’altro, che ho precedentemente evocata, è la questione del “*non-saputo*”, cioè l’interrogazione tramite la quale pensare si differenzia della semplice ripetizione e della tautologia. Il metodo storico profano che si è imposto alla fine del XVIII secolo<sup>15</sup> consiste nel concepire la questione del “*non-saputo*” come una “questione di tempo”, un tempo da ritrovare ma non come ha potuto concepirlo sant’Agostino, un “*quasi dimenticato*”, cioè “Dio”.

Si tratta sempre di *ritrovare* la verità, ma con la sola capacità “umana” di appropriarsi l’agire del tempo. Questa è la “filosofia dei Lumi”. Infatti, è con il riappropriarsi di una verità del tempo – questo è ciò che la “ragione” significa – che tale verità *umana* è possibile. La questione del *non-saputo* è così trascritta come una ricostruzione di un *quasi oblio*, il che significa di un tempo, come un’opposizione assoluta, quindi, alla filosofia religiosa. Ma, questo “quasi oblio” concepito come una temporalità, poiché esclude la fenomenologia che integrerebbe l’assenza, e ciò al profitto di un passato-tempo, si tradisce nel momento stesso in cui si enuncia: questo “quasi oblio” si coniuga, infatti, come un tempo “presente”: “un presente-passato”. In altri termini, questo *non-saputo*, tradotto come una questione di tempo, equivale a un’“atemporalità” (fenomenologica) poiché sempre rappresentazione di un “tempo-presente”. Come “questione di tempo”, l’interrogazione “cos’è sapere?”, in definitivo, si costruisce come un’auto testimonianza, voglio dire come un attestare positivo di evidenze “temporali”...della verità del tempo! Questa comprensione di un sapere “temporale” riporta di conseguenza a una non interrogazione del suo principio di verità, il tempo. In altri termini, il “prima” è un quasi oblio, cioè un’auto testimonianza di una verità il cui principio è il tempo e che attesta se stesso! Lo noto qui brevemente, ritroveremo questo punto in seguito, il “quasi oblio” di Freud si costruisce esattamente come il “quasi oblio” di sant’Agostino!

Rimane dunque aperta la questione del *non-saputo* per capire ciò che pensare vuol dire. Non si tratta ovviamente di “dire quel che non appartiene all’ordine della conoscenza”, per ripetere ancora i propositi di Wittgenstein, ma di integrare ciò che, per esempio, la filosofia religiosa chiama un *indicibile* per essenza al principio di qualsiasi sapere. Vedo il tentativo profano di una filosofia del tempo come il provare a schivare questo problema, correttamente affrontato dalla filosofia religiosa. Ma quest’antitesi religiosa quale è la tesi profana, la verità del tempo, grazie a una fenomenologia della “temporalità”, pensa di aggirare la questione del *non-saputo* attraverso la costruzione di un quasi oblio *temporale*...che testimoniarebbe di se stesso con se stesso! Il “prima” profano implica un “dopo” profano, la fenomenologia di una temporalità e principio di verità: l’uomo *mortale*. Affrettiamoci a

15 Rimando a Nerhot 2018. 89 e seg.. Lamarck, *Una filosofia della storia*, pp. 111 e seg. Ugualmente, Nerhot 2011.

precisare che la nostra intenzione non è in alcun modo di porre che il sapere “storico” sia un non pensare, un puro sapere ripetitivo. Non solo sarebbe assurdo ma più di tutto sarebbe falso. Si tratta piuttosto di denunciare queste formalizzazioni per tentare di *ricostruire* l'autentica questione di metodo alla quale la fenomenologia del tempo non risponde correttamente. Ho già un po' abbozzato in che cosa potrebbe consistere questa ricostruzione quando ho notato che questa fenomenologia del tempo, nel suo tentativo di scartare qualsiasi concetto religioso, elaborava un pensiero per assenza ma mascherandolo in una “temporalità”, cioè in una testimonianza di un quasi cancellato, quasi dimenticato. Così facendo, questo tempo sollecita una “presenza”, vale a dire, ciò che “è”. Il passato, quasi dimenticato, implica una “presenza”, che può solo lasciare perplessi, ovviamente. Ancora una volta, poiché una filosofia religiosa consiste in una costruzione di un pensiero per presenza-assenza, la filosofia profana si faceva, si fa, un dovere di smarcarsene e di identificarsi con un pensiero della presenza, il che solleva enormi paradossi. Tanto una filosofia che costruisce i suoi concetti di base per presenza-assenza manifesta assai chiaramente quel che implica una verità religiosa, l'“indicibile”, perché ciò che “è” implica il mistero, ciò che “non è”, quanto una filosofia che costruisce i suoi concetti di base per presenza testimonia difficilmente una verità del tempo!

La “storia” profana, difatti, o conoscenza che, per essere, implica un “passato”, si può solo coniugare come *presente* passato. Certamente, sant'Agostino lo notava già, un passato passato è dell'ordine di un *impensabile*; perciò, un “passato” implica senza dubbio una “presenza” ma tale presenza non può, in nessun caso, sostituirsi a un “passato”! Possiamo legittimamente chiederci se non è ciò che fa, precisamente, la storia profana quando designa la conoscenza “storia” come una quasi cancellazione. Questa designazione è ovviamente corretta perché cosa potrebbe essere detto a partire da una *totale* cancellazione? Di un nulla niente può essere detto. Che una “storia”, quindi, implichi un passato “presente”, è una condizione necessaria alla verità della storia ma il problema è tradurre tale verità come *una verità del tempo*, ancora una volta! La questione della verità è una questione più ampia che attraversa una moltitudine di lavori di epistemologia nel corso del periodo contemporaneo. Una “ipotesi”, per esempio, non è la mostrazione di un già saputo piuttosto che di un *non saputo* da qualificare e grazie al quale si arricchisce un sapere? L'ipotesi della fisica classica non è un'affermazione, che certifica la dimostrazione come “esperimento”, di un sapere piuttosto che un'interrogazione su questo sapere? Voglio dire, una dimostrazione è come la duplicazione di una causalità del tempo: espongo l'ipotesi *poi* realizzo l'esperimento e *in fine* (di)mostro l'enunciato. È proprio l'interrogarsi per non saputo che è assente nella concezione dell'esperimento classico ma che ritroviamo un po' ovunque nelle questioni di metodo<sup>16</sup>. Quel che è da dimostrare si confonde sempre con un già saputo! Certo, sappiamo dire solo quel che sappiamo, ma pensare non significa assolutamente ri-

16 In quanto alla *medicina sperimentale* e quel che identifico come la confusione tra “effetto” e “causa” e ciò a favore di una “funzione”, rimando a Nerhot 2020.

petere quel che sappiamo, ancora e ancora! Di conseguenza, l'unica via che ci resta per capire la questione che pone la conoscenza della "storia" è quella che implica uno spostamento, quello di un'interrogazione non più sul "prima" ma proprio sul "dopo" e che necessariamente implicherà un'assenza come dipendendo dalla comprensione di un *oggi-mondo*, è tutto il determinismo causale, il consequenzialismo inteso come azione del tempo, che dobbiamo contestare. Ritrovare la questione di un oggi-mondo, del senso, implica necessariamente l'evocazione di un quel che "non è", ma di un'assenza, ovviamente, che solo una presenza implica, altrimenti di cosa parleremmo?

Qualsiasi "oggi-mondo" implica un non essere tramite il quale solo questo oggi-mondo "è". Più in generale, la fenomenologia implica un pensiero per "essere" ma che sollecita necessariamente l'assenza, cioè ciò che "non è", ma che precisamente, per questo, apre a una *presentazione*. Questo, ovviamente, è ricomporre l'opposizione con la filosofia religiosa e, forse, il filosofo profano se ne avvicina pericolosamente! Certo, pensare per evocazione di "Dio" significa pensare per presenza assenza. Ebbene questo deve anche diventare il modo di interrogare del pensiero profano: come pensare questo "oggi", cioè il "dopo", come "oggi mondo" che implica, ovviamente, la *verità* grazie alla storia, ma che non deve identificarsi a un consequenzialismo al principio del quale troveremmo l'agire del tempo. È la questione di metodo che dobbiamo sapere porci. I due metodi, religioso e profano, non sono forse così lontani l'uno dall'altro.

Se il "relativismo", in particolare il relativismo che consiste a negare qualsiasi verità della storia o, più precisamente, a considerare che la "storia" implica numerose verità, tutte contraddittorie tra loro, ha potuto espandersi così velocemente e così ampiamente a partire dalla seconda metà del secolo scorso, questo è dovuto, secondo me, all'incomprensione della questione del metodo che cerco di esporre in questo lavoro. Non è il "prima" che pone problema nella relazione prima-dopo con la quale si enuncia la verità nella storia ma il "dopo". Un "prima" di una conoscenza della storia non rimanda mai a una verità "relativa"; è sempre, in quanto tale e come tale, oggetto di indagini e anche quando, come spesso succede, una verità di un "prima" apre al dubbio, non si dubita della verità, ma delle evidenze che l'attesterebbero. Qualsiasi inchiesta vertendo sul "prima" è una questione aperta, cioè sempre rinnovata. Il problema si deve spostare, come ho detto, sul "dopo". Che la verità della storia implichi una fenomenologia di un presente-passato significa che l'oggi-mondo, cioè quello che è al principio dell'interrogazione, si rappresenta tramite un "prima" che esclude ogni determinazione del tempo. Una "temporalità", certo, viene invocata, se non di cosa parleremmo, ma questa "temporalità" vede nel suo principio stesso un "dopo" che, *così*, si (ri)presenta.

Ho evocato, brevemente, in precedenza, Freud e il "quasi dimenticato", ci possiamo tornare adesso. Il metodo freudiano della costruzione della "nevrosi" dovrebbe essere più spesso affrontato per illustrare più facilmente i problemi che il determinismo temporale della filosofia profana incontra. Questo "dopo" freu-

diano o l'esplosione patologica, la "nevrosi", testimonia, da un lato, un sepolto temporale, un quasi sparito, un "prima", che, dall'altro, implica la sua esplosione, cioè la crisi come un "dopo" temporale. Rimane misteriosa la "temporalità" di tale esplosione, perché *questo* momento piuttosto che qualunque altro, ma ciò che è importante per la teoria rimane questo determinismo del tempo grazie al quale si riuscirebbe a capire e spiegare l'esplosione. Chiaramente, viene affermato più che dimostrato, un principio causale. Poiché è il "dopo" che enuncia il "prima". Al contrario di quanto sostenuto dalla teoria, cioè fare di questo "dopo" una conseguenza necessaria di una determinazione che regge soltanto col ragionamento, che sarebbe quindi "razionale", è in realtà un ragionamento per tautologia. Non si tratta, ovviamente, di negare la realtà delle patologie mentali, ma di interrogarsi su alcuni dei suoi ragionamenti psicanalitici, il che è perfettamente legittimo<sup>17</sup>. Il "dopo" implica questa esplosione, la "nevrosi", un oggi-mondo al quale è perfettamente corretto accostare i *precedenti*, intesi come una storia vera, ma questo riporto al "prima" non deve essere confuso con il determinismo del tempo. Possiamo dire che questo "prima" ci porta a un "dopo" ma nel senso in cui il "dopo" è *questo specchio tramite il quale possiamo contemplare noi stessi*, cioè definirci. Il "prima" è specchio, cioè ciò con cui il "dopo" contempla se stesso. Il "dopo" è apertura, abisso, certo, assente le cui interrogazioni sono specchi, *effetto-specchi*, tramite i quali il "dopo" (si) presenta.

Nella nostra cultura profana, la "temporalità" è la condizione insuperabile di una verità umana, solo umana, cioè di una umanità senza Dio. Eppure c'è un procedimento assai semplice per convincerci della necessità di una critica riguarda il determinismo del tempo. Se poniamo il "prima" come un "passato", come una condizione di verità "temporale", quindi, a cosa corrisponde un "dopo"? A un "presente" o a un "futuro"? Quando Nietzsche proclama la morte di Dio commette un errore massiccio. Dio non è morto con la cultura profana, piuttosto è diventato *inutile* poiché la condizione di verità dell'umano è d'ora in poi il tempo e soltanto il tempo. Dimentichiamo Dio perché saremmo in grado, con il pensiero, di riappropriarsi la condizione *umana* della nostra verità, cioè il tempo. Questo è la trappola dell'antropomorfismo, la nostra condizione di *mortale* ci porta a confondere finito, morte e tempo. Qui, del resto, risiede la grande costruzione hegeliana, quella di una equipollenza tra un finito, un tempo e la morte, di una "filosofia della storia" come la chiamiamo e che abbozzava già Lamarck (senza capirlo). "Le trasformazioni permanenti" di Buffon aprono a una conoscenza del vivente attraverso la fenomenologia di un *trasformato* che può solo appellarsi a una "temporalità" tramite cui si (di)mostra questo "trasformato".

Certo, la cultura religiosa usò e usa sempre questa nozione, ma questo "trasformato" esclude una qualunque verità del tempo e rinvia soltanto a una filoso-

17 Vedere la mia critica ai ragionamenti di Lacan in Nerhot 2014: 37-83, Seconda conferenza *Je parle aux murs* de J. Lacan.

fia morale secondo cui spetta potenzialmente a ciascun e ognuno di trasformarsi moralmente, di diventare (sempre) migliore. Ancora lì, il pensiero profano prende la forma dell'anti-pensiero religioso dove la trasformazione implica, da un lato, la determinazione del tempo, per un miglioramento di cui testimonia il tempo, dall'altro. Pensiamo alla filosofia di Darwin. La "ragione" testimonia, peraltro, un miglioramento di cui solo l'agire del tempo è il principio che apre alla comprensione dell'umanità in quanto tale, alla comprensione di un *progresso*. L'"animale" è la grande tematica dei filosofi del XVIII secolo, poiché, come sappiamo, tramite le definizioni del "animale" è certo l'"umano" che qualifichiamo. Qual è dunque la particolarità dell'animale? È di essere privato della capacità intellettuale di *prevedere* – J.J. Rousseau dirà anche<sup>18</sup> che "l'animale non conosce la morte" (!) – in altri termini, di non poter riappropriarsi una verità di cui solo il tempo testimonia<sup>19</sup>. Per tornare alla domanda posta poco fa' – se il "prima" è "passato", allora cos'è un "dopo": un "presente" o un "futuro"? – la risposta è ovvia: entrambi perché, in questa proiezione, il "prima" che ci propellerebbe nel tempo, il "dopo", non sapremmo distinguerli! Strana "temporalità", quanto meno, che non può distinguere un "presente" di un "futuro". Non smetterò di tornarci.

La filosofia profana del XVIII secolo si costruisce a partire da ragionamenti che consacrano principalmente due termini: l'origine, la libertà. Tornerò su questo termine, libertà, alla fine di questo lavoro, dapprima voglio dedicarmi a una breve riflessione sul primo termine, l'"origine". Questo termine, "origine", apre per la filosofia profana a una trascendenza anti religiosa. L'"origine" profana, infatti, si oppone prima di tutto alla creazione biblica e implica una verità umana per semplice combinazione "temporale", combinazione dei tempi. Così, da questa verità umana interamente "temporale", l'"origine", si deduce il "dopo", cioè l'oggi-mondo. Il tempo si impone come un grande "scultore" (Buffon usa spesso questa espressione) in opposizione a un creatore, questa verità umana fuori del tempo: Dio. D'ora in poi, qualsiasi costruzione intellettuale del tempo dovrà saper elaborare una *fenomenologia del tempo*, ciò che chiamiamo una "temporalità", per essere qualificata come "razionale". In tal modo, le evidenze di tali ragionamenti si costituiscono come "*materialità*" che testimoniano la verità del tempo. Si elabora un vero "materialismo storico" ben prima di Karl Marx (e che aprirà alla sua "filosofia della storia"). La "storia" è la verità di una temporalità umana di cui attestano tutti questi "risultati", questi "finiti", fenomeni della verità di un determinismo che cancella Dio. L'oggi-mondo, il *nostro* presente, è un "risultato", possiamo parlare di una *logica umana* come parliamo di una geo-logia.

Tale approccio non saprà più distinguere tra "fine" e "finito", una distinzione fondatrice per la filosofia religiosa<sup>20</sup>. Il che spiega che un "dopo", per un approc-

18 Rousseau 1964, ugualmente, Nerhot 2011, in particolare 53-68.

19 L'"istinto", pertanto, sarebbe questo sapere che ignora il tempo. Ancora oggi è la comprensione che ne abbiamo.

20 Distinzione "fine" "finito" che torna ad essere radicale, ma per un approccio critico

cio profano, non costituisce mai un problema, non apre mai a una questione di metodo. Con la spiegazione causale che costituisce il determinismo del tempo, il “dopo” si alleva a un’attestazione semplice e tutta positiva, cioè al “risultato” che ognuno può osservare, può “constatare”. Niente è più penoso che questo principio di lettura che è la grande causa del relativismo culturale ambientale. Questo senso, “senso della storia”, quest’oggi-mondo come “risultato” di una determinazione del tempo, si ottiene mediante un sacrificio considerevole, quello della negazione la più assoluta di una questione di metodo primordiale sul “dopo”.

Il “prima” è lo strumento grazie al quale una determinazione razionale si può compiere: il “prima” è proiezione, il che, per il pensiero profano, significa “previsione”. Il “prima”, dunque, implica una proiezione “temporale”. Questo “flusso del tempo”, di cui parlava Husserl, comprensione implicita a qualunque rappresentazione profana della “temporalità”, è mera illusione poiché con questa costruzione profana, *quel che passa*, il passando quindi, si enuncia come un solo “passato”, un “arrivato” o “finito”, ancora una volta. L’antropomorfismo, questo “scorrere del tempo” che va dall’uomo *nato* a l’uomo *morto* è straordinariamente difficile da superare per il pensiero profano così come si costruisce a partire dal XVIII secolo. Da un passato, un’ “origine”, tutto deriva: vale a dire *tutto si deduce*; così, il “dopo” non necessita di alcuna inchiesta metodologica visto che si definisce già in quanto tale nell’elaborazione di questo “prima”. È quanto rifiutarono, ricordiamolo, Cartesio e Bergson.

Eppure, non è difficile allontanare questa metafora di un tempo per “flusso”: *cosa sarebbe allora questo passando del passaggio?* Perché può essere soltanto tramite un fenomeno “passando” che si può (di)mostrare la verità di questo *passaggio* profano! Il passando ci riporta...all’indicibile che implica questa costruzione profana! Il “passando”, in effetto, si enuncia soltanto come “passato”, (come “risultato”, ancora una volta). *Il passando del passaggio è indicibile!* Sant’Agostino, nella “Musica”, precisamente, si pone questa domanda che lo porta a una trascendenza – l’“armonia” di un suono – che il passando del suono, necessariamente, implica. Ciò che non si può tradurre temporalmente è supporto a qualsiasi ragionamento che implica una verità umana, pensa sant’Agostino. La filosofia profana, non ho smesso di dirlo, finge il contrario. Ma, così facendo, questo tempo, principio di qualunque verità, implica un indicibile, il *passando di quel che passa!* Per una filosofia religiosa, l’*indicibile* è la condizione di ogni verità umana: Dio. Per una filosofia profana, alcuna possibilità metodologica è possibile. Un “flusso temporale” si coniuga solo come “passato”, ancora una volta, *il flusso è indicibile in quanto tale*. A tempo *trascorso* si enuncia un senso per fluire del tempo: il finito è una fenomenologia del tempo: una “temporalità”!

profano per quanto riguarda la medicina sperimentale il cui spirito è precisamente di definire una “fine” tramite il solo “finito” temporale al quale si oppone la libertà profana o fine. Vedere le questioni filosofiche sul “fine di vita” in Nerhot 2020.

Buffon, nella prefazione alla sua traduzione del chimico inglese, Hale, “Statica dei vegetali ed analisi dell’aria” poneva questo strano enunciato<sup>21</sup>: “*Come possiamo dimenticare che l’effetto è soltanto il mezzo per conoscere la causa*”. È quel che ho cercato di spiegare nelle righe precedenti: l’“effetto” è susseguente a un “prima” al quale, dunque, appartiene. Buffon è il primo filosofo della natura, nel senso di primo “storico” della natura. Il “prima” è una causa, costruire il “prima” implica elaborare una temporalità che ne sarà al tempo stesso prova e testimonianza, cioè “conseguenza”. Ogni “testimonianza” implica un risultato, l’“effetto” di cui parla Buffon, prova di una verità del mondo come trasformazione permanente del mondo. L’“oggi-mondo” è conseguenza, cioè “risultato” di un prima che, con questo “risultato” (di)mostra la verità profana.

La causa si stabilisce dunque come dei finiti-mondo che ne testimoniano! Ritroviamo quel che dicevamo prima sulla “previsione”, testimonianza obiettiva della razionalità degli enunciati che implica una temporalità: dire il “dopo” consiste, in realtà, nel conoscere questo “prima” in quanto apre a una ermeneutica come visione di un futuro, un “dopo”, precisamente. Pertanto, cos’è un “finito”, un “risultato”? *Un futuro arrivato!* Dobbiamo così capire che attraverso questa “origine” o “prima”, si stabilisce una verità profana il cui effetto, un “dopo”, è puro e semplice atto di mostrare una causalità, cioè una determinazione del tempo: un “futuro arrivato”. Così, non conoscere un’ “origine”, per l’approccio profano, equivarrebbe a non poter enunciare un oggi-mondo, questa conseguenza assoluta, totale, di una verità del tempo, quindi dell’umano.

Insomma, dobbiamo convenire che un *futuro arrivato* è una “temporalità” per lo meno sconcertante. Certo, ci propone una spiegazione, una esposizione a un oggi-mondo, cioè una conseguenza di una determinazione che, precisamente, rileva della razionalità stessa dell’atto di pensare; riappropriarsi l’agire del tempo. Rimane, che è *con un determinato, a partire da un determinato*, che viene *presupposta una determinazione*<sup>22</sup>. Una determinazione viene dedotta da quel che è pura speculazione, un “risultato”. Paul Veyne poneva, assai giudiziosamente, che la verità nella storia consisteva in una “retrodizione”<sup>23</sup>, ma senza spiegarne veramente il meccanismo logico. Il “Discorso” di Lamarck che ho citato costituisce un’eccezionale spiegazione di questo meccanismo “retrodittivo”. La “retrodizione” è l’elaborazione della proiezione, per dirlo semplicemente. Il ragionamento si apre con un “arrivato” (un “finito”, un “risultato”), questo misterioso oggi-mondo che *così* riceve la sua qualificazione che si dimostra attraverso la ricostruzione *all’indietro* di

21 Citato da Marcella Renzoni, *Introduzione alla storia naturale*, in Buffon: 1959, Prefazione scritta da Buffon nel 1735, dieci anni quindi prima della pubblicazione dei primi volumi di “*Storia Naturale*”.

22 Per esemplificare questo punto di metodo, rinvio all’illustrante *Discorso del 27 Floreale Anno X* di J.B. Lamarck. Per un’analisi, Nerhot 2018: 111-124. Buffon, 1959, *Storia naturale. Primo discorso. Sulla maniera di studiare la Storia naturale. Secondo discorso. Storia e teoria della terra*, Torino: Paolo Boringhieri.

23 Veyne 1996. Ugualmente, Nerhot 1995: 11-138.

una determinazione temporale. Ritroviamo il proposito di Buffon, l'effetto come il mezzo di cui si conosce la causa. Qualunque storia, a prescindere del suo campo, consiste in tali ragionamenti. Per quanto strano possa sembrare, è sempre un "risultato" che suscita una origine, *la sua* origine.

Darwin non sostiene nulla più di quanto diceva Lamarck (tralascio la filosofia politica che sottende l'idea di "selezione" e dei migliori che la vincono). L'evoluzione delle specie consiste in una *fenomenologia dell'evoluto*, una costruzione di un "risultato", in altri termini, un determinismo del tempo e non ciò che sarebbe un *evolendo* dell'evoluto. Questa struttura è sempre quella di un "effetto di ritardo", per parlare come i nostri filosofi del XX secolo; cioè una comprensione che risulterebbe un agire di un *tempo compiuto* e che, in quanto tale, permetterebbe questa comprensione (ritroviamo in sostanza il pensiero di Hegel). L'"effetto di ritardo" risulta di una comprensione possibile soltanto alla "fine-finito", il che significa che l'"effetto di ritardo" è l'elaborazione di questa "fine-finito"! Questa nozione che si impone a tutta la fenomenologia del XX secolo (!) è la traduzione di un "dopo" che rinvia soltanto a se stesso, è una risposta prima ancora di tradurre un interrogare: organizza questi "fatti" o occorrenze argomentative come evidenze di questa fine-finito. È quel che additava P. Veyne ma che non spiegava questi stranissimi ragionamenti. *È un oggi-mondo, questo "dopo", questo effetto-specchio che (si) mostra in questo "prima" che suscita.*

Questa domanda fondamentale, questo così misterioso oggi-mondo dal quale *si deduce* una "origine", non viene percepita, non è mai stata percepita, dalla filosofia profana. Quest'ultima ha sempre risposto prima ancora di interrogarsi, ha sempre imposto un *risultato-presenza*, ha sempre concepito una questione di tempo come esplicativa di qualsiasi ricerca di senso. I ragionamenti risultanti di tale ricerca non sono necessariamente falsi ma, per la loro struttura, sono tautologici poiché impongono, ancora una volta, *la risposta dalla quale si deduce l'interrogazione*. Da questo derivano i nostri relativismi contemporanei. La primissima domanda dovrebbe, deve, fissarsi su quel "dopo" dal quale si deduce il "prima" e ne costituisce la (di)mostrazione. Il "prima" non è mai "relativo" per questa ragione; non è mai nemmeno non-sapere o allora molto semplicemente non corrisponde a niente ma questo nulla è quello del "dopo". Se la storia, sempre, cambia, non è perché il "prima" ripetutamente cambia, da solo, da se stesso, per così dire, ma perché il "dopo" è un interrogare permanente, un progredire verso comprensioni sempre rinnovate dell'oggi-mondo. *Una "fattualità" non trascrive una verità in sé ma trascrive questa verità che implica il "dopo"*. In sostanza, non abbiamo mai smesso e non smettiamo di interrogare questo misterioso oggi-mondo attraverso quel che sarebbe solo una questione di tempo, il che è così rassicurante. Qualsiasi mistero si dissiperebbe grazie all'elaborazione di un "prima" e del suo "dopo" temporali. Solo che, così facendo, il *non-saputo* tramite cui qualsiasi sapere è sapere si trasforma in un "sempre-già" sapere, sempre per riprendere il linguaggio della fenomenologia contemporanea, cioè cancella la questione fondamentale di metodo, ma senza sapere, in tal modo, liberarsi dai ragionamenti tautologici.

Negare la rappresentazione temporale costringerebbe, costringe, a una gigantesca mutazione intellettuale, che, tra l'altro, sconvolgerebbe drasticamente le critiche metodologiche alla filosofia religiosa, "irrazionale" per il suo principio di causalità, Dio. Piuttosto che invocare un *non-ancora-*

presente "futuro" o un *già-presente* "passato", è più pertinente pensare una presenza-assenza che non implica minimamente un impossibile metodo "razionale", impossibilità che conviene invece attribuire a questo determinismo temporale. Un passato-memoriale, per esempio, è l'evocazione di una verità tanto assoluta quanto insuperabile, certamente, ma che non può tuttavia astrarsi da una riflessione su questo strano "dopo" che lo sollecita. Un "dopo", più e più volte, mentre si stabilisce come risonanza, come conseguenza *necessaria* di questo "prima", è una *risposta* a una questione mai posta! Questo "dopo", infatti, è "risultato", effetto di una determinazione, immanente alla condizione umana: la "storia" profana.

Sempre il pensiero contemporaneo proclamò la *presenza*, cioè un essere-tempo, come condizione di verità al sapere umano. Evocare un'assenza sarebbe stato, sarebbe, un sapere scandaloso, in poche parole, un sapere irrazionale. Eppure, la causalità profana si impone perché espressione metafisica di un tempo, di un "tempo", cioè di un *sempre-già-presente*, un essere-tempo "presente", dunque, la testimonianza di una verità immanente all'umano: quel che "è". Un'immanenza, conseguentemente, ma per lo meno in una posizione traballante rispetto a una temporalità esistenziale, ad esempio, per essenza sempre mutevole. L'antropomorfismo, non faccio altro che ripeterlo, è soltanto la trascrizione di una condizione di *mortale*, il "finito", non è, in alcun modo, la trascrizione di un "flusso temporale" per usare ripetutamente il linguaggio di Husserl. La "storia" è la trascrizione di un "finito", di un "arrivato", di un *avvenuto mondo* che il principio di ragione pretende conoscere con la sua capacità di *riappropriarsi*, come continuo a ripetere, il determinismo del tempo, un riappropriarsi che può soltanto implicare, ovviamente, una "proiezione", cioè un sapere in grado di conoscere l'a-venire, immanente a qualsiasi verità temporale. La critica profana al pensiero religioso è l'accusa di mancanza assoluta di rigore nell'evocare una *previsione* che si confonde con una *predizione*, cioè una verità che non sa identificare un'autentica necessità causale (il tempo). Con questa *metafisica* di un *avvenuto-avvenire* religiosa, secondo la filosofia profana, tutto può essere detto e anche il contrario di tutto, il vero legame tra un effetto e una causa essendo totalmente impensato, inesistente. La causalità è come appesa a una verità, *immanente cioè fuori tempo*, incapace quindi di testimoniare razionalmente la sua determinazione.

Quando guardiamo a ciò che sarebbe la dimostrazione probante della verità della conoscenza profana, questa metafisica di un *avvenire avvenuto*, il "finito", il "risultato", ci troviamo di fronte a una determinazione del tempo che si accerta quando il tempo non "passa più" ("passato") o "non passa ancora" ("futuro") quindi come una *temporalità appesa*. Pertanto, non siamo così lontano dalla conoscenza di una verità religiosa che dimostra la verità umana mediante quel che è sempre-già un sapere ma un sapere per immanenza, in altri termini per un *deter-*

*minimo senza tempo*: Dio. In entrambi gli approcci, osserviamo che la questione del non-saputo viene trascritta come un *sempre-già* saputo! È ritrovare il famoso quasi sparito agostiniano o freudiano. Osserviamo che, di conseguenza, questi due approcci suscitano ragionamenti che eliminano il non-saputo: l'“effetto” apre e guida a un “prima-causa” per la filosofia profana come per la filosofia religiosa. Ci troviamo di fronte a due consequenzialismi, l'uno che proclama il tempo, l'altro che lo nega. In quanto alla “fattualità” profana, non è mai questa temporalità-materialità che testimonierebbe di se stessa, per se stessa.

Per tornare a questo “consequenzialismo” profano, bisogna in realtà capire che non è un passato che viene al presente, che lo raggiunge “per flusso”, insomma, ma invece bisogna capire che è un oggi-mondo che sollecita un prima: *il “prima” viene dal “dopo”*. Il pensiero profano pone una verità umana come dei “passato” “futuro” *temporali*, nonostante tali nozioni manifestino una fenomenologia di un mondo come un avvenire-avvenuto, cioè che si scrive come un *avvenuto temporale* qualora viene ricercata la *proiezione temporale*, l'avvenire. Ogni verità profana vorrebbe essere una questione di tempo, ma questo tempo rimane indicibile! L'“umano” implica la temporalità come la sua unica condizione di verità. Eppure non sappiamo dire il *nascendo del nascere*, conosciamo solo il nato (il “passato”, cioè il “finito”, l'“arrivo”). Non sappiamo neppure dire il *morendo del morire*, conosciamo solo la morte<sup>24</sup> (ancora e ancora il “finito” o “passato”). La filosofia profana si ritrova impotente per qualificare il tempo dell'umano davanti a quello che rimangono tuttavia i momenti chiavi del vivente! Ancora una volta, la filosofia profana sa pensare solo il “finito”, il nato, quindi, non il nascendo del nascere, o la morte, e non il morendo del morire.

Questo essere-vivente come una presenza, dunque, sfugge a se stesso, necessita, di conseguenza, un'evocazione alla quale un pensiero per presenza-essere è impotente. Questo essere *svanisce passando*, per riprendere il linguaggio di sant'Agostino, deve, di conseguenza, enunciarsi come essere-non-essere. In che cosa consiste, in definitiva, la nostra fenomenologia della temporalità profana? A sostituire ostinatamente la questione dell'essere-non-essere con una questione di tempo, un “non ancora” (futuro), un “non-più” (passato) con una presenza “passato” e “futuro”. Queste evocazioni temporali sono delle quasi presenze, è qui tutto il senso della storia profana, ma delle “quasi” presenze che sant'Agostino sollecitava ugualmente e per una presenza dell'assenza, cioè Dio. Cartesio, in chiave religiosa, Bergson, in chiave profana, respingono questo determinismo di un tempo, condizione di verità profana dell'umano. Questa “successione” fa ridere i nostri due filosofi, successione che tuttavia la filosofia profana consacra, “I Lumi”, e alla quale impone una strana espressione: “la successione dei tempi”! Un po' come se niente fosse scontato, in definitiva! Rimane che è proprio questo “secolo dei Lumi” che dispone la corrispondenza tra una materialità e una temporalità grazie alla quale la

materialità accede a una fenomenologia mediante queste evidenze temporali<sup>25</sup>. Le successioni, per stabilirsi nella loro verità tutta temporale, ancora una volta, devono porre uno strano assioma, colui di un linguaggio del tempo, la “materialità” era il fenomeno di questo linguaggio, ovviamente. Tuttavia, questo assioma è assurdo, non esiste alcun “linguaggio” del tempo. Esiste solo il “*tempo del linguaggio*”!

Per concludere, vorrei soffermarmi brevemente sulla questione della “libertà”. Questione bergsoniana per eccellenza ma che, senz’altro, il grande filosofo, certamente influenzato dai lavori di Darwin, ha costruito male. Infatti, Bergson ha pensato un “determinismo della natura” invece del tempo. In ogni caso, questo pensiero determinista profano che fa, dunque, del senso del “umano”, un risultato necessario, pone la questione della libertà (e sappiamo come Darwin in particolare rispondeva a questa domanda, risposta che non ci interessa qui). Anche per tale questione dobbiamo evocare, però, la filosofia religiosa della libertà per porre correttamente la questione della libertà profana: come sappiamo, la libertà religiosa si concepisce come un “libero arbitrio”. Questo significa una *libertà umana definita, finita* che risulta da una determinazione come condizione della verità umana, Dio, una determinazione metafisica. Michel Villey non mancava di ricordare, in un’atmosfera non proprio favorevole, che le questioni dei “diritti soggettivi”, della “responsabilità”, ecc... implicavano una trascendenza, i “diritti umani” in generale, di cui si chiedeva cosa potevano significare in chiave profana, libertà profana che si definirà per opposizione a questo “libero arbitrio”. Una libertà umana *definita, finita*, per la filosofia religiosa e che riporta a una condizione di verità trascendente, cioè fuori ogni temporalità, contro una libertà profana che si concepirà come *infinita, indefinita* che implica una verità di cui la temporalità testimonia.

*La libertà profana si concepirà come un’indeterminazione assoluta.* Per il filosofo profano, pensiamo già a Hume, “si nasce liberi”, il che significa che l’umano si costruisce in una trascendenza tutta storica, condizione della libertà assolutamente indeterminata. Simone de Beauvoir, nel suo famoso saggio filosofico, “Il secondo sesso”, testimonia in modo cristallino questa cultura profana (Donna non si nasce, lo si diventa). Il mondo è vero, di una verità umana, nient’altro che umana, cioè infinita, indefinita, aperta, dunque, a ogni creazione, come espressione pura del “umano”. Lì più che altrove, probabilmente, l’opposizione è assolutamente radicale tra filosofia religiosa e filosofia profana, tra libertà religiosa e libertà profana ma, ancora una volta, una costruzione profana non avrebbe mai potuto concepirsi così se non fosse consistita, nel suo principio stesso, in un’opposizione alla cultura religiosa. “Il pensiero della rivoluzione francese...era, sin dall’origine, cristiano, il contrario del cristianesimo...”<sup>26</sup>. È quel che ho dimostrato.

25 Il “fossile”, traduzione perfetta della corrispondenza tra materialità e temporalità, si afferma come l’evidenza di una verità del tempo, mentre gigantesche collezioni di tali oggetti risalgono al secolo precedente ma senza il termine “fossile”.

26 Villey, Frison, Jamin 1995, decimo libro: 5.

## Bibliografia

- Bergson H., 2001, *Il pensiero e il Movente*, Firenze: Olschki.
- Bergson H., 2002, *Saggio sui dati immediati della coscienza*, Milano: Raffaello Cortina editore.
- Bergson H., 2004, *Durata e simultaneità*, Milano: Raffaello Cortina editore.
- Bergson H., 2008 [1889], *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Paris: PUF.
- Bergson H., 2009 [1932], *Durée et simultanéité*, Paris: PUF.
- Bergson H., 2009 [1938], *La pensée et le Mouvant*, PUF, Paris: PUF.
- Buffon, 1959, *Storia naturale. Primo discorso. Sulla maniera di studiare la Storia naturale. Secondo discorso. Storia e teoria della terra.*, Torino: Paolo Boringhieri ?
- Descartes R., 1996, *Méditation métaphysique. Troisième Méditation*, Bibliothèque des Textes Philosophiques, Paris: Vrin.
- Derrida J., 1990, *Limited Inc.*, Parigi: Galilée.
- Descartes R., 1996, *Méditations touchant la première philosophie dans lesquelles l'existence de Dieu et la distinction réelle entre l'âme et le corps de l'homme sont démontrées*, Paris: Œuvres Vrin.
- Husserl E., 1964, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, Saint-Ouen: PUF.
- Husserl E., 2011, *Per una fenomenologia della coscienza interna del tempo*, Milano: Franco Angeli.
- Jankélévitch V., 1977, *La mort*, Paris: Editions Flammarion.
- Jankélévitch V., 2009, *La morte*, Torino: Einaudi.
- Lacan J., 2011, *Je parle aux murs*, Paris: Editions du Seuil.
- Nerhot P. "La question de la traduction, qu'est-ce-que savoir?" in *The Cardozo Law Bulletin*, 2019
- Nerhot P., "La question du langage" in *The Cardozo electronic Law Bulletin*, 2019 (25 – 2). Available at: <https://iris.unito.it/retrieve/e27ce42e-f479-2581-e053-d805fe0acbaa/NERHOT%20%281%29.pdf>.
- Nerhot P., "La vérité en histoire et le métier d'historien, Réflexions à partir de la France des Lumières de Daniel Roche" in *Quaderni Fiorentini*, 1995, Milano:Giuffré, available at: <https://www.quadernifiorentini.eu/quaderni/indice.htm>.
- Nerhot P., 2008, *La metafora del passaggio: il concetto di tempo in sant'Agostino. Fondamento di una nuova etica*, Padova: Cedam.
- Nerhot P., 2008, *La métaphore du passage: le concept de temps chez saint Augustin, fondement d'une nouvelle éthique*, Paris: L'Harmattan.
- Nerhot P., 2011, *Lecture del discorso sull'origine e i fondamenti della disuguaglianza tra gli uomini di J.J. Rousseau*, Torino: Giappichelli.
- Nerhot P., 2014, *La metafisica della presenza dell'assenza, Due conferenze*, Milano: Mimesis.
- Nerhot P., 2018, *Libertà immanente e determinismo del tempo*, Milano: Mimesis.
- Nerhot P., 2020, *La fine e il finito, filosofia profana e fine di vita*, Milano: Mimesis.
- Rousseau J.J., 1964 [1755], *Origine et fondements de l'inégalité entre les hommes*, Paris: Gallimard- La Pleiade.
- Sant'Agostino, 1997, *De Musica*, Milano, Edizioni Rusconi.
- Veyne P., 1973, *Come si scrive la storia. Saggio di epistemologia*, Roma-Bari: Laterza.
- Veyne P., 1996 [1971], *Comment on écrit l'histoire, Essai d'épistémologie*, Paris: Seuil.
- Villey M., Frison-Roche M.A., Jamin C., 1995, *Réflexions sur la philosophie et le droit, les Carnets de Michel Villey*, Paris: PUF.
- Wittgenstein L., 1968, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Paris: Gallimard.

**Atelier**



Angela Condello\* in dialogue with Chiara Bottici\*\*  
*Difference Feminism and Anarchafeminism.*  
*Perspectives on Gender Justice*

Angela Condello

As legal philosophers, we are interested in new critiques to legal normativity. For instance, relevant perspectives have been offered, for decades now, by Marxism or critical legal studies. Certainly, among the critiques of law and legal normativity that have questioned more decisively the order of the law as a specific order of the world reflecting a particular system of values, an order often imposed by an authority – among these critiques we can name feminism. Against this background, I find your recent work on anarchafeminism crucial for a new, disruptive, critique.

One of the reasons why I was very impressed by your work is that you have a very rich, complex, and encompassing perspective on feminism. Legal science had, indeed, contacts, interactions and even clashes with feminist points of view in various ways and for various reasons – let us think for instance about the debates on abortion rights, or about the concepts of “gender” and “gender identity” (cfr. DDL Zan<sup>1</sup>). Traditionally, at least in Italy and Europe, difference feminism<sup>2</sup> was a stream within feminism that had various encounters/conflicts with law as a system of patriarchal domination.

If we look at those streams in feminism in comparison to current LGBTQ\* or queer movements, as far as issues like gender identity, sexual identity, or family models are concerned, the critiques against the *masculine domination* (to put it in Bourdieu’s terms) are quite different. Hence for example, in debates such as that generated by the DDL Zan some years ago, there have been conflicts between the various streams. Could you please comment on it, from your point of view?

\* Associate Professor in Legal Philosophy, University of Messina, Italy.

\*\* Professor of Philosophy and Department Chair, New School for Social Research, New York.

1 <https://www.camera.it/leg18/126?tab=&leg=18&idDocumento=0569>.

2 Or *femminismo del simbolico*. This can be traced back to feminist groups and collective experiences like Diotima (Verona) and the Libreria delle donne di Milano. This groups were created in the Sixties and Seventies and are still active. Cfr. the three papers “The Mothers of Us All: Extracts, with comments, from the ‘Yellow Catalogue’ published by the Milan Women’s Bookstore” (authored by A. Condello and S. Niccolai) published on *Law and Literature* between 2023 and 2024.

## Chiara Bottici

Let us go one step after the other. To begin with, there is a very general question: what can anarchafeminism<sup>3</sup> bring to a discussion on the role of positive law in society? And we could keep this first remark as a framework for the conversation. What is “anarchafeminism” then? The Italian publisher translated *Anarchafeminism* (Bottici 2021) with a misleading title “*Nessuna sottomissione*”. Yet, the subtitle of that Italian translation (“*Il femminismo come critica dell’ordine sociale*”) is very precise and does respond to the question “what is anarchafeminism?” – the answer being that anarchafeminism implies an entire critique of the social order: feminism is not just a women issue, it is not just about adding a few women in the positions of power, it is not just about reaching equality between women and men within a patriarchal system whose structure of oppression doesn’t allow the freedom of the “second sexes” in general. That is where I see the importance of an anarchafeminist perspective to a discussion of the role of the law – both as positive law in juridical systems, and as a space where claims and struggles for a better future can take place. This is what I would respond to your first point, and this can constitute our framework before we get to more specific points.

The second point you raised is: what happens with the passage from earlier forms of feminism, such as the XIX/early XX century suffragette movement looking for equality in terms of political rights, to 1970s feminism and the current wave? Now, let me say that I don’t like the metaphor of the waves because it implies the idea that there was a first wave, aimed at political rights, followed by a second wave characterized by difference feminism. That perspective reproduces a narrative that in the best-case scenario only works for Europe and so it is technically Euro-centric. Just to give you an example, when you apply that narrative to the case of the United States, it works as a way to erase the feminist struggles of Native American women, who – when the Suffragettes were reclaiming the right to vote in so the called “first wave” – had just lost the same right through the creation of the settled colonial juridical system linked to the foundation of the United States of America. I am saying this because the metaphor of the wave already contains an implicit answer to your question “what is difference feminism doing with regard to first wave feminism or further feminisms?”. There are different waves that build on each other, and on the first very struggle for the attainment for the right to vote. Naming the “suffragette” first feminist waves means erasing the struggles that indigenous women did since 1492, the year when, through colonization and the imposition of Western patriarchy, their traditional gender systems, including the gynocratic ones, were shattered. So, let’s abandon the waves metaphor and adopt that of karstic river instead.

On the one hand, I would say that all the emancipatory movements are like karstic rivers: these are rivers that may remain invisible for a certain amount of time, but as soon as the conditions are ripe, they come up again. Hence, the metaphor of the river already presupposes a certain answer to your question – in that we could say that feminisms from the Seventies focusing on difference recovered the

3 See Bottici 2021, 2022, 2023.

same feminist current of struggle for women's emancipation, but brought it up to a different level, adding a different layer to that very same struggle.

In this sense, I think we should keep the conceptual framework of a mass of water, by giving up the naming of first, second, and third waves. But I can also see the reasons why some feminists think we should emphasize more vigorously the differences between those struggles and come to the conclusion that they were actually two different things in the same way in which we could say the battles for civil rights and the political rights of early modern times were not the same as the struggle for the workers' rights of the XIX century. In both cases, we are still talking about struggles for emancipation but maybe they are different things. Historically speaking, for instance, it is significant that a lot of the feminists from the 1970ies even rejected the label 'feminism'. I am currently in a dialogue with Luisa Passerini – we had a meeting discussing precisely the question of the feminist traditions. She explained that for her and her group the use of the term 'feminism' was misleading. They even authored a piece called "...*E continuavano a chiamarci le femministe*" with a sort of variation of the movie "...*Continuavano a chiamarlo Trinità*" – because they really wanted to break from the feminism of equality of the earlier generation. They rejected the term 'feminism' because for them the point was no longer simply reaching equality between men and women, hence opposing feminism to a supposed masculinism of society, and so they chose the expression 'women's movement'. The point was not an opposition, but the movement of women: "we want to understand who we are", to begin with, as a subject. Hence, the emphasis not just on difference, but also on creating groups between women who wanted to get to know each other, who were gathering in separate groups (not just the consciousness raising groups), in which they would get together, and dance, walk naked on the beach. Luisa Passerini and women of that generation really have beautiful stories about the attempt to not simply theorize but also discover and practice this difference.

Therefore, I think that before we move forward to the contemporary debates like the one on DDL Zan we need to unpack what happened at this disjuncture. I am saying this because we live in a moment in which there is a very large use (and perhaps abuse) of the label 'feminism' – in a way we can say that feminism, after a few decades of decay is now back on the scene. Against this background we should add, immediately, that the themes that came back to the scene are probably not exactly the same as those that went away. So, again, there is a difference: in the same way in which the feminists in the 1970ies were rejecting even the label 'feminism' to distance themselves from the earlier forms of feminism – I believe it is not by chance that most of the feminist movements today prefer other terms. In Italy, for instance, I am impressed by the recurrence of the term '*transfemminismo*'. What is this term telling us? It is telling us that instead of a form of feminism that is only focused on women's battles, it is a form of feminism that is transversal to what I have personally defined "the second sexes", with a play on Simone De Beauvoir's *The Second Sex* in the plural, to emphasize that there is not just one "second sex" but there is a plurality of second sexes. In this sense, we could say that the contemporary struggles more than a "femminismo della differenza" embody a "femminismo delle differenze", in the plural.

Already in the feminism of the 1970ies, I believe, there were attempts to broaden the idea of difference in a way to include not only women, but also specific types of women. Think for example of the materialist feminists – a movement that was particularly strong in France (think e.g. of Monique Wittig’s statement that the lesbian is not a woman). Still, these were feminist positions. Thus, I think that even already within the so-called difference feminism there was a multiplicity of differences that went under the name of difference feminism.

It is very clear and evident for me that now such a transformation has reached a further level, another level of awareness. That’s also part of the reason why a lot of contemporary young feminists don’t recognize themselves in the more essentialist reading of the idea of difference. Many of them have never read Muraro, or Cavarero, they are just starting to read Carla Lonzi. For them it is a start afresh. Such a radical break with the past, perhaps, it’s a good thing, perhaps it is not. I see how for people of my generation, who were born in the 1970ies, and who were politicized in the 1990ies and early 2000, feminism was not very visible. Particularly, if you lived in the periphery, in small towns like Carrara (where I used to live) – spaces like the *Libreria delle donne di Milano*, or in general urban centers where the feminist movements were physically visible were not accessible. Whereas at the end of the 1970ies feminism was very much present on the national radio or even TV, in the 1990ies the public space was occupied by the imaginary of the Berlusconi era. There were the *veline* on public TV, not the feminist debates on abortion or pornography: that was in my view a backlash against the feminist movement of the 1970ies. So, I think that all this has left a bit of a vacuum in the transmission and that’s why I believe we must look back at the feminism of the 1970ies considering what feminism has become in the last decades. To summarize again, we could say that feminism is indeed back, but what has come back is not the same thing that went away.

### Angela Condello

I would like to add a little comment, or queue, to the very interesting frame you have portrayed. Again, let me repeat that your perspective, for legal philosophy, is extremely interesting. You said at one point, commenting on the concept of difference, that targeting a certain movement as difference feminism and other movements as something else, might be misleading. You underlined that there were already differences within difference feminism. This is fundamental from the legal point of view because the philosophical concept of difference is a tool to criticize and deconstruct the concept of juridical subjectivity, usually constructed around the masculine (or in any case the dominant) subject. Feminism indeed aimed at a disruption, at the overturning of a predominant order. As a matter of fact, the metaphor often used by the feminist collectives was expressed by the sentence “*non farsi trovare al proprio posto*”: hence shifting away from a predetermined order. A similarly critical attitude can be found in Carol Smart’s claim that “law is sexist” and “law is male” (Smart 1992). That was clearly a direct critique of the legal order.

Yet, more broadly, we could say that feminism has widely and permanently fought the principle of a *main* logic, a *main* discourse, a *main* order. The very prin-

principle, as you were rightly underlining, that there is more (more space, more possibilities, more subjects) – just more to be considered in the normative discourse and more that could contribute to build the future of humanity. Such principle – of openness and indetermination – shed a revolutionary light over a traditional way of conceptualizing legal normativity, and it was emancipatory already in itself.

I'd like to hear more about your experience as a Professor at the New School for Social Research in New York and as a public intellectual in the United States – especially as far as this disruptive attitude is concerned in relation to queer theory and movements, which amplified the concept of difference beyond duality and binarism.

### Chiara Bottici

First, let us reflect on the first point you raised, i.e., the critique of the universal subject – which is the essential property of the critique of the law as sexist.

Why is the law sexist by definition? Because it operates with the idea of a certain subject of rights that is gender neutral. We experienced such dynamic since the very first building blocks of the modern legal systems – think about the 1789 Declaration of the Rights of Man and the Citizen that is built on the expression “the rights of man” assuming that every subject is gender-neutral, and thus subsumed into manhood, hence privileging one specific type of sexed body over other, because being men is implicitly assumed to be both a specific gender and a general name for humanity. The problem with the overall organization of the law – reflected in the universal attitude of documents like the 1789 Declaration of the Rights of Man – is that its neutrality does not recognize women subjectivity as an integral part of it. Now, the problem with the structure of the law presupposing a universal subject is precisely that: if you do not *name* the specificity of women, then (because that specificity is denied) what is being performed is already an act of domination and oppression, that takes place through an erasure. Thus, the major contribution of difference feminism of the 1970ies is precisely to have clarified that this idea of the universal subject, which is not sexed and embodied in a specifically gendered being is, indeed, fictitious. It is what it is: a juridical fiction that is at best misleading – and at worst *the* problem. It is the problem because it perpetrates the patriarchal structure of society as such.

How does this happen? It happens because, to give an example, the idea of an a-gendered individual generates gender-neutral social contract theories. The latter argued that we are all subjects giving rise to a social contract, to a political power, that in turn protects us and guarantees our rights. Since the pathbreaking work of feminists such as Carol Pateman, we know that behind this social contract – according to which the subject of political power gives rise to a political body – there is also a “sexual contract”. What is a sexual contract? It is the underlying and unspoken presupposition according to which sexual differences can be put on a second plane, as mere private affairs. By the very gesture of speaking about a “social contract” and hiding its underlying “sexual contract”, all the questions that are related to being a sexed body, to being a woman with a certain experience – whether a trans woman or a cis woman, we can leave that aspect aside for a moment – all that specificity is swept under the carpet. Among other things, such a move grounds

the very juridical distinction between public law and private, ultimately as a way to render women's issues less political and thus only relevant to "private affairs". Therefore, whatever comes to concern having a body that can menstruate, having a body that can get pregnant, having or not having marriage arrangements and sexual arrangements more in general – immediately become questions of private law which are not considered to be political per se. This is a building block of the modern structure of social order: the division between the private and the public and the fact that the sexual contract which lies behind the social contract is made invisible. It is in this sense that I think it is justified to say that "law is sexist", and it is justified to say that the major contribution of difference feminism (this is also what you show in your work *Legal Feminism*) is to argue that this universal male subject is a pernicious fiction precisely because it enables the erasure of the specificity of women's issues.

From a more general perspective, I think that what this form of 1970s feminism (though we should also differentiate within it, since Lonzi is not Muraro, Cavarero is not Wittig, and none of them is Audre Lorde or the black feminists who were active in the 1970ies) clearly shows is the importance of a critique of the universal subject, and thus that feminism is not just a limited private issue, but a revolutionary framework that implies a critique of the entire social order.

When you enter feminism from this premises, emphasizing its revolutionary potential, I think you open the door to a meeting point between different strands of feminism – on the one hand black feminism/intersectional feminism, and on the other hand queer theory and queer feminism. Hence, we come to your last point. Why black feminism? We can see it from the point of view of the concept of intersectionality. As black women, within a juridical system where you cannot file claims for discrimination *as* a black woman, you must file claims for discrimination either on the basis of race *or* on that of gender. Now, if you do it because of race, your own specificity as a woman is erased by the general experience of being a black person. So, the specific experience of being a black woman becomes invisible because the standard for oppression is considered that of black men. Viceversa, if you file a claim for discrimination based on gender, the experience that is privileged is that of white women. Why is that? Not simply because of some accidental reason, but because as white women – and within the European system in particular – we can experience gender discrimination in a way that is separate from racial and class discrimination, since most of the time white women are in marriages that are racially homogeneous. As a white woman you can perceive gender discrimination as *separate* from race discrimination because you are not subject to racial discrimination. That is the problem of "difference" when we speak of difference in the singular. The problem is that it only points to some types of experiences and is not inclusive enough of the different points of view, particularly of those who are situated at the margins.

If we decline the differences in the plural – and so the "second sexes" not just as one single sex (women) but as a multiplicity of sexes excluded from the "first" (women as well as all the LGBTQ+ people), we can allow for an expanding notion of gender discrimination. It would be an expanding notion because then gender discrimination can be at the crossroads of other forms of discrimination, whether

they are based on race (intersectional feminism), sexual orientation (queer feminism), gender embodiment (trans theory) or class inequalities (socialist feminism). Monique Wittig argues that lesbians are not women because their experience of oppression is not the same that women undergo when they are in a heterosexual relation or when they are perceived as heterosexual. That is largely true in terms of *lived experience*, and I am using here a term that I borrow from Simone De Beauvoir precisely to point to the importance of the phenomenology of discrimination. At the same time, we can say that if we have a malleable definition of second sexes that includes a plurality of phenomenologies of gender discrimination, we can still point to forms of domination that discriminate certain bodies because of their physical appearances, on the basis of their way of presenting themselves. And in this sense, I think Audre Lorde is right when she says “in the end, what is sexism? It is the idea that some bodies are superior to others. What is racism? It is the idea that some races are superior to others. What is classism? It is the idea that some ways of life are superior to others. What is heterosexism? It is the idea that some bodies, for their way of loving, are superior to others”. What all these forms of discrimination have in common is the idea that some bodies, for the way in which they present themselves and they experience themselves, are ontologically superior to others and therefore because of their ontological superiority they are entitled to dominate.

Thus, against this background, what is anarchafeminism doing? It is criticizing sexist domination in all its aspects. Sexism has in common with other forms of domination the very structure of domination – what Patricia Hill Collins calls “the matrix of domination”, what Bell Hooks calls “the politics of domination”. And what is this matrix of domination? It is the idea that some bodies are ontologically superior to others. Hence, you cannot criticize sexism without criticizing at the same time the very matrix of domination. That is what I call anarchafeminism. What is anarchafeminism? It is the idea that feminism has no single *arché*, and that to criticize one single instance of domination you must unpack the entire tangled knot of domination. You can pull one string each time, but you cannot undo the entire knot of domination unless you pull all the threads at the same time.

To conclude on this point, I think 1970s feminism already had within itself the fundamental intuitions about the necessity for an entire critique of the social order. What I think was missing yet was an emphasis on the importance of recognizing “differences” in the plural within the feminist movement itself. I would call the transition from “difference feminism” to contemporary forms of transfeminism or (as I call it) anarchafeminism as a passage from a feminism of difference to feminism of differences.

### Angela Condello

Excellent, thank you so much – this is all extremely clear. I think this helps building a different critical point of view, starting from your thesis, on the role of law as an instrument of social regulation within such social order. I have another question. You perfectly explained the passage from one difference to a plurality of differences. Now, one of the issues that were questioned by difference (in the singular) feminism – also in recent debates on same sex marriage, “gender iden-

tity” (DDL Zan), etc. – was that in the de-universalization of the subject, when it becomes wide and open to pluralities and differences, something might get lost. What could get lost? That plurality could become synonymous with undifferentiation and indistinction: in adding more subjects claiming for recognition and rights, the “original” difference (between male and female) would be erased and so, again, such indistinction might produce a short circuit that could lead to the original, neutral, idea of a universal subject on which modern political theory was based. There, in the end, it would be again the female subject that would become second to other subjects. This is a short circuit that might be resolved by anarchafeminism, as far as legal conflicts are concerned. These are indeed arguments that are also recurrent in court litigations on these themes: the neutralization of the juridical subject as a new form of potential domination and a risk of excessive “masculinization” of the main subject of rights.

### Chiara Bottici

This is a very important point. And that is also why I think we should insist on the fact that theorizing differences in the plural does not mean the obliteration of the difference in the singular. We can see the same logic in the debate about language. Language of course is not everything, but it is a mirror of the social relationship and of power relationships that a certain society has within itself. It is not by chance that the countries with a more gender-neutral language often have a more egalitarian organization of gender relationships. Against this background, the Italian language is extremely gendered along the binary male-female. Hence an approach inspired by difference feminism (in the singular) would claim that we have to say “*tutti e tutte*”, i.e., we would have to add the female specificity within a male-oriented symbolic imaginary that only uses the masculine (*maschile sovraesteso*) as if it were a name for all and every subject.

On the contrary, exponents of the LGBTQ+ movement often argue that, if we remain within the male-female binary, we exclude all those who do not identify with the binary, hence alternative signs such as the asterisk or the schwa make space for a more inclusive subject. In this idea of a new, more inclusive, subject I do see a risk of neutralization of differences that would then re-inscribe the logic of domination of the male over the female. And this is an experience that many of us have done within the LGBTQ+ movement itself, where, quite often, queer men manage to dominate the scene. To me, for example, it is very interesting to note (along with Julia Serano) that when it comes to discussing trans issues, and in particular gender violence against trans people, it is most often trans women who are the object of extreme visibility and thus extreme violence. Whenever there is a presence of trans people in the mainstream media it is most often trans women who are portrayed, discussed or even ridiculed (think of the use of trans women as a joke in Hollywood movies such as 1959 *Some like it hot*, or their pathologization in movies such as the 1991 *Silence of the Lambs*). There are no doubts that in terms of gender violence, trans women are much more often the object of violence if compared to trans men. Julia Serano speaks about “trans misogyny” to point out that even within the trans community there is a misogynist logic where the feminine is subject to the domination of the masculine universe.

Now, how to counteract this? I think the solution is to accept a plurality which does not give up differences. For instance, in the case of language I think that we should use both the asterisk and the feminine, experimenting freely with forms that uproot or question the underlying masculine logic of language from the inside. In other words, I don't see why we have to choose between one and the other and make it the dominant and exclusive strategy; and that is why in the case of the DDL Zan, I do not see why recognizing the existence of forms of transphobia and violence against people who do not conform the heterosexual matrix cannot go hand in hand with a recognition of the violence that is done on people who are perceived as cisgender women. The point is that in both cases we are talking about "second sexes". What does it mean? It means bodies that – because of their specific embodiment, because of their specific way of being sexed – become the object of violence, discrimination, and systematic oppression.

For me, this is a very important point because, whereas we have a lot of difficulties in understanding how all these things go together, for right-wing politicians and new macho-populists it is very clear how trans rights go along with cis-women rights. They call everything "gender ideology". Whatever questions the heteronormative patriarchal family is grouped under the heading of "gender ideology", pointing thus to the fact that it is our own position within this society that makes us "second sexes". And that is why it is absolutely crucial to build solidarity and alliances. It is exhausting, and I am exhausted: *Anarchafeminism*, 300 pages, is the result of more than ten years of research during which I went outside my own experience and outside the literature I was immediately drawn to in order to understand how we can build solidarities across different experiences. And I think we must do that: since when you are placed on the top of the mountain, in a position of privilege – as a white, middle class cis-woman – you can only see what is at the top of the mountain. That is, you can perceive gender as an independent variable because as a white woman you are not exposed to the experience of being discriminated without knowing whether you are being discriminated as a black person or as a woman. Let us say: I get fired, and I think I got fired because I noticed in my work environment a persistent attitude of marginalization and mobbing. Now, if I am a white woman, I can say "it's because I am a woman", but if I am a black woman, how do I know if I am being treated as a second-rate citizen because of my skin color or because I have a vagina? That's why it is important to descend from the top of the mountain and take the perspective of those at the margins. This is what I have learned from Bell Hooks and the other black feminists: the view from the margins gives us the most encompassing view of the global structures of power. Taking a view from the margins means not just the margins within a single society and so looking at the question of genders from the point of view of spaces where gender intersects with race and class issues. I also believe it is important to go even beyond the margins of every single society and look at the margins of the global structures of power. This is the thesis of Chandra Talpade Mohanty: i.e., the idea that to build a bottom-up epistemology we must focus on the struggles of the most marginalized communities of women struggles within global capitalism, because it is by focusing on those struggles that we can *study up* structures of power and

domination instead of *studying* them *down*. In a way, if we are at the bottom of the mountain we can see the entire structure, whereas if you are at the top you don't get to see the whole picture – so to speak. Hence the need for a decolonial and deimperial attitude, by which I mean that we must cultivate an attitude continued across space and time: it is not enough to read one book by Bell Hooks and declare oneself intersectional. You have to adopt that attitude of taking the perspective of those at the margins, reading their work, joining their struggles, in order to dismantle the structure of privilege we have internalized.

### Angela Condello

Thank you very much for these remarks, which offer again extremely powerful insights for legal scholarship. Thanks for clarifying why, from your point of view, it is possible to envisage a plurality that includes differences without obliterating the singularities, as well as for sharing and commenting the metaphor of the mountain – about more or less privileged perspectives – showing the epistemological problem behind every critique of the societal order. This leads me to the final question I would like to ask you. More precisely, I would like to return on a sentence recurring in your recent works, and namely that feminism amounts to a critique of the social order. Hence, briefly, to the idea that feminism can be an instrument of social justice, in some sense.

This reminds me of feminist struggles that are not often quoted in the current debates – and also in the former debates on the 1960ies and 1970ies, struggles often neglected even among the various categorizations of the “waves” that you were mentioning at the beginning of our dialogue (emancipatory, egalitarian, etc.). Less often, in fact, we quote the works of feminist intellectuals within the Marxist and Socialist tradition, which instead did raise issues that resonate with your core thesis – i.e., with the thesis that feminism is doubly bound to social justice (there can be no social justice without a feminist critique, and there can be no feminist critique without social justice). Behind such perspective there is the idea that patriarchy is first and foremost a tool crafting social injustice. Think for instance of Clara Zetkin, who, with Rosa Luxemburg, was among the female protagonists of the Socialist International. Her writings are much less systematic than those by Luxemburg and it is hence more difficult to relate her to a specific thesis (she would publish brief comments on the feminist proletarian pamphlet *Die Gleichheit*, active between 1890 and 1923). Her theory, that she draws from Marx, is that there cannot be social justice without gender justice: a society, in other words, cannot be considered “just” – economically, socially – without a just balance between sexes. In one question: how we can hope for gender justice (in the couple, in the family, at work, etc.) if there is not yet a proper recognition of the work of social reproduction, or the care work? In other words, how can we strive for gender justice if economic policies are not oriented towards an equal treatment of the activities and expressions of all sexes, inequalities and injustices will just continue, despite all efforts of comment and analysis?

This brings us back to the reason that led you to write *Anarchafeminism*, i.e. – as you were clarifying above – that not having an *arché* allows feminism to embrace

social justice struggles at all levels (in this sense being the very opposite of a neutralizing practice): a feminism including all the possible points of view. Could you please, conclusively, develop a little more this connection between social and gender justice?

### Chiara Bottici

I agree very much with your reading, except that I would qualify the point in the sense that the Marxist and the Socialist feminists (I prefer to call them Socialist, because I don't think that all of them were just Marxist) – these feminists did not take this view from Marx. In fact, Engels had a more elaborate discussion of the family, arguing, for instance, that the woman is the proletarian in the family. Marx didn't have much to say about social reproduction work – all he had to say was that capitalism requires the reproduction of the labor and the reproduction of the capitalist relation itself, therefore opening the path and providing tools for a work yet to come.

I think it is important to give credit to those that have done the actual work on social reproduction and on the need to combine struggles for social justice and equality with those of gender justice; besides Clara Zetkin, I must say I have been very much inspired by Aleksandra Kollontaj or Sylvia Pankhurst.

Yet, what is important here is not so much whether they were Marxist or not: crucially these are all revolutionary thinkers who, in a moment of extreme turmoil, in which a revolution seemed possible – were led to think about how to reorganize society. In this sense, therefore, they were anarchafeminist because they were practicing feminism as a critique of the social order from the bottom up. Their question was indeed “how do we re-organize society?” in terms of who works, for how many hours, within the household or in collective spaces, when and how do we organize the care of the children and food production and preparation? For them, these questions were part of rethinking a more just society.

The problem – and this is what difference feminists like Carla Lonzi emphasized – is that within a lot of the Marxist movements (this is what my colleague Cinzia Arruzza pointed out in her book *Dangerous Liaisons*: 2013), and within Marxist feminism, the Marxist component very often ended up exercising the same role that men do in heterosexual marriages with regard to feminism: the connubial between Marxism and feminism has often resulted in a very “unhappy marriage”, according to Heidi I. Hartmann's fortunate expression.

What is the problem, there? The problem is that gender emancipation has very often been presented as something to be resolved once the abolition of the capitalist relation of production will happen – assuming that, in a communist society, there would be no more space and no more need for gender oppression because all and everybody will be free. This attitude of putting gender issues on a second plane – in terms of theoretical analysis and immediate political goals – replicated (in the case of some strands of Marxist feminism at least) the same subordination that women suffered in heterosexual marriages. This is something that has been emphasized by the Marxist feminists themselves – a lot of my work draws from this strand of feminism (Aleksandra Kollontaj, Silvia Federici, Mariarosa Dalla Costa). These figures have been fundamental for me, not only because they were Marxists, but because they were revolutionary. And in contrast to other revolutionary

thinkers, for them the revolution really meant the *social revolution*. Revolution did not simply mean a part of the society seizing power through sheer force or violence, killing the leaders in a society, and then replacing them. By the expression “revolutionary thinkers” I mean people who re-thought the very building blocks of society, trying to imagine a more just society for everybody.

I keep insisting that patriarchy is bad for everybody in society, men included: it may give men an advantage and put them in a position of power where they may apparently take advantage of their own position of domination without paying any costs. But one of the most important points that I’ve learnt from anarchafeminism is precisely this idea that domination is bad, not only for those who are dominated but also for those who are in the position of dominating others. Think, for instance, of how men, in patriarchal societies, are pushed to take more risks than women, are prevented from showing their weaknesses, and pushed to avoid preventive medicine, just because “they are men”. How many women are told they need a regular visit to a gynecologist? All of us. How many men have led an entire life without even seeing a urologist? Most of them, and yet prostate cancer is the leading cancer in men. Even more significantly, men are the overwhelming majority of the incarcerated people, a significant price they pay for their “manhood” in patriarchal societies.

If you live in a society that is based on relationships of domination that very form, that very social structure – in one way or another – will come back to you as well. This point was crucial for He-Yin Zhen (1884-1920), a little-known Chinese anarchafeminist who has been an illuminating source of inspiration for me, precisely because she repeatedly emphasized that feminism does not mean women ruling over men, but it means neither submissive women, nor submissive men (and she said this in 1904!). This is the liberation of women not simply from the power that men exercise in patriarchal societies, but from the structure of domination itself which oppresses men, women as well as all those bodies that do not conform with the binary.

## Bibliography

- Arruzza, Cinzia (2013), *Dangerous Liasons: The Marriages and Divorces of Marxism and Feminism*, Dublin: Merlin Press.
- Bottici, C. (2021), *Anarchafeminism*, London: Bloomsbury.
- Bottici, C. (2022), *Manifesto anarca-femminista* (Transl. A. Di Riccio), Roma-Bari: Laterza.
- Bottici, C. (2023), *Nessuna sottomissione. Il femminismo come critica dell'ordine sociale* (Transl. F. Zappino), Roma-Bari: Laterza.
- Condello, A., Niccolai, S. (2023, 2024), “The Mothers of Us All: Extracts, with comments, from the ‘Yellow Catalogue’ published by the Milan Women’s Bookstore”, *Law and Literature*, III papers.
- Smart, C. (1992), “The Woman of Legal Discourse”, *Socio and Legal Studies*, vol. 1, pp. 29-44.
- Simone, A., Boiano, I., Condello, A. (2022), *Legal Feminism. Italian Theories and Perspectives*, Abingdon: Routledge.



Finito di stampare  
nel mese di dicembre 2024  
da Puntoweb S.r.l. – Ariccia (RM)