

RECENSIONI

GIOVANNI COGLIANDRO, *Rule of law. La possibilità del contenuto morale del diritto*, Giuffrè, Milano 2012, pp. 434.

DA vari decenni non solo la vasta platea dei giuristi e degli scienziati della politica, ma anche la società civile più avvertita appaiono scosse da eventi clamorosi e devastanti, frutto dei lunghi processi di destrutturazione sociale, culturale e istituzionale che colpiscono l'intero mondo occidentale. Nel contesto europeo, come in quello d'oltreoceano, hanno luogo notevoli trasformazioni dei rapporti di forza sociali, economici e politici. Trasformazioni che intrecciano domande intorno al deperire della democrazia rappresentativa o al suo radicale mutare. Lo dimostrano la crisi dei partiti di massa, basati sull'appartenenza identitaria e sulla militanza, perciò capaci di comunicare direttamente con la società, e l'irrompere in questa crisi di un insieme di forme comunicative che Bernard Manin chiama "democrazia del pubblico".

Segnate, infatti, come sono dal deperire della partecipazione sociale e da un processo di personalizzazione della politica e della comunicazione, le pratiche democratiche non tardano a trasformare i cittadini in spettatori, i quali sostituiscono l'appartenenza collettiva con la fiducia personale. Finché questa non sarà usurata dal suo stesso agire, che consumerà il legame fra *leader*, partiti e società e produrrà partiti senza aderenti e *leader* senza partiti. Con ciò inaugurando una sorta di età della diffidenza di tutti verso tutti. E ancora, esercitando un'influenza nefasta sulle Costituzioni, non solo materiali; influenza resa ancora più dannosa dal fatto che la scienza costituzionalistica, pur conservando una sua vitalità e l'essenziale carattere di storicità che le è essenziale da sempre, segue tali trasformazioni con attenzione, ma trova difficile comprenderle, alla luce proprio delle dinamiche teoriche ed operative del moderno costituzionalismo. Sicché, alla fine, nei dibattiti, talora molto accesi, sembra prevalere il "pessimismo della ragione". Anche se, nel prosieguo, le dispute vengano connotate da una prospettiva meno negativa e più aperta ai profili costruttivi. E giuristi e società civile acquisiscano una rinnovata sensibilità verso i rapporti fra diritto e politica, da un lato, ed etica, dall'altro.

Tanto mostra la ricerca di Giovanni Cogliandro, docente presso l'Università di Roma Due. Essa prende avvio da quell'istituto pregnante per la cultura giuridico-politica, principalmente anglosassone, ma anche europea, che è il *Rule of Law*. Mentre, in passato, *Rule of Law*, *Rechtsstaat*, *État de droit*, *Stato di diritto* dalla stragrande maggioranza degli studiosi e dagli organismi internazionali venivano considerati nozioni simili ma non identiche, anzi, sottolineate da non poche diversità teoriche, nella produzione giuridico-politica contemporanea, i sintagmi citati, in forza di una sorta di "federalismo concettuale", come precisa l'A. (p. 6), esprimono un solo concetto; sono differenti traduzioni nazionali di un'unica entità: lo *Stato di diritto*. Esso, sia come ideologia politica che come dottrina giuridica, designa uno Stato in cui vige il dominio del diritto, ossia delle leggi sugli uomini (cittadini) e non degli uomini sulle leggi. Tra gli uomini vanno segnalati in particolare quanti rivestono un'autorità in seno allo Stato stesso e, in primo luogo, coloro che esercitano il potere esecutivo.

Questa concettualizzazione è penetrata in pienezza nella teoresi dei giuristi e dei politologi occidentali contemporanei ed è una componente non solo del positivismo e del normativismo, ma anche di quelle dottrine giuridiche, che, al fine di rispondere, dal loro punto di vista, ad un'esigenza di completezza dello Stato di diritto, affermano la presenza in esso – in fondo ad esso – di istanze metastatali e ultrapositive.

D'altro canto, poiché nello Stato di diritto vengono attribuiti, regolati e limitati appunto dal diritto tutti i poteri, anche quello legislativo, i giuristi non potevano sfuggire al grave problema rappresentato dalla situazione in cui l'uomo di governo o lo stesso legislatore divenissero dei tiranni, usando il potere per i propri interessi o creandosi leggi su misura; nell'uno e nell'altro caso, con mezzi repressivi e violenti. In realtà, nella storia del pensiero giuridico e politico si colgono due risposte che possono essere viste come misure preventive o come contromisure al despotismo. Nei tempi più recenti, s'è dato vita ad una normazione superlegislativa tramite il varo di Costituzioni rigide e di Corti Supreme, incaricate del controllo di legittimità costituzionale delle leggi ordinarie. Nel passato, si è ricorsi ad un'idea etico-politica, la quale poggiava la sua forza sul postulato di un limite naturale, costituito dai diritti innati degli individui; limite che né il governo né il parlamento potevano violare. Tale idea, peraltro, non è mai venuta meno nella storia del diritto; anzi, nella tormentata modernità prima e nella complessa contemporaneità dopo, si è presentata talora con esiti compiuti, tal'altra con istanze e invocazioni inefficaci, ma mai del tutto residuali.

La risposta delle dottrine giuridico-politiche contemporanee legate al concetto dei diritti innati degli individui, com'era da attendersi, riapre il discorso, per la verità mai concluso o accantonato, sul diritto naturale. Essa riconduce ad un interrogativo che può essere così formulato: esiste un diritto che sia naturale al punto da costituire, senza alcuna mediazione o "derivazione", delle situazioni attivo-passive non per forza di cose, ma per un vincolo che sia giuridico? Kelsen risponde negativamente. La legge è per lui "volontà di assemblea o di usurpatore". Su questo tema Cogliandro concentra i suoi interessi scientifici, il cui *background* scorre dalla filosofia giuridica e politica al diritto costituzionale, alla storia del diritto e delle istituzioni politiche. Il sottotitolo del libro lo dichiara senza equivoci. Egli fa sua l'affermazione di Francesco Viola, secondo la quale «il diritto tutela la possibilità dell'agire morale nella società» (p. 123). Ma l'agire morale in società del cittadino comune esige l'introiezione nella coscienza della società stessa del principio dell'equa ponderazione delle parti (*partium aequa libratio*) e dei valori di giustizia e di solidarietà. Frantumati tali presupposti, com'è accaduto nella nostra epoca, ritorna la domanda: come introdurre vincoli etici condivisi e duraturi all'interno di sistemi politici e giuridici che riconoscono come valore fondamentale l'individualismo, vale a dire, l'interesse personale, il proprio profitto, in una parola, l'affermazione senza limiti del proprio io?

È illusorio pensare di trovare – come sperarono Rawls e Habermas – delle regole capaci di stabilire criteri universalmente validi e razionalmente condivisibili, che sottraggano i menzionati sistemi alla legge della forza o dell'arbitrio. La società è stretta in una morsa: da una parte, vi è una ragione nobile, ma impotente; dall'altra, una realtà impura e prepotente. E allora, cosa fare, come agire? La tentazione di non pochi è quella di moralizzare questa società, di rettificarne le storture, almeno le più evidenti, educando gradualmente gli individui alla razionalità, all'osservanza delle

regole, al rispetto dei diritti degli altri membri del corpo sociale. Ispirandosi all'idea di ordine che Tommaso d'Aquino chiama "ordine dei fini" e anche "ordine degli agenti", Kant indica come "ordine morale" o "regno dei fini", Bergson addita come "ordine vitale". Ma poiché oggi, come rileva Reinhart Koselleck, le esperienze si dilatano e si intensificano, mentre "l'orizzonte delle attese" si abbassa e si restringe, occorre rivolgere lo sguardo ad istanze d'altra natura.

L'autore individua tali istanze nella sfera religioso-teologica e dedica non poco del suo lavoro alla tesi secondo la quale l'elaborazione giuridica occidentale reca con sé un rilevante sostrato cristiano ed ebraico. Lo mostrano chiaramente, egli sostiene, nell'era della più accesa modernità, la fioritura e il ritorno alla tradizione gnostica (Benjamin, Scholem, Cacciari, Zolla), che vede nella legge una categoria transtemporale oppressiva e disegna la nuova modernità come un solo grande processo di "esodo dal *Nomos*", di liberazione da questo strumento di violenza e di asservimento che è appunto la legge. Per cui i teologi e, più in generale, i cultori delle scienze religiose devono indirizzare il loro sguardo al futuro, all'attesa di una legge inedita, che sostituisca l'anomia e la conseguente disperazione del tempo presente. Devono rivolgersi al Messia, il quale soltanto potrà dare senso alla storia, compiendola. Lo dichiarano altresì con forza pensatori come Böckenförde, che immettono nell'arena delle ricerche più impegnate il tormento intellettuale circa la reperibilità di presupposti ultrapositivi che sostengano i pilastri dello Stato liberal-democratico; un tormento che si trasforma in manifesto programmatico evocatore, pur senza dichiararlo, di un ordine divino del mondo come fattore universalmente vincolante di un *Nomos* della Terra e del Cielo.

Ciò indica che proprio su questa linea si sviluppino le principali divergenze tra protestantesimo e cattolicesimo. La Chiesa cattolica predica un *ordo amoris* fondato sulla legge dell'amore e al contempo crea un suo ordinamento giuridico sulla base del diritto romano. Cogliandro si sofferma su Suárez, assertore dello Stato assoluto e di una politica di potenza, ma anche su Vitoria e Molina, quest'ultimo favorevole al principio della responsabilità collettiva dei sudditi con il sovrano, volto al raggiungimento del *bonum totius orbis*. E giunge ai grandi teologi contemporanei della politica e del diritto e al problema cruciale del rapporto fra natura e grazia. Dall'analisi di tale rapporto egli sembra ricavare la conclusione che, per dimostrare la possibilità dell'esistenza di un contenuto morale nel diritto e nella politica, bisogna poter dimostrare filosoficamente, da un lato, che nell'intimo dell'uomo esiste già da sempre un'apertura strutturale alla rivelazione, dall'altro lato, che i principi e le realtà chiamati "divina rivelazione" devono poter essere concepiti come entità che hanno un senso anche per l'esistenza umana organizzata in società.

In conclusione, il volume di Cogliandro si offre come un'indagine robusta e suggestiva. Rimane da dire che essa, nella sua complessità, presenta non poche problematiche postulatrici di sviluppi continui e bisognose di puntualizzazioni anch'esse senza fine. Man mano che si procede nella sua lettura, si avverte l'esigenza di nuovi studi, di riflessioni più avanzate e, ancor di più, di riferimenti il meno indefiniti possibile, specie nelle tematiche – e non sono poche – che si presentano ardue e sfaccettate. Peraltro, questo libro dà la netta sensazione d'essere il disegno di una ricerca aperta a numerosi orizzonti scientifici, e, come tale, provvista di un'architettura dai molte-

plici livelli conoscitivi; proiettati entrambi verso il futuro. Di conseguenza, evoca un viaggio lungo e faticoso. Al giovane autore la scelta dei tempi e dei modi per intraprenderlo, o meglio, per proseguirlo, con i risultati che il tratto già compiuto lascia intravedere.

MAURO FOTIA

GIORGIO FARO, *La filosofia del lavoro e i suoi sentieri*, EDUSC, Roma 2014, pp. 234.

UN tempo, anche solo trent'anni fa, sarebbe stato veramente difficile scrivere un libro di filosofia del lavoro. Antichi pregiudizi e forse una certa concezione accademica delle discipline scientifiche avrebbero reso l'impresa molto impervia. Oggi, invece, questo pregevole libro si presenta come un contributo rilevante, che copre, almeno in parte, la lacuna della pubblicistica sull'argomento, visto e riletto in chiave antropologica.

A ben vedere, la considerazione sul valore e il significato del lavoro attraversa tutta la storia del pensiero occidentale e offre ai nostri giorni un materiale di riflessione ricco, articolato, sebbene non sempre coerente. È questo il primo merito che va riconosciuto alla ricostruzione di Faro, ben enucleato fin dall'introduzione. La riflessione sulle opere umane ha, infatti, affascinato e motivato sempre il pensiero, modulandosi in modo differente a seconda delle visioni complessive del mondo e della realtà che i filosofi hanno esposto all'interno delle sensibilità socio-culturali del loro tempo.

Faro avvia il suo *excursus* storico-critico proprio soffermandosi sulla riflessione del lavoro nel periodo antico. Il primo riferimento non può andare se non all'Ebraismo, nel solco della cui tradizione religiosa sono poste le basi teologiche significative dell'agire produttivo o poetico. Il monoteismo e l'idea di un Dio creatore del cielo e della terra, secondo la narrazione della *Genesi*, ci dicono di un uomo votato, fin dal progetto originario, alla cooperazione operativa con Dio, chiamato cioè a completare il disegno divino sulla realtà creata. Questa persuasione ordinativa naturale è entrata perciò facilmente nella consapevolezza culturale dell'umanità, anche in contesti estranei alla religione giudaica.

Il pensiero filosofico greco, fin dalle fasi più arcaiche, ha testimoniato subito la centralità del lavoro manuale, esponendola, secondo i casi, attraverso i miti e la poesia. Faro, opportunamente, guarda con attenzione a quanto è rintracciabile in Omero, in Esiodo, anche attraverso i resoconti che Platone mette a disposizione in molti suoi *Dialoghi*.

Il punto di accelerazione è dato, tuttavia, dal sopraggiungere della vera e propria riflessione filosofica. I sofisti, prima, e poi il trittico Socrate, Platone e Aristotele danno prova di ciò che la ragione umana è stata in grado di elaborare sul tema del lavoro (cfr. p. 36).

Si palesa qui un importante nesso tra la dimensione antropologica e quella pratica. L'uomo, costituito per natura da anima e corpo, si realizza nella cooperante sinergia di contemplazione e azione (cfr. p. 40).

Nello stesso periodo ellenistico e nel mondo romano, dove emerge la diffusione prevalente della concezione dualista e della contrapposizione tra schiavitù del lavoro

manuale e attività dei liberi, non manca qualche rilevante eccezione (cfr. pp. 41 ss.), tra cui, almeno in parte, Marco Aurelio e Cicerone. Per Catone, invece, come ha sottolineato Hannah Arendt, vi è una responsabilità etica ascritta all'uomo, data dal legame della sopravvivenza con le risorse che la terra offre.

Un capitolo a parte viene riservato ad Aristotele. Il contributo dello Stagirita non ha, infatti, unicamente un significato storico, ma getta le basi per una considerazione teoretica e sistematica del rapporto tra uomo e lavoro. Faro gli dedica un intero capitolo, il terzo, tratteggiando il suo equilibrato contributo di pensiero in relazione al nesso tra etica e attività umane, tra amore e lavoro, mostrando con chiarezza la cooperante sintesi biunivoca tra ragione e tecnica, vertice del contributo ellenico. Sarà caso mai la successiva fase della scuola peripatetica a creare il dualismo tra attività contemplativa e pratica (come sottolinea E. Berti), poi diffusosi in tutto il mondo antico.

La tensione tra contemplazione e lavoro, già presente nel pensiero antico, emerge con forza in ambito cristiano. Nelle prime comunità di fedeli si sono subito confrontate una visione puramente contemplativa ed eremitica con una concezione invece laica e operativa, maggiormente attenta all'importanza che il lavoro assume nella prassi di vita del battezzato. La ricostruzione di Faro giunge così ad analizzare la posizione filosofica di Sant'Agostino, figura di eccezione della patristica latina (cfr. pp. 86 ss.). Il Vescovo di Ippona ha dovuto affrontare di petto la latente persuasione gnostica di una totale incompatibilità tra contemplazione religiosa e prassi operativa. Sulla base di una solida antropologia unitaria, Agostino ha affermato con decisione l'universalità della Verità cristiana, superando, sia pure non senza difficoltà, il radicato e latente dualismo che aveva segnato la cultura neoplatonica.

Il lavoro non impedisce la preghiera, ma fortifica la pratica delle virtù, permettendo di tradurre in opere la carità verso il prossimo che il cristiano è chiamato a vivere sull'esempio di Gesù. Dal IV-V sec., peraltro, prevarrà anche nel cristianesimo una prospettiva dualista (pp. 92 e ss.), che darà valore al lavoro solo nel più limitato ruolo assunto tra gli ordini religiosi. Nell'alveo del protestantesimo, sia Lutero che, in modo opposto, Calvino, finiranno per non riuscire a tenere unite a livello antropologico ed etico contemplazione e prassi, religione e opere. Interessante, la posizione assunta dal teologo domenicano Meister Eckhart, il quale in pieno XIV secolo ha invece riconosciuto e valorizzato il lavoro come espressione massima della carità divina, messa in opera (cfr. p. 96).

Una sezione tutta particolare è riservata a San Tommaso d'Aquino. Faro vi dedica il quarto capitolo, guardando essenzialmente al tema del lavoro (cfr. pp. 103 ss.). Dato l'orientamento aristotelico assunto da Tommaso, non è difficile comprendere la capacità che il suo imponente contributo ha avuto nel valorizzare l'unità ordinata delle diverse facoltà umane e la precipua complementarietà tra teoria e prassi. Nei suoi scritti ritornano i grandi temi della patristica, coniugati in modo più completo e articolato. Il lavoro è espressione della finalità stessa della creazione e nell'uomo ciò significa che la retta ragione è indissociabile dall'azione concreta della persona, svolta attraverso la trasformazione della realtà materiale.

L'uomo non è immagine di Dio solo per quanto attiene alle facoltà speculative, ma anche per il suo essere produttivo e progettuale. Nell'uomo vi è una precisa respon-

sabilità nel fare, nell'operare, che si salda all'interno del valore che ha l'agire stesso come determinazione etica della persona (cfr. p. 111).

Faro, tuttavia, riconosce in Tommaso anche alcuni limiti del suo tempo. La valutazione della saldatura cristiana tra azione e contemplazione è sufficiente, in ogni caso, a mostrare che sia in Agostino che Tommaso l'etica cristiana ha le sue basi nel valore in sé della vita personale, ma non separa mai questa certezza antropologica dal rilievo che ha l'attività etica e produttiva come finalità di perfezione dell'essere umano. Molti dei rilievi positivi sul lavoro, in ambito cristiano, provengono indubbiamente dalla filosofia e dalla teologia di Tommaso. Faro presenta, a conclusione di questo lungo *excursus*, una possibile lettura condivisa del suo lascito dottrinale (cfr. pp. 118 ss.). Rispetto al prassismo contemporaneo, in Tommaso il lavoro si trova ad essere valorizzato in modo pieno, ma non enfatizzato e assolutizzato a danno dei caratteri ontologici propri della persona umana. Il bilancio finale, quindi, deve superare alcuni pregiudizi stratificati attribuendo a Tommaso una solida concezione personalista del lavoro, non a caso ancora oggi utilizzata per dare equilibrio a proposte di pensiero che radicalizzano l'uno o l'altro aspetto della vita morale.

Il quinto capitolo si concentra sui sentieri della filosofia moderna, attraversati dallo scontro tra "lavorismo" e "capitalismo". Faro segue lo sviluppo e la consequenzialità logica che legano insieme le più rilevanti teorie filosofiche ed economiche sul lavoro. Grande influenza hanno avuto, nel determinare questa nuova linea di tendenza, il protestantesimo e l'illuminismo. Se Mandeville ha elogiato gli aspetti più aggressivi e cinici dell'incipiente capitalismo, basato sul lavoro dei poveri, ecco che Marx è andato esattamente nella direzione opposta, assolutizzando il lavoro come propaggine unica e assoluta dell'*homo faber*. Le contraddizioni del marxismo come sclerosi materialista della prassi sono messe in evidenza, a conclusione del capitolo (cfr. p. 156), laddove è fatto emergere il continuo conflitto latente nel *Capitale* tra necessità e libertà.

Il capitolo successivo è dedicato, infine, alle soluzioni positive, elaborate nel xx sec., in alternativa alla dicotomia capitale - lavoro (cfr. pp. 161 ss.). Faro percorre la progressiva emancipazione del personalismo, notando peraltro che sia Max Scheler come Hannah Arendt restino prigionieri di posizione dualiste, superate invece nell'opera di Karol Wojtyła, filosofo del lavoro.

Nella sintesi finale l'autore riassume il risultato di quest'importante ripresa novecentesca della tradizione classica. Agendo, l'uomo si arricchisce o impoverisce a seconda del grado di maggiore o minore di spiritualità che immette nel lavoro. La felicità è il fine, mentre il denaro è soltanto un mezzo, per quanto utile e importante, subordinato al lavoro.

Il vero punto di arrivo è, indubbiamente, il settimo e ultimo capitolo, dedicato alla riscoperta del valore del lavoro quotidiano nella vita e negli scritti di San Josemaría Escrivá. Il fondatore dell'Opus Dei non è stato certamente l'unico, anticipando il Concilio Vaticano II, a mettere al centro dell'ascetica cristiana questa dimensione fattiva, ma nessun'altra istituzione della Chiesa ha concepito il lavoro come vero mezzo di santificazione.

Il suo messaggio è edificato attorno alla centralità dell'amore come principio e soluzione della vita professionale. La creazione è il lavoro di Dio che viene completato attraverso la laboriosità umana, non riconducibile né ad un comandamento esterno,

come in Lutero, né ad un obbligo di giustizia imperativo. Dal 2 ottobre del 1928, Escrivá ebbe ben chiara in mente l'idea della chiamata universale alla santità. Tali luci fondative, riconosciute dalla Chiesa, erano basate sulla radicale consapevolezza della filiazione divina che lega la persona eternamente a Dio e temporalmente al prossimo. La vocazione cristiana trabocca in una vocazione professionale, nel medesimo modo in cui la grazia traspare e si manifesta nella natura stessa del cristiano, dei suoi talenti, della sua generosità nel metterli al servizio degli altri.

Il nesso, quindi, tra lavoro, creazione e redenzione è saldato con lo spirito laicale (di autonomia e responsabilità personali), che spinge il fedele, il battezzato, ad impegnarsi nelle realtà materiali elevandole ad un orizzonte soprannaturale. L'antropologia cristiana trova così la sua forma perfetta, integrata e completa, in condizione di accogliere e ordinare le diverse facoltà e attitudini dell'uomo. Vita spirituale e contemplativa, vita attiva e lavorativa sono unite da un'etica unitaria volta al compimento della redenzione nello svolgimento normale della vita ordinaria. I rapporti umani sono pertanto, al contempo, relazioni di amicizia e occasioni di santificazione personale e comunitaria.

Un ruolo assolutamente fondamentale è ricoperto, infine, dalle virtù, abiti positivi acquisiti dall'uomo attraverso la ripetizione costante di azioni determinate. Esse sono una manifestazione piena della positività creaturale del genere umano e delle tipicità caratteriali di ogni persona, e infusione di doni divini che si aggiungono soprannaturalmente a perfezionare tali potenze naturali. Così come l'esercizio delle virtù naturali costituisce la base di quelle soprannaturali, queste ultime arricchiscono e completano quelle. Il lavoro come atto pratico e operativo diventa occasione di contemplazione, perché la vita umana è una realtà unica nella vita coerente del cristiano, il quale, malgrado le proprie debolezze e imperfezioni, può santificarsi a contatto diretto con le realtà temporali in cui opera mediante l'esercizio della propria professione.

La conclusione di Faro è, dunque, che il senso della filiazione divina, la vita ordinaria, la dimensione laicale, la pratica dei sacramenti e l'apostolato permettono, secondo lo spirito dell'Opus Dei, di individuare un vero e proprio *ethos* del lavoro, vissuto con quello spirito di servizio che San Josemaría riteneva essenziale per guadagnare la piena coerenza di vita che è sinonimo di autentica santità.

BENEDETTO IPPOLITO