

SPECIAL ISSUE

PROSPETTIVE FILOSOFICHE NELLA FILOSOFIA DEL DIRITTO

Editor: Paolo Heritier

Attilio Alessandro Novellino

Diritto e speranza

Una riflessione giusfilosofica su Habermas, Alexy e Dworkin

Abstract

This article proffers an analysis of hope as a philosophical category, with the aim of providing an epistemological basis for the study and understanding of a normative theory of law. Rather than being a concept limited to theology, philosophical and political reflection on hope broadens the theoretical and practical scope of legal thought. To explore this topic in greater depth, the article revisits the key points of contemporary philosophical discourse: from Catherine Malabou's reinterpretation of Kantian epigenesis to Ernst Bloch's utopian messianism, via Max Horkheimer's theological turn and, finally, Walter Benjamin's more radically deconstructive position. Starting from these premises, the analysis moves on to the three main legal theories of the late 20th century: Habermas, Alexy, and Dworkin. Habermas' communicative rationality is the basis of a procedural approach that channels law toward justice. Alexy's 'claim to correctness' links legal rationality to normative legitimacy. With his 'law thesis', Dworkin in turn proposes a vision of law in which every judicial decision entails ethical and political responsibility. In all three of these thinkers, law appears as a rational but not neutral enterprise, constantly shaped by the need to justify its claims within a framework of shared meaning. It is precisely in this space of reflexivity and its inherent rhythm that hope finds its place as a means of thorough and blow-by blow progress (La Torre): which, consequently, leads to a discursive dynamic capable of improving legal experience as a whole, but at the same time in a concrete and case-appropriate manner.

Keywords: Hope; Law; Habermas Jürgen; Alexy Robert; Dworkin Ronald.

Abstract

L'analisi della speranza come categoria filosofica che questo contributo propone intende offrire un presupposto epistemologico per lo studio e la comprensione di una teoria del diritto orientata normativamente. Ben oltre la sua pertinenza teologica, la speculazione filosofico-politica sul tema contribuisce ad ampliare l'orizzonte teoretico e pratico del pensiero giuridico. A tal fine, si ricostruiscono alcuni snodi centrali della riflessione filosofica contemporanea: dalla rilettura dell'epigenesi kantiana proposta da Catherine Malabou, al messianesimo utopico di Ernst Bloch, passando per la svolta teologica di Max Horkheimer, fino alla posizione più radicalmente distruttiva di Walter Benjamin. A partire da queste premesse, si discutono poi le teorie giuridiche di Habermas, Alexy e Dworkin. In Habermas, la razionalità comunicativa fonda una procedura capace di orientare il diritto verso la giustizia. Alexy, con la sua "pretesa di correttezza", stabilisce un nesso tra razionalità giuridica e legittimità normativa. Dworkin, infine, con la sua "right thesis", propone una concezione del diritto in cui ogni decisione giurisprudenziale incorpora una responsabilità etica e politica. In tutti e tre gli autori, il diritto appare come un'impresa razionale, orientata alla giustizia, sempre esposta all'esigenza di fondare le proprie pretese in un orizzonte di senso condiviso. Al di fuori da una traiettoria teologica si apre la via della speranza. Una forma di progresso puntuale (La Torre) e molecolare, capace di migliorare significativamente la condizione giuridica in modo concreto e circoscritto.

Keywords: Speranza; Diritto; Habermas Jürgen; Alexy Robert; Dworkin Ronald.

Sommario: 1. La Speranza come categoria filosofica. Kant e l'epigenesi della ragion pura secondo Malabou. – 2. Utopia, salvezza e redenzione in Bloch, Benjamin e Horkheimer. – 3. Jürgen Habermas e la dimensione ideale del diritto. – 4. La pretesa di correttezza di Robert Alexy. – 5. La *right thesis* di Ronald Dworkin.

1. La Speranza come categoria filosofica. Kant e l'epigenesi della ragion pura secondo Malabou

La speranza è una categoria filosofica centrale nella storia del pensiero occidentale. Analizzata in relazione alla ragione, alla morale e alla trasformazione sociale, essa può assumere connotazioni teoretiche, epistemologiche e politiche.

Non è sufficiente ridurla a un atteggiamento verso il futuro caratterizzato da una tensione a ciò che non è garantito, sospeso tra desiderio e possibilità, né tantomeno liquidarla come condizione psicologica di apertura ottimistica, di positività o, con maggiore cinismo, considerarla una mera illusione. Radicata nelle strutture reali della società e della cultura, essa appare in grado, non solo, di fondare una vera e propria filosofia della storia, quanto di offrirsi come stella polare del giuridico e del politico "in ordine alla realizzazione delle rispettive vocazioni ontologiche: alla giustizia ed alla libertà"¹.

Non a caso, le dimensioni metafisico-esistenziali (giustizia e libertà) che fanno da cornice all'intera esperienza politica e giuridica e che investono l'ambito pratico e quello teoretico-speculativo si toccano nelle tre domande che Kant pone, nella *Dottrina trascendentale del metodo* della *Critica della ragion pura*², come fondamento dell'interrogazione filosofica continentale sulla ragione: Che cosa posso sapere? Che cosa devo fare? Che cosa mi è lecito sperare?

La speranza³ consente all'ambito metafisico, il sapere in Kant, di entrare in contatto con quello pratico, il fare – "il pratico serve soltanto da filo conduttore per rispondere alla domanda teoretica, e,

¹ Scillitani (2012: 46).

² Kant (2019: 552).

³ Cfr: Kant (2009).

se questa s'innalza, speculativa"⁴–, contribuendo in modo decisivo a gettare luce (*Aufklärung*) sul percorso (in questo illuministico) di liberazione dell'uomo da ostacoli magici e dogmatici che lo conduce all'acquisizione della comprensione dello "scopo ultimo dell'uso dell'intelletto" (non a caso alla domanda sulla speranza Kant avrebbe voluto rispondere: "La religione entro limiti della sola ragione"⁵).

"Ogni speranza, infatti, s'indirizza alla felicità, ed è, rispetto al pratico e alla legge morale, quello stesso che il sapere e la legge naturale rispetto alla conoscenza teoretica delle cose. Quella giunge alla conclusione che qualche fine è (ciò che costituisce l'ultimo fine possibile) poiché qualche cosa deve accadere; questo, che qualche cosa è (ciò che opera come causa suprema) poiché qualche cosa accade"⁶.

Nel sistema kantiano il fine ultimo della ragion pura, deducibile dalla necessità dei principi morali⁷, opera su un piano che eccede perfino il trascendentale. La ragione teoretica deve avvalersi della speranza se vuole oltrepassare i limiti che le impediscono di accedere allo spazio extratemporale del senso della libertà. Kant sostiene che la speranza sia essenziale per la vita morale. Un uso pratico della ragione consente di raggiungere la dignità morale che può essere conseguita assecondando l'imperativo categorico espresso dalla legge morale: "Io dico pertanto: che a quella guisa che i principi morali secondo la ragione sono necessari nel suo uso pratico, egualmente necessario secondo la ragione è ammettere nel suo uso teoretico, che ognuno abbia cagion di sperare la felicità nella stessa misura, in cui egli se n'è reso degno con la sua condotta, e che quindi il sistema della moralità è unito inseparabilmente con quello della felicità, ma soltanto nell'idea della ragion pura"⁸.

Le ragioni della connessione tra moralità e felicità, tra il dovere morale e la sua ricompensa, non possono essere garantite dalla natura o dalle sole leggi causali del mondo sensibile. La moralità, infatti, impone il dovere in modo incondizionato, indipendentemente dal comportamento degli altri individui o dalle conseguenze empiriche delle azioni. L'idea di una moralità che si autogiustifica, assicurando a ciascuno la felicità in proporzione alla sua virtù, non è un dato di fatto empirico, bensì una pura idea della ragione pratica. La sua realizzazione presuppone una condizione ideale: che ogni essere razionale agisca come se fosse parte di una volontà suprema universale, nella quale ogni arbitrio individuale si trovi armonicamente inserito. Tuttavia, nella realtà fenomenica, tale condizione non è garantita, poiché la natura e il sistema causale non assicurano una proporzione necessaria tra l'agire morale e la felicità risultante.

Di conseguenza, la ragione non può dedurre questa connessione necessaria dalla semplice osservazione del mondo naturale. Affinché si possa giustificare la speranza che l'impegno morale conduca alla felicità, è necessario postulare l'esistenza di una Suprema Ragione, un principio trascendente che non solo legifera moralmente, ma che funge anche da fondamento ultimo dell'ordine naturale. Solo ammettendo un tale principio – e con esso la correlazione tra virtù e felicità – è possibile conciliare la legge morale con la speranza di una giustizia ultima e universale. La conseguenza è che "una legge pragmatica" o "regola di prudenza [...] deriva dal motivo della felicità"⁹. La prudenza applicata al diritto permette di sviluppare un sapere giurisprudenziale di natura pragmatica, a metà tra

⁴ Kant (612).

⁵ Olivetti (1995: xxx)

⁶ Kant (2019: 552).

⁷ Kant (2019: 496).

⁸ Kant (2019: 552).

⁹ Scillitani (2012: 51).

la scienza e la filosofia. In Kant, il rapporto tra filosofia e antropologia passa attraverso l'idea di un'antropologia pragmatica intesa come pedagogia giuridica, o almeno come preparazione "all'educazione al diritto". Per questo, il legame tra speranza, felicità, legge pragmatica e formazione giuridica assume un'importanza filosofica specifica nel suo pensiero¹⁰.

Laddove la speranza possa operare come principio di ristrutturazione del trascendentale, suturando la discrepanza fra trascendentale ed empirico e perforando la separazione delle sfere di libertà e natura, la problematica assume toni più radicali nello scontro – che va in scena in particolare nella seconda parte della terza *Critica* – tra il trascendentale e la vita, "ciò che si organizza senza di esso" e "ciò che ad esso resiste", e che, come osserva Malabou, rivela "all'interno del kantismo una modificabilità della struttura categoriale che permetterà di aprire, tra l'innatismo e la fabbricazione, un'altra via"¹¹. Ricordato che il trascendentale in Kant, oltre a poter essere interpretato come sinonimo di *a priori*, "assolutamente indipendente da ogni esperienza"¹², indica più propriamente la caratteristica della conoscenza "che si occupa non tanto degli oggetti, quanto del nostro modo di conoscere gli oggetti, nella misura in cui questo dev'essere possibile *a priori*"¹³, la pensatrice francese ricorre al concetto di epigenesi per offrire uno sbocco contemporaneo al pensiero postcritico kantiano senza cedere alle derive del realismo speculativo che vorrebbe, facendo leva sulle conquiste scientifiche della neurobiologia e sulla matematizzazione della filosofia, demolire l'accordo originario tra soggetto e mondo, tra le categorie pure dell'intelletto e gli oggetti dell'esperienza e abbandonare completamente il trascendentale. Per Meillassoux, ad esempio, il pensiero umano deve essere svincolato da quella forma che in Kant garantiva l'accordo della conoscenza e della natura, necessario e soggetto a leggi universali, e restituito completamente alla fatticità. Solo una contingenza radicale può superare il trascendentale e strappare il pensiero al mondo, che lo precede con l'indifferenza e l'autonomia delle infinite possibilità nelle quali si esprime e che sfugge alle possibilità di immaginazione del pensiero umano (il transfinito non è totalizzabile)¹⁴. In questa visione il trascendentale impedirebbe drasticamente "di pensare un-altro-mondo-possibile"¹⁵, il postulato necessario del divenire altro, della speranza, sarebbe la demolizione della necessità.

Dopo aver messo in luce l'inidoneità del concetto di transfinito di fondare una reale possibilità di cambiamento e la coincidenza tra contingenza radicale e sostanziale stabilità del mondo ("il fatto che tutto possa accadere non significa che qualsiasi cosa possa [realmente] accadere"¹⁶), la studiosa francese offre una reinterpretazione del trascendentale, ponendo particolare attenzione al concetto di epigenesi, utilizzato dallo stesso Kant per descrivere il rapporto tra le categorie – "piantante in noi insieme con la nostra esistenza"¹⁷ – e l'esperienza. Kant parla, infatti, di un "sistema dell'epigenesi della ragion pura" per provare a chiarire il processo attraverso il quale gli elementi *a priori* sono originariamente acquisiti e non derivati dall'esperienza, non essendo propriamente innati. Le facoltà conoscitive si formano progressivamente attraverso l'attività della ragione: pur avendo un fondamento originario *a priori*, le

¹⁰ Scillitani (2012: 51-52).

¹¹ Malabou (2020: 42).

¹² Kant (2019: 71).

¹³ Kant (2019: 103).

¹⁴ Meillassoux (2012: 129).

¹⁵ Malabou (2020: 14).

¹⁶ Malabou (2020: 15).

¹⁷ Kant (2012 :167).

categorie dell'intelletto non sono innate nel senso statico (preformate), ma si originano da un'attività propria dell'intelletto, che le produce a partire dalla sua stessa struttura a priori.

Proprio il processo biologico dell'epigenesi – dal greco “epigenesis”¹⁸ letteralmente “sopra la genesi” o “sulla costruzione dell'ente” – indica lo sviluppo embrionale a partire da un germe con la formazione progressiva di parti del corpo che nascono e si sviluppano le une dalle altre tramite un meccanismo di generazione continua. L'accordo tra le nostre strutture cognitive e gli oggetti è un divenire in continua auto-differenziazione. Né fabbricata o ingiunta per decreto, né tanto meno innata, “la formazione trascendentale si sviluppa come l'individuo vivente” e non può essere separata dall'ambiente nel quale e insieme al quale si genera. Se i principi di possibilità di ogni esperienza, gli *a priori* e con essi le categorie – “i semi puri dell'esperienza”¹⁹ –, costituiscono la forma dei fenomeni come risultato di una *produzione generativa*²⁰ compiuta spontaneamente dall'intelletto, non è necessario rifiutare completamente il trascendentale per ammettere nel sistema uno spazio per la libertà e il divenire. Anzi il trascendentale può essere letto come fondamento di una “relazione dinamica, creatrice e auto-formatrice”²¹. Quello che sembra dirci Malabou con il suo brillante studio è che la prospettiva del trascendentale, avversata senza possibilità di mediazione dal positivismo e dal riduzionismo (preformazionismo ed evolucionismo della conoscenza), dagli studi sul tempo e sugli apriori storici del novecento (Heidegger, Foucault)²² e sull'impossibilità della riduzione del mondo a oggetto di analisi per il coinvolgimento del soggetto dentro un orizzonte di precomprensione di cui esso stesso fa parte (ermeneutica)²³, è compatibile con la biologia dell'uomo e del suo cervello, anzi qualificando l'epigenesi come paradigma della razionalità scientifica “il tempo della trasformazione degli *a priori*” si colloca nel cuore delle possibilità del pensiero e induce un'alterazione del rapporto di forza tra scienza e filosofia. Il primato del programma o della predeterminazione genetica cede di fronte alle capacità germinativa e creativa del pensiero e della sua attuazione. Il divenire forma del trascendentale lega realtà e pensiero in un rapporto d'indifferenza – capacità creativa e prodotto della creazione, natura/vita e storia, fenomeno e senso si indeterminano – che non può essere risolto nella prevalenza di uno dei due termini ma che presuppone la loro co-esistenza.

Cos'è la modificabilità epigenetica se non la rivincita della speranza e della trasformazione generativa trascendentale sul terrore vuoto del realismo e della contingenza radicale?

Se il diritto può essere considerato estroflessione della libertà, il suo proiettarsi all'esterno, nella sfera intersoggettiva giuridica e politica e la virtù costituisce il suo ripiegamento interno, quello proprio del raccoglimento spirituale e della religione, la speranza diviene “modo morale della ragione”²⁴, quasi una sua condizione di possibilità.

Per questa via probabilmente, come dimostreranno le teorie giuridiche presentate nel lavoro, il cognitivismo, almeno in una sua formulazione raffinata, diviene uno strumento capace di fondare il divenire forma del giuridico sulla speranza (o sulla razionalità la cui germinazione è alimentata da essa).

¹⁸ Aristotele, il primo ad utilizzare il termine con riferimento alla formazione degli esseri viventi e alla riproduzione degli animali, paragona la natura ad un pittore che dopo aver tracciato le linee riveste la figura disegnata con dei colori. Anche gli esseri viventi si sviluppano progressivamente. Aristotele (1979: 23-25)

¹⁹ Malabou (2020: 58).

²⁰ Malabou (2020: 51).

²¹ Malabou (2020: 58).

²² Cfr. Heidegger (1989; 1998a; 1998b; 2008); Foucault (2012; 2013; 2016).

²³ Cfr. Gadamer (1983; 1969); Rorty (1979; 1994).

²⁴ Kant (1997: 631).

La conoscibilità del valore morale non implica la passività del soggetto che lo subisce ma la sua partecipazione alla creazione e il giudizio sullo stesso è il risultato del coinvolgimento dell'intelletto al divenire epigenetico attraverso il quale mondo e tutti gli oggetti conoscibili che esso contiene prendono forma. La verità di un'affermazione morale può essere conosciuta senza essere considerata innata o imposta dall'alto. È parte e risultato del processo epigenetico che coinvolge realtà e ragione, e può assumere una connotazione trascendentale, senza per questo credersi onnipotente o sottratta a ogni limite. Le leggi della morale sembrano così ricalcare "i confini naturali della crescita organica, il registro dei modelli che l'impulso formativo non può trasgredire, le limitazioni che questa forma impone a se stessa"²⁵, riflettendo sul piano intersoggettivo i limiti al numero di forme di vita possibili che l'impulso formativo – causa organizzatrice, disposizione originaria (*Anlgen*), germe (*Keime*) – incontra nel suo operare²⁶. Pur in assenza di uno statuto ad esso direttamente applicabile, il vivente viene investito dalla luce che irradia dall'impulso formativo e che filtrando attraverso lo spazio definito dall'impronta ambientale selettiva gli attribuisce una configurazione generale (non deducibile da una legge di causalità meccanica). La plasticità delle forme si dà in un sistema costituito dall'organismo e dal suo ambiente che si modifica costantemente. La forma del cervello umano non è assunta una volta per tutte nell'immutabilità, ma muta seguendo l'architettura modulabile delle connessioni sinaptiche. Se il trascendentale si dà in forma modificabile, legato com'è al divenire epigenetico, il cognitivismo, piuttosto che irrigidirsi dogmaticamente, può conoscere una sua declinazione moderata e autotrasformativa, adattabile ad un modello più aperto della conoscenza e della normatività e disposta ad accogliere "l'effetto di ritorno, sul pensiero, della biologia e del pensiero"²⁷.

2. Utopia, salvezza e redenzione in Bloch, Benjamin e Horkheimer

Che fosse possibile attingere all'impianto kantiano per disancorare la speranza da un ordine morale trascendente e iscriverla nella capacità stessa della realtà di trasformarsi radicalmente, in un senso per forza di cose lontano dal quello dalla post-critica contemporanea legato alla plasticità della forma nei processi biologici aperti, parve chiaro ad Ernst Bloch.

Dall'idealismo il filosofo ebraico-tedesco riprende l'idea di trasformazione, provando a fondare una teoria filosofica della speranza e collocarla sull'articolazione fra storia e prassi umana. La mossa iniziale del progetto blochiano di "secolarizzazione della speranza" si muove però in una direzione opposta a quella che ci si poteva attendere. La gnoseologia kantiana basata sull'attività sintetica a priori, nella quale spazio e tempo sono forme a priori della sensibilità, produce un oggetto della conoscenza espresso in termini puramente logici e matematici. Il pensiero viene così "spazializzato"²⁸, stretto nella morsa matematico-quantitativa di un tempo metronomico che conosce solo distanze quantitative e che sembra acquisire integralmente "la forma del senso interno, della sintesi e della sua energia creativa"²⁹. Inoltre, l'individuazione dell'intelletto come sede della sintesi trascendentale dell'appercezione produce un'"oggettivazione del soggetto", un'indistinzione fra i due termini – "entrati in una strana atmosfera

²⁵ Malabou (2020: 102).

²⁶ Kant (2011: 63).

²⁷ Malabou (2020: 283).

²⁸ Bloch (1980: 129-130). Bloch (1985: 87).

²⁹ Bloch (1985: 87).

di spettri che non è né carne né pesce, né soggetto né oggetto, che sta tra soggetto e oggetto”³⁰ – e impedisce all’individualità della singola coscienza di guadagnare uno spazio distinto da quello della coscienza generale. Questo movimento teorico dell’idealismo, comune anche a un certo materialismo, rischia di offrire una copertura ideologica al capitalismo borghese e industriale e contribuisce a scolpire nella pietra un reale immutabile e sempre auto-legittimato. La reificazione della coscienza sottrae al soggetto la “libertà di una contromossa che contraddice il cattivo presente”³¹. L’assenza di prospettive e l’agonia ontologica di classe viene estesa all’intera umanità, all’ “essere puro e semplice”³².

Le condizioni trascendentali della conoscenza umana, condizioni immutabili dell’esperienza sensibile, assimilate a strutture geometrico-matematiche meta-storiche, imbrigliano il processo storico in una gabbia inibendo il suo divenire.

Per Bloch invece pensare significa necessariamente “oltrepassare”³³, spingersi oltre, guardare a un orizzonte di possibilità reali scritte nel futuro da un non ancora che plasma la storia e guida l’azione collettiva, ostinatamente, verso una destinazione rinnovata. “Nella speranza consapevole e saputa non c’è mai di morbido e invece c’è in essa una volontà: deve essere così, deve diventare così. In essa erompe energicamente il tratto del desiderio e della volontà [...] È presupposta la stazione eretta, una volontà che non si lascia soffocare da niente che sia divenuto”³⁴.

L’idea di un “non ancora” (*Noch-Nicht-Sein*)³⁵, un orizzonte di possibilità aperte per la trasformazione della realtà, oltre al rifiuto di una visione deterministica della storia e meccanicistica del presente, postula la ristrutturazione della temporalità orientata teleologicamente. Il tempo non è una semplice estensione in cui gli eventi si dispongono, ma introduce una tensione intrinseca nell’essere, un’apertura verso la finalità. Proprio in virtù della sua relazione con il divenire, con il mutamento e con il finito, la temporalità conferisce alla condizione umana una direzione e un significato che la mera spazialità non può offrire: “la coscienza del tempo dischiude, più di quella dello spazio, una tensione e una finalità nell’essere”³⁶. La speranza e la spinta utopica, dunque, non emergono in contrapposizione al mondo oggettivo, bensì come una sua proprietà costitutiva di cui gli esseri umani sono espressione.

La sua visione utopica della speranza si lega direttamente alla politica e alla prassi rivoluzionaria, poiché l’utopia non è un sogno irrealizzabile, ma un movimento verso un futuro migliore, fondato su possibilità reali. L’ontologia blochiana del non-ancora ribalta la prospettiva tradizionale: il reale non si esaurisce nel già-stato, nel passato consolidato, bensì trova il suo principio essenziale nel non-ancora-divenuto, in ciò che è latente, che si annuncia come potenzialità non ancora realizzata e che la speranza è capace di rintracciare. L’essere, libero da una staticità determinata, è proteso verso un futuro che pur non essendo ancora attuale, possiede una realtà propria in quanto possibilità oggettiva, già inscritta nel dinamismo della materia e della coscienza anticipante³⁷.

³⁰ Bloch (2010: 66).

³¹ Bloch (1994, I: 174). Cfr. Scaloni (2002: 57-80).

³² Bloch (1994, I: 7).

³³ Bloch (1994, I: 6).

³⁴ Bloch (1994, I: 173).

³⁵ Per una rilettura critica della filosofia della speranza blochiana in relazione al dibattito contemporaneo sull’utopia, l’ideologia e l’immaginazione collettiva, si veda: Daniel, Moylan (1997).

³⁶ Bloch (1994, II: 991).

³⁷ Bloch legge come manifestazioni della coscienza anticipante anche le visioni che appaiono nei sogni, nelle libere associazioni delle analisi psicanalitiche (più che manifestazioni di un inconscio freudiano), oltre a quelle che si manifestano nelle espressioni artistiche e musicali. Bloch (2009: IX).

Forte su Bloch è stata l'influenza di Hermann Cohen, neokantiano, fondatore della Scuola di Marburgo, fautore di un affrancamento dell'idealismo dal giogo della natura e dal peso dell'esperienza attuato attraverso l'introduzione di motivi messianici della tradizione ebraica con una finalità politica e di elevazione morale.

Pur proponendo motivi propri di quello ebraico, il "sistema del messianesimo teoretico"³⁸ di Bloch acquista una sua specifica tonalità che lo rende autonomo e diverso; ne fa una forza dirompente, una filosofia dell'azione, un principio di trasformazione che non si limita a immaginare un futuro migliore, ma si radica nella realtà come possibilità concreta. Non sorprende che Bloch, in una fase del suo percorso, riconoscerà al socialismo rivoluzionario e a un certo marxismo – depositari di un messianesimo "pratico" – le possibilità dell'attuazione delle potenzialità ultime del rapporto tra gli uomini fra di essi e con la natura. Il suo materialismo, lontano dal positivismo e dal realismo, vede nella natura la dimora dello spirito di una storia che è tenuta in grembo dalla materia, capace di generare il divenire delle sue forme. Lontano da ogni visione passiva della redenzione, Bloch rilegge l'attesa messianica in termini di prassi storica, trasforma la speranza da semplice desiderio a motore del cambiamento e della rivoluzione. Lo sforzo emancipativo della collettività che rinviene nel presente una tensione reale rivelatrice del futuro, in questo sistema, prende il posto della trascendenza del Messia.

Il non-ancora, luogo utopico, si manifesta come possibilità concreta inscritta nella storia e nelle sue contraddizioni.

La temporalità tradizionale del messianesimo è così ribaltata: il futuro ha bisogno della costruzione non dell'attesa; si tinge del blu del *non-ancora* e abbandona in grigio del *già-da-sempre*³⁹. La speranza, categoria dell'essere, vera e propria struttura ontologica, fa risplendere le potenzialità latenti del presente. La redenzione diventa un processo storico, alimentato dalla coscienza anticipante che scorge nel presente i segni del futuro possibile. L'anelito utopico della tradizione religiosa e la possibilità della rivoluzione, di un sovvertimento dell'ordine concreto e materiale, trovano una sintesi nella concezione filosofica di Bloch che affida all'essere umano il compito di far precipitare il non-ancora-divenuto nella storia.

L'anticipazione del tempo richiede l'abbandono di ogni condizione di asservimento, un movimento propulsivo verso la libertà, capace di rompere la componente mitico-statica che ingessa artificialmente le religioni, diluendone il potenziale rivoluzionario. Il regno utopico del bene deve fare a meno di un Dio: "la fede è solo quella in un messianico regno di Dio-senza Dio. L'ateismo è perciò tanto poco il nemico dell'utopia religiosa da formarne il presupposto: senza ateismo il messianesimo non ha luogo"⁴⁰.

Nonostante ciò la felicità per gli uomini è un miracolo. Perché questo miracolo si realizzi, perché l'umanità sia attratta verso il "Totalmente Altro"⁴¹, c'è bisogno della dimensione religiosa. Il "più

³⁸ Prima del *Principio speranza*, già in *Spirito dell'utopia*, il manifesto della sua filosofia "espressionista", come ci ricorda Vattimo nella prefazione dell'edizione italiana dell'opera, Bloch esprimeva una filosofia generale che "ambisce a essere una filosofia della rivoluzione sociale e politica". Bloch (2009: IX).

³⁹ Bloch (1994, I: 150).

⁴⁰ Bloch (1994, III:1386).

⁴¹ Bloch cita espressamente Rudolph Otto, per il concetto di Totalmente Altro, "come segno dell'oggetto religioso e il «tremebondo-numinoso» come aura del sacro", in relazione all'esperienza religiosa posta in una regione in cui fede e razionalità si sovrappongono. Bloch (1994, III:1380). Cfr. Otto (1917-2009).

*peculiare mistero della gioia*⁴² è innescato dallo sgomento dell'uomo nei confronti della propria finitezza, dall'incertezza, dalla paura e dallo smarrimento dell'essere umano disorientato al cospetto del divino. Questa presa di coscienza che consente di aprire spazi ultra-conoscitivi, proiettare l'uomo oltre quello che è capace di pensare, genera il miracolo e non necessita di un referente esterno, stagliato nel cielo e nell'iperuranio, di un Dio-despota che ingiunge e commiseria le creature sottoposte. Lo spazio sacro è un ripiegamento interiore che apre alla dismisura non raggiungibile per l'esposizione a una sublimità eteronoma, "in cui la paura che l'uomo ha - dell'immane in lui stesso e nell'essenza del mondo - può riecheggiare come venerazione da profonda vicinanza, da profonda lontananza"⁴³. Attingendo a questa dimensione la speranza umana porta a compimento il miracolo che manifesta il non-divenuto nella storia e la non-presenza nella realtà, il regno e "l'autentico agognato" sulla terra; fa del "Totalmente Altro" qualcosa "che è non più altro"⁴⁴: "Tale scienza-coscienza quale dichiarato sostrato ereditario della religione, cioè quale memoria utopica di quel sostrato, di essere speranza nella totalità, abbraccia al tempo stesso l'essenza del mondo in un immenso librarsi, in direzione di un immane del quale la speranza crede, e la speranza attiva fa, che sia buono"⁴⁵.

Il riferimento al "totalmente Altro" ricorre nell'ultimo Horkheimer. Nel periodo conclusivo della sua produzione intellettuale, poco prima di morire, il fondatore della Scuola di Francoforte non può che prendere atto dell'inidoneità di una rivoluzione, intesa nel senso della trasformazione dei rapporti di potere attraverso la lotta, al conseguimento di un assetto politico sociale basato sulla libertà. Il controllo totale di una società completamente automatizzata⁴⁶, nella quale anche il proletariato è integrato, non è in alcun modo evitabile. Neanche la ragione, ormai soggettivizzata, formalizzata (la riduzione di tutto a forma annulla la dimensione teleologica), piegata alle esigenze pratiche del capitalismo industriale, depurata da connotazioni etiche e morali dal pragmatismo⁴⁷ (con la sua sostituzione della verità con la calcolabilità e la probabilità e in cui la conoscenza è legata all'esperienza) e dal positivismo (con l'idolatria del progresso tecnico scientifico e la riduzione della filosofia allo scientismo) o utilizzata senza successo per adattare dogmi e verità universali alla contemporaneità dal neotomismo⁴⁸ (incapace di mettere a sistema teologia e scienza naturale, fino a trasformare la verità nel suo opposto), sembra riuscire a svolgere quella che, secondo la teoria critica, dovrebbe essere la sua funzione. Permettere all'umanità di smascherare le ipocrisie⁴⁹, riconoscere le false teorie, contrastare gli attacchi al pensiero speculativo, liberare la volontà dalla paura del finalismo. Restituire fiducia

⁴² Bloch (1994, III:1381).

⁴³ Bloch (1994, III:1383).

⁴⁴ Bloch (1994, III:1390).

⁴⁵ Bloch (1994, III:1383).

⁴⁶ La vicinanza di alcuni esponenti della scuola di Francoforte a Bloch è messa in luce da Vattimo nella già citata prefazione dell'edizione italiana di *Spirito dell'utopia*: "L'utopia espressionista di Bloch è la volontà di uscire da un mondo in cui l'interiorità è totalmente assoggettata alla positività in una condizione sociale nella quale tutto tende ormai a configurarsi nella forma di quella che Theodor Adorno chiamerà «organizzazione totale». Bloch (2009: X).

⁴⁷ Cfr. Dewey (1917); James (1910); Peirce (1931-1958)

James William, 1910. *The Meaning of Truth*, New York, Longmans, Green & Co.

⁴⁸ Maritain (1946).

⁴⁹ Del concetto di "fatto" le teorie positive trascurano di mettere in luce l'origine sociale come alienazione: "La frattura meccanica tra origine e cosa è uno dei punti deboli d'ogni pensiero dogmatico, e rimediare a questa deficienza è uno dei compiti più importanti d'una filosofia che non scambi la forma cristallizzata della realtà con una legge di verità". Horkheimer (2000: 75).

all'uomo attraverso la critica e la negazione⁵⁰; riportarlo sul quel cammino "verso l'utopia" che si identifica col vero "progresso"⁵¹.

Incapace di "stabilire gli scopi ultimi dell'esistenza umana", la ragione strumentale mira solo a "perpetuare la propria attività coordinatrice"⁵². "La tecnocrazia filosofica"⁵³ positivista vorrebbe risolvere la crisi culturale e sociale che aveva spianato la strada all'autoritarismo novecentesco con la distruzione della metafisica⁵⁴.

L'ingiustizia e il dolore del mondo (Horkheimer e Bloch vivono entrambi negli anni delle guerre e del "tramonto dell'Occidente"⁵⁵) e l'impossibilità della prova dell'esistenza di Dio sono dati altrettanto incontestabili. La coscienza della sua finitezza può alimentare, però, nell'uomo "la speranza che ci sia un assoluto positivo"⁵⁶. La teologia assume in Horkheimer una formulazione nostalgica. Non è possibile rappresentare il divino, né descriverlo in termini scientifici, ma il sentimento religioso permette all'uomo di provare nostalgia "di una perfetta e consumata giustizia, che non c'è in questo mondo, né può esserci"⁵⁷, ma che deve avere una dimora trascendente, oltre il conoscibile, nel "totalmente Altro". Questa nostalgia, talvolta traducibile anche in paura dell'inesistenza di Dio, sembra una riformulazione del postulato kantiano espresso nella *Critica della ragion pratica*, reinterpretato alla luce della teologia negativa di Tommaso d'Aquino - "Che cosa Dio sia, noi non lo sappiamo" -, avvicinabile in termini filosofici all'atteggiamento agnostico verso l'inconoscibile, inteso come tutto ciò che sfugge alla conoscenza razionale⁵⁸. Horkheimer elabora un'etica della speranza e della resistenza fondata su un'idea regolativa della trascendenza che orienta l'agire umano senza pretese di fondazione ontologica certa.

"Un concetto non può essere accettato come misura della verità se, l'ideale di verità a cui esso si conforma presuppone processi sociali a cui il pensiero non può attribuire un valore assoluto."⁵⁹

La sua teologia, che potremmo definire modale, è il parametro della moralità dell'azione dell'uomo, portato ad agire "come se" (*als ob*) Dio esistesse, indipendentemente dalla dimostrabilità metafisica dei principi, poiché non è possibile dedurre la morale da un punto di vista puramente scientifico⁶⁰ (tutti i tentativi di fondazione della morale su una saggezza di questo mondo [...] riposano su illusioni di impossibili concordanze)⁶¹. La nostalgia del totalmente Altro non è la ricerca di una trascendenza dogmatica, ma l'espressione di un'esigenza di giustizia e redenzione che non può trovare pieno compimento nell'ordine storico-sociale esistente. Da qui deriva l'idea che l'uomo debba agire come se vi fosse una giustizia trascendente, pur senza poter averne alcuna certezza. Il non rappresentabile oggetto di nostalgia, equidistante dall'ateismo positivistico e dalla religiosità dogmatica,

⁵⁰ Cfr. Adorno (1970).

⁵¹ Horkheimer (2000: 159). Cfr. altresì Adorno, Horkheimer (2008).

⁵² Horkheimer (2000: 83).

⁵³ Horkheimer (2000: 56).

⁵⁴ Cfr. Dewey (1943) Hook (1943) Nagel (1943).

⁵⁵ Spengler (1978).

⁵⁶ Horkheimer (2019: 69).

⁵⁷ Horkheimer (2019: 55).

⁵⁸ Si fa riferimento all'editoriale di Rosino Ghibellini, *Religione e teologia in Max Horkheimer*, contenuto nell'edizione italiana de *La nostalgia del totalmente Altro* (Horkheimer 2019: 19). Cfr. anche Principe (1972).

⁵⁹ Horkheimer (2019: 75).

⁶⁰ Horkheimer (2019: 73).

⁶¹ Horkheimer (2019: 74).

con la sua riduzione del fine religioso a mezzo mondano, opera come principio regolativo dell'agire etico, piuttosto che come realtà ontologica dimostrabile.

“La teologia è [...] la speranza che, nonostante questa ingiustizia, che caratterizza il mondo, non possa avvenire che l'ingiustizia possa essere l'ultima parola”⁶². Nella nostalgia per l'assoluto il trascendente di Horkheimer apre un varco attraverso cui l'uomo può spingersi oltre il dolore e oltre la morte.

Se il trascendere nell'immanenza blochiano trova nel futuro il punto d'accesso per la redenzione del presente, la filosofia della storia dell'amico intimo Walter Benjamin⁶³ sembra ambire a un risultato analogo, individuando, però, nel passato la via d'accesso per il riscatto dei tempi. Abbandonando l'idea di una linearità storica e dello svuotamento degli effetti del tempo per progressione degli istanti – più che come una freccia unidirezionale, bisogna considerarlo un campo di forze attraversato da tensioni – riconosce al passato possibilità inesprese che possono essere continuamente riattivate⁶⁴. La speranza, come manifestazione della “debole forza messianica” che le generazioni passate ci hanno lasciato in dono, rinviene nel passato istanti di tensione irrisolta per affermare ciò che è stato negato, rammemorare ciò che è stato dimenticato, riscattare ciò che è stato sconfitto. Il passato è anche lo scrigno della felicità. Nessuno potrebbe provare invidia immaginando il futuro, ma: “Una gioia che potrebbe suscitare la nostra invidia, è solo nell'aria che abbiamo respirato, fra persone a cui avremmo potuto rivolgerci, con donne che avrebbero potuto farci dono di sé. Nell'idea di felicità, in altre parole, vibra indissolubilmente l'idea di redenzione. Lo stesso vale per la rappresentazione del passato, che è compito della storia”⁶⁵.

Benjamin non si limita a una constatazione malinconica. Il compito dello storico – e, più in generale, di chi vuole sottrarsi alla passività della storia è quello di riconoscere nelle macerie del passato – quelle che vorrebbe ricomporre l'*Angelus Novus* di Klee⁶⁶ ma a cui la tempesta del futuro non gli permette di accedere – non solo il fallimento, ma anche una promessa non ancora realizzata. Il passato non è mai definitivamente concluso, esso conserva delle cristallizzazioni di possibilità che possono essere riscattate solo nel momento in cui vengono riconosciute da chi vive nel presente.

Ma in cosa consiste la redenzione e la salvezza del passato? Coincide con l'accertamento storiografico capace di consegnare alla tradizione culturale ricostruzioni alternative? Restituire i fatti alla loro vera dignità o origine in modo da lasciare in eredità alle generazioni a venire una tradizione analoga per struttura e scopi tra classe dominante e classe subalterna?⁶⁷ Salvare il passato vuol dire, per Benjamin, qualcosa di molto più radicale: portarlo a compimento, farlo uscire dalla storia, accompagnarlo al tramonto, facilitarne la consumazione e così interrompere la tradizione. Distruggerlo. “Poterlo far finire, gettare su di esso lo sguardo che lo compie”⁶⁸. Salvezza e distruzione si

⁶² Horkheimer (2019: 74-76).

⁶³ Sul rapporto tra speranza e ottimismo nella società contemporanea tramite il confronto con alcuni pensatori del novecento, fra cui Bloch e Benjamin cfr. Han (2023).

⁶⁴ Per una lettura dettagliata della filosofia della storia in Benjamin si vedano: Beiner (1984: 423-434); Buck-Mors (1989); Löwy (2006); Szondi (1978: 491-506).

⁶⁵ Il *Tesi di filosofia della storia* (Benjamin 2014: 75-76).

⁶⁶ A partire dal ritratto di Scholem della figura dell'angelo della storia come *Angelus Satanas*, nel suo saggio *Walter Benjamin e il suo angelo*, pubblicato nel 1972, Giorgio Agamben fornisce la sua interpretazione accurata della filosofia della storia, della redenzione e del tempo messianico in Benjamin. Cfr. Agamben (2005).

⁶⁷ Agamben (2005: 226).

⁶⁸ Agamben (2005: 226).

sovrappongono. Il loro rapporto, in un rovesciamento del brocardo latino *Simul stabunt, simul cadent*, ricorda quello delle “due categorie ebraiche di *halakah* (che designa la Legge in sé, la verità separata da ogni aspetto narrativo) e di *aggadah* (cioè la verità nella sua tradibilità)”⁶⁹, che vengono poste a contrasto “per giungere a una reciproca abolizione” in una lettera a Scholem in cui Benjamin parla di Kafka⁷⁰.

Per ottenere la trasmissione bisogna rinunciare alla verità. Per ottenere la salvezza bisogna accettare la distruzione. In questo punto filosofia della storia e la teoria della felicità benjaminiane si toccano. È proprio la felicità ciò che consente all’ordine mondano di tramontare. “Poiché nella felicità ogni cosa terrestre aspira al suo tramonto, ma solo nella felicità le è destinato trovarlo [...] il ritmo di questa mondanità eternamente trapassante, trapassante nella sua totalità, totalità non solo spaziale, ma anche temporale, il ritmo della natura messianica, è felicità.”⁷¹

La possibilità nella prospettiva benjaminiana è già in sé stessa reale, non deve tradursi in prassi per interrompere il corso della storia. In questo l’idea di Benjamin diverge profondamente da quella di Bloch, che riconosce, come detto, all’azione umana un carattere messianico che ha l’obiettivo della realizzazione del regno. Il rapporto tra ordine profano e il regno, tra tempo storico e tempo messianico, non può essere in Benjamin quello di mezzi in relazione ai fini. I due ordini sono separati e seguono forze che procedono in direzioni opposte, in un rapporto di divergenza convergente secondo il quale, pur alimentandosi reciprocamente, la realizzazione integrale dell’uno vorrebbe dire anche la distruzione dell’altro. Allo stesso modo l’ordine messianico si può realizzare solo rimanendo irrealizzato, la salvezza può essere assicurata solo tramite la possibilità. La realizzazione dell’ordine messianico, nella sua radicale alterità, coincide con la fine della storia, la *restitutio in integrum mundana*, l’*apokatástasis* paolina (1 Corinzi 15,28), la restaurazione e la riconciliazione dell’universo in Dio (Dio sia tutto in tutti) in cui ogni cosa, ogni creatura ritorna all’origine, al proprio posto, che è la redenzione propriamente storica e che viene assegnata come compito nichilistico alla politica mondiale. Nel frammento teologico-politico si legge: “Poiché la natura è messianica in virtù della sua eterna e totale caducità. Tendere ad essa, anche per quei gradi dell’uomo che sono natura, è il compito della politica mondiale, il cui metodo deve chiamarsi nichilismo”⁷². Come la prassi politica – ancor di più la rivoluzione – così la felicità, per Benjamin, si trova in rapporto con la distruzione e presuppone la consapevolezza che ogni istante porta con sé la possibilità di riscrivere la storia, adempiere le promesse infrante, restituire ai vinti e ai dimenticati una nuova possibilità di esistenza nel “tempo dell’adesso” (*Jetztzeit*, rapporto dialettico tra ciò che è stato e conoscibilità) facilitandone l’eclisse, il tramonto definitivo. L’irrealizzabilità della salvezza completa, la cui esistenza si percepisce ed agisce come possibilità di quell’assoluto inconoscibile a cui si riferiva il “totalmente Altro”, paradossalmente assicura l’esistenza del tempo storico. La sua esposizione a un polo messianico trascendente che potrebbe determinarne la fine, ne consente, allo stesso tempo, la redenzione (*Erlösung*) e la salvezza: nella possibilità non c’è speranza di recupero ma di trasformazione. Trasfigurazione – che è restituzione all’origine, *apokatástis*. “Ma ciò che è salvato è ciò che non è mai stato, qualcosa di nuovo [...] Questo è il salvo”⁷³.

⁶⁹ Agamben (2005: 227). Per un approfondimento sul rapporto tra le due categorie talmudiche non come opposte, ma come aspetti complementari e inseparabili dell’esperienza ebraica, tra norma e leggenda, autorità e immaginazione, si rinvia a Bialik (2025).

⁷⁰ Benjamin (1966: 763). Cfr. altresì: Benjamin Scholem (1987).

⁷¹ Benjamin (1972-1982 II: 2014).

⁷² Benjamin (1972-1982 II: 2014).

⁷³ Agamben (2005: 232-233).

3. Jürgen Habermas e la dimensione ideale del diritto

Legato agli ambienti culturali francofortesi e alla Scuola nata attorno all'Istituto di ricerche sociali è anche Jürgen Habermas, che nella città sul Meno ottenne la cattedra di filosofia dal 1964 al 1971 presso l'università Goethe. Rispetto alle posizioni di Horkheimer, a quelle di Adorno e degli altri esponenti della prima generazione della Scuola, però il pensiero di Habermas sembra caratterizzato da un minore pessimismo⁷⁴.

Nella lunga evoluzione del suo percorso intellettuale trova spazio progressivamente la possibilità di un discorso giuridico fondato sulla razionalità comunicativa – l'applicabilità della teoria del discorso all'esperienza giuridica – che diviene poi speranza di norme giuste ottenute attraverso il dialogo e il consenso.

Oltre ad una sfera teorica, la teoria del discorso contempla infatti – con evidente influenza kantiana – una sfera pratica, o normativa del linguaggio, al quale la ragione si applica nella sua declinazione pratica e che comprende tutte le condotte sociali che si sviluppano mediante il suo utilizzo.

In una prima fase⁷⁵ della sua riflessione il diritto è considerato espressione della razionalità strategica ed è funzionale al perseguimento di obiettivi esclusivamente economici (evidente l'influenza della concezione marxista del diritto come sovrastruttura alla sfera dell'economia), ma partire dalla pubblicazione di *Teoria dell'agire comunicativo*⁷⁶, comincia a intravedersi in esso una doppia natura.

In quanto «medium» rientra tra gli strumenti di controllo non linguistici, come il denaro, il mercato e l'amministrazione tecnica che, secondo Habermas, coordinano le azioni umani in uno specifico ambito di potere (quello degli apparati burocratico-economici), operano al di fuori della comunicazione linguistica e influenzano il funzionamento dei sistemi sociali. Da questo punto di vista il fenomeno giuridico è retto da una razionalità strategica e funzional-sistemica⁷⁷.

Considerato dal punto di vista dell'istituzione il diritto, espressione di razionalità comunicativa, è però un prodotto del discorso, un dispositivo comunicativo.

A questa dimensione il diritto viene definitivamente consegnato nella terza fase della riflessione habermasiana, quella di *Fatti e norme*⁷⁸, che affranca la sfera del diritto da ogni legame con quella economica e burocratica, qualificandola come ambito pienamente discorsivo.

Chiunque si impegni seriamente in un confronto argomentativo accetta una serie di condizioni fondamentali, presupposti pragmatici universali di carattere normativo. Sono le cosiddette "pretese di validità" che ogni atto linguistico orientato alla comprensione porta con sé e che Habermas interpreta come vere e proprie regole etiche del discorso argomentativo: comprensibilità, verità, veridicità e giustizia.

L'accessibilità dell'atto comunicativo, cioè la comprensibilità, è la condizione minima per l'espressione della razionalità condivisa e una volta che il messaggio sia stato formulato comprensibilmente, si richiede che esso sia vero, che corrisponda ai fatti, alla realtà percepibile. La

⁷⁴ Un'introduzione critica e sistematica al pensiero di Jürgen Habermas è offerta da Steinhoff (2009), mentre un'analisi storica e critica dell'evoluzione del pensiero di Jürgen Habermas, letta attraverso i principali dibattiti filosofici e politici della Germania del dopoguerra, è proposta da Holub (2016).

⁷⁵ Per questa classificazione cfr. La Torre (2017).

⁷⁶ Habermas (1986).

⁷⁷ Cfr. Baxter (1987: 39-86).

⁷⁸ Habermas (1996).

coerenza tra ciò che si afferma e ciò che è osservabile o verificabile. La validità dell'atto comunicativo implica anche la sincerità del parlante, la sua buona fede. La dichiarazione deve essere autentica, deve riflettere un'intenzione genuina (veridicità). Il discorso deve, poi, poter essere accettato come giusto da chi partecipa alla discussione. Non è una giustezza legale, ma normativa, fondata sull'accordo tra soggetti razionali.

Habermas si fa promotore di un'ambiziosa operazione teorica: riformulare in termini discorsivi l'Imperativo Categorico kantiano, traslandolo dal piano della coscienza individuale a quello intersoggettivo del linguaggio. Un meccanismo tendenzialmente solipsistico viene trasformato in una procedura discorsiva deputata all'ottenimento del consenso di tutti i partecipanti al discorso. Pur rifuggendo da una fondazione ultima della validità discorsiva – Habermas parla di quasi-trascendentale⁷⁹ – nell'idea di discorso c'è probabilmente un residuo metafisico. Il discorso ha la capacità di generare consenso con una funzione di chiusura e di base normativa per l'interazione sociale. L'intento è quello di integrare il pluralismo contemporaneo con una pretesa di validità razionale. In questa prospettiva bisogna collocare il *Principio dell'etica del discorso* (noto anche come Principio D), secondo il quale possono essere considerate legittime solo quelle norme che potrebbero ottenere il consenso di tutti i soggetti interessati, assunti come partecipanti a un discorso razionale, un discorso pratico libero ed egualitario⁸⁰.

Tuttavia, questo principio non funziona in modo isolato. In quanto metapprincipio, esso richiede a sua volta un criterio regolativo che determini le condizioni formali e procedurali dell'argomentazione razionale. Tale funzione è assolta dal *Principio di universalizzazione* (Principio U), che riprende e attualizza l'intuizione kantiana secondo cui la validità normativa è legata alla possibilità di estendere universalmente una norma⁸¹. Habermas aggancia il Principio U a un'argomentazione di tipo pragmatico-trascendentale: mostra che tale principio è inscritto nelle condizioni stesse dell'argomentare razionale e non può essere negato senza cadere in una contraddizione performativa. In altri termini, una norma è valida solo se può essere accettata da ogni soggetto coinvolto in un contesto aperto di deliberazione pubblica. Per fondare la correttezza di un criterio pratico è necessario immaginare una situazione discorsiva astratta in cui tutti i partecipanti siano messi in condizione di esprimere liberamente la propria opinione (attribuzioni morali fondamentali). In un contesto del genere non si dà alcuna gerarchia, non ci sono autorità e obblighi; l'argomento migliore è destinato a prevalere. La necessità di trovare un consenso sull'argomento migliore è una sorta di "coazione non coattiva"⁸² (*zwanglose Zwang*) o "coazione senza coazione" operante non solamente su un piano morale ma esteso da Habermas al versante politico, poiché alla democrazia si affida il compito antiautoritario di "simulare istituzionalmente una situazione di non coazione"⁸³, e a quello giuridico. "Il discorso può essere inteso come quella forma di comunicazione libera dall'esperienza e sgravata dall'azione, la cui struttura assicura [...] che non venga esercitata costrizione, eccetto quella dell'argomento migliore; che di conseguenza sono esclusi tutti i motivi eccetto quelli della ricerca cooperativa della verità"⁸⁴.

⁷⁹ Habermas (1985).

⁸⁰ Habermas (1985: 103).

⁸¹ Habermas (1985: 74).

⁸² Habermas (1986).

⁸³ La Torre (2023: 253).

⁸⁴ Habermas (1976: 119).

In quanto struttura istituzionale che media tra fatti e norme, tra la realtà sociale e la legittimità normativa, il diritto partecipa della razionalità comunicativa orientata all'intesa, deve poter essere giustificabile nel discorso, non solamente efficace, strumentalmente idoneo al raggiungimento di un obiettivo. In questo senso, il diritto è la formalizzazione istituzionale della razionalità comunicativa: garantisce coesione sociale, ma non rinuncia alla legittimità procedurale. Il divenire forma del diritto si dà tramite l'articolazione interna del diritto soggettivo e la sua co-originarietà rispetto al momento oggettivo. In questo modo Habermas risolve l'attrito sempre possibile tra il carattere imperativo della decision (Gesetz) e l'autonomia della rivendicazione soggettiva⁸⁵.

La forza vincolante del diritto si fonda su un processo deliberativo razionale, che rispetti le pretese di validità. La legge legittima non è il comando, una prescrizione corredata dalla minaccia di una sanzione, ma quella che potrebbe essere accettata da tutti coloro ai quali deve applicarsi in un contesto discorsivo libero da coercizioni, secondo il principio del discorso.

Nella costruzione habermassiana il *Principio democratico*, che deriva da quello di generalizzazione discorsiva, determina una coincidenza tra validità e rispetto delle procedure democratiche: "possono pretendere validità legittima solo le leggi approvabili da tutti i consociati in un processo discorsivo di statuizione a sua volta giuridicamente costituito"⁸⁶. La validità normativa non può essere ridotta né a una questione puramente morale né a una mera procedura tecnica. Una norma è valida, sostiene il filosofo tedesco, se può ottenere il consenso libero e non coercitivo di tutti i soggetti potenzialmente coinvolti dai suoi effetti. In questo senso forte pare doversi interpretare il riferimento all'uguale interesse di tutti coloro che sono toccati dalla norma⁸⁷. La giustizia di una norma non si misura solo sulla base della sua efficacia o del fatto che essa risulti conveniente per la maggioranza, ma sulla sua capacità di essere universalmente giustificabile nel corso di un discorso pratico aperto, inclusivo e orientato alla verità.

Habermas distingue con chiarezza tre tipi di discorso che giocano un ruolo diverso nei processi decisionali all'interno della sfera pubblica: il morale, l'etico e il pragmatico. Il discorso morale riguarda la giustizia in senso stretto. In questo ambito si cerca di stabilire norme che possano essere accettate da chiunque, indipendentemente dai propri interessi o visioni del mondo, regole che siano universalmente giuste. È il livello in cui si ragiona su ciò che dovrebbe valere per tutti. Nel discorso etico entra in gioco il riferimento al dover essere dell'individuo e della comunità in relazione a valori, identità e storie specifiche. Un confronto spesso personale e culturale, non sempre risolvibile con criteri oggettivi e largamente condivisi. Infine, c'è il discorso pragmatico, che ha a che fare con le scelte pratiche, le soluzioni funzionali ai problemi concreti. Qui non si discute su cosa è giusto in assoluto o su chi vogliamo diventare, ma su cosa conviene fare in una determinata situazione, tenendo conto delle risorse disponibili, dei vincoli, delle conseguenze. È il tipo di razionalità che guida l'azione amministrativa e politica quotidiana: quella del fatto.

Habermas non vede questi tre livelli come totalmente separati, ma nella vita democratica essi sono intrecciati. Il punto è capire quando si può cercare un consenso morale, quando serve un confronto identitario, e quando è necessario un compromesso operativo. Al discorso morale viene attribuita una struttura razionale, fondata sulla possibilità di affrontare i conflitti attraverso il dialogo argomentativo. È questo un approccio cognitivista, nella misura in cui attribuisce alle questioni pratiche

⁸⁵ Habermas (1996: 117); La Torre (2021: 79).

⁸⁶ Habermas (1996: 134).

⁸⁷ Habermas (1985).

la possibilità di essere valutate razionalmente purché affrontate in un contesto di imparzialità dialogica tra gli interlocutori. A ciò si affianca il carattere “formal-procedurale”⁸⁸ della sua etica: essa non stabilisce direttamente quali norme siano giuste, ma delinea le condizioni procedurali attraverso cui giungere, in modo condiviso, alla loro eventuale validazione. Si tratta dunque di un’etica non sostantiva, ma “procedurale”⁸⁹, che rinuncia a definire contenuti morali determinati, puntando invece a rendere possibile la loro legittimazione attraverso il confronto intersoggettivo. Quella di Habermas è anche un’etica “universalista”, poiché postula che le norme elaborate secondo tale processo siano potenzialmente valide per tutti, e “deontologica”, dal momento che non mira alla definizione di un ideale di “vita buona”, ma si concentra sulle regole giuste della convivenza, ponendo al centro l’obbligo morale di trattare ogni soggetto come interlocutore egualmente degno nel processo deliberativo⁹⁰.

Il consenso (*Konsens*), come abbiamo visto, si pone tra giustificazione pratico-morale e fondazione dell’ordinamento politico legittimo e democratico, e al suo interno Habermas distingue due grandi modalità o partizioni. Da un lato, il consenso razionale (*Einverständnis*), che si fonda sulla validazione argomentativa delle norme in condizioni ideali di discorso; dall’altro, il compromesso (*Vereinbarung*), come esito di una negoziazione di interessi inconciliabili. Nel compromesso, al quale Habermas attribuisce dignità teorica e valenza normativa, il consenso si esprime unicamente sulla validità delle norme procedurali – da giustificare sempre con discorsi morali – che garantiscano l’eguale rappresentanza di tutti gli interessi coinvolti.

Il consenso razionale riguarda norme che possono aspirare a una giustificazione morale generalizzabile (ovvero universalizzabile) e presuppone che i partecipanti condividano non solo le conclusioni, ma anche le ragioni che le sostengono. Vi deve essere, in altre parole, una comunanza di vedute fondata su argomenti riconosciuti reciprocamente. Esso poggia su ragioni *identiche* per tutte le parti in causa, capaci di persuadere le parti *allo stesso modo*.

Le condizioni che permettono il raggiungimento di un consenso privo di qualunque distorsione e interferenza dei rapporti di potere sono solo quelle della situazione linguistica ideale. Tuttavia, Habermas non ignora che, nelle società complesse e pluraliste, non tutte le questioni possono essere risolte tramite un consenso morale sul contenuto materiale delle norme. In molti casi si rende necessario un accordo pragmatico – un compromesso, appunto – tra posizioni legittime ma inconciliabili, che non vogliono rinunciare all’orizzonte della razionalità discorsiva. Si tratta di un bilanciamento⁹¹ degli interessi che assume la forma di compensazioni.

Un compromesso, invece, può essere accettato dalle parti per ragioni rispettivamente diverse.

Il diritto, inteso come luogo in cui si manifesta, si traduce e si protegge la razionalità condivisa, viene collocato in un progetto di normatività forte, al centro di un ordinamento giuridico le cui norme devono essere il risultato di un confronto pubblico, aperto, fra cittadini uguali, che concorrono alla definizione delle regole che li vincolano. La condizione che permette al diritto di svolgere la sua funzione essenziale di integrazione della morale razionale è che sia percepito come legittimo. In un ordinamento democratico, questa legittimità è affidata al processo legislativo che deve garantire non solo la legalità formale, ma anche la possibilità di un consenso ragionevole. Affinché questa partecipazione sia effettiva, è necessario che ai cittadini vengano riconosciuti non solo diritti individuali

⁸⁸ Petrucciani (2009:15).

⁸⁹ Petrucciani (2009:15).

⁹⁰ Per questa classificazione cfr. Petrucciani (2009).

⁹¹ Cfr. Lindahl (2009: 355-375).

di libertà, ma anche diritti comunicativi, partecipativi e sociali, che ne garantiscano le condizioni materiali di esercizio. Il processo legislativo può fungere da fonte di legittimità del diritto soltanto nella misura in cui i partecipanti, sia direttamente – in qualità di rappresentanti eletti – sia indirettamente – attraverso la sfera pubblica politica –, si dispongano verso una regolazione condivisa dell’agire comune. Riemerge così la tensione strutturale tra fatticità e validità, per cui il diritto appare insieme come prodotto di pratiche storiche contingenti e come realtà vincolata alla pretesa di giustificazione razionale da parte di coloro che vi sono soggetti. La democrazia deliberativa, in tal senso, si fonda proprio sulla mediazione virtuosa tra la sfera pubblica informale e le istituzioni legislative formali⁹².

Diritto e morale intrattengono un legame stretto pur rimanendo nettamente distinte⁹³. La distinzione più rilevante tra le due sfere riguarda il tipo di ragioni coinvolte. Nella morale contano solo ragioni di giustizia relative alla regolazione dei rapporti interpersonali che ammettono soluzioni dotate di validità universale. Nella sfera giuridica, invece, entrano in gioco anche ragioni pragmatiche, legate alla fattibilità e al contesto politico-amministrativo. Il diritto, dunque, integra la morale ampliandone l’ambito e rendendola operativa all’interno di una cornice istituzionale democratica⁹⁴. La morale discorsiva si fonda su un dialogo aperto tra pari, ma è priva di strumenti per garantire l’effettiva applicazione delle norme che propone. Il diritto, al contrario, fornisce certezza normativa, esigibilità dei comportamenti e rafforzamento motivazionale tramite la sanzione.

Il diritto penetra nella morale attraverso l’apertura dei discorsi giuridici agli argomenti morali: “Negli stati costituzionali moderni i principi morali del diritto naturale si sono trasformati in diritto positivo. Per questo, dal punto di vista della logica dell’argomentazione, le modalità giustificative istituzionalizzate nelle procedure giuridiche rimangono “aperte” nei confronti dei discorsi morali”⁹⁵.

Da un punto di vista giuridico la soluzione del conflitto è affidata alla norma. Il diritto interviene per risolvere il conflitto mediante un’attività procedurale dal punto di vista del *Noi*, prima persona plurale capace di trascendere l’*Io* e il *Tu*, e di dare voce alla comunità. Lo sguardo del *Noi* operationalizza il diritto, la cui conoscenza può darsi solo all’interno della relazione che richiede la sua applicazione, e consiste nella valutazione di una struttura collettiva di cui l’*Io* e il *Tu* sono senza dubbio parte. La valutazione del diritto non può darsi da un punto di vista esterno⁹⁶.

Sul piano della politica democratica, i compromessi sono il frutto di una razionalità negoziale che, nell’impossibilità di giungere a un consenso sulla validità morale di norme con non corrispondono a interessi universali, procede alla negoziazione fra interessi particolari e inconciliabili⁹⁷. La formazione di compromessi non può sostituirsi ai discorsi morali, né la formazione politica della volontà coincide integralmente con la formazione di compromessi⁹⁸.

In questo senso, il “compromesso equo” non è una sconfitta della ragione, ma una sua forma adattiva, che consente alla sfera pubblica di funzionare nonostante il disaccordo morale profondo. È una risposta politica alla complessità del mondo sociale. Habermas, tuttavia, insiste nel dire che anche i compromessi equi devono rimanere redimibili discorsivamente: devono cioè poter essere riesaminati,

⁹² Cfr. Campesi, Pupolizio, Riva (2009: 49-91)

⁹³ Cfr. Habermas (2007).

⁹⁴ Per una trattazione sistematica del pensiero giuridico e politico di Habermas, con particolare attenzione al diritto discorsivo e alla democrazia deliberativa, si guardino: Baxter (2011); Deflem (2008: 267-285); Feteris (2003: 139-159).

⁹⁵ Habermas (1997: 17).

⁹⁶ La Torre (2023: 55).

⁹⁷ Habermas (2001: 237).

⁹⁸ Habermas (1996).

criticati e riformulati alla luce di nuovi argomenti e nuove condizioni sociali. Una democrazia deliberativa, per funzionare, non può congelare i compromessi in formule tecnocratiche o blindarli attraverso processi di depoliticizzazione. Il compromesso non deve essere imposto o raggiunto al riparo da una dimensione pubblica⁹⁹. Non deve sostituire gli interessi privati e la logica della competizione alle ragioni collettive¹⁰⁰. È proprio questo il rischio che Habermas individua in un sistema ridotto dai mercati transnazionali a macchina amministrativa priva di margine deliberativo, inchiodato a un agire strumentale che ha perso il legame con la dimensione normativa e riflessiva dell'autogoverno democratico e impermeabile all'azione della sfera pubblica¹⁰¹. Essa viene definita come uno spazio sociale intermedio tra Stato e vita privata – distinta tanto dalla sfera familiare quanto da quella economica – in cui i cittadini, in quanto soggetti privati, si costituiscono in pubblico per discutere razionalmente temi di rilevanza collettiva. Questa sfera, fondata sull'uso condiviso della ragione, ha avuto storicamente la funzione di mediare tra società civile e potere politico, orientando l'opinione pubblica come forma di controllo critico sull'autorità statale.

Sebbene nelle democrazie moderne i circuiti del potere politico, economico e mediatico tendano a riprodursi chiudendosi in sé, i sottosistemi non operano in modo completamente autoreferenziale e impermeabile secondo la concezione luhmanniana¹⁰². Esistono invece momenti – seppur rari – in cui movimenti sociali emergono spontaneamente dalla società civile, imponendo all'agenda pubblica temi nuovi e modificando il corso della discussione pubblica. Sono queste le “domeniche della democrazia”, brevi parentesi in cui il potenziale deliberativo del processo democratico riesce effettivamente a manifestarsi, mostrando che il cambiamento e la speranza di poter scorgere un orizzonte di giustizia e trasformazione sociale restano sempre possibili.

L'evoluzione del capitalismo avanzato¹⁰³ e la trasformazione dei mezzi di comunicazione di massa hanno però progressivamente eroso le condizioni strutturali che garantivano il carattere discorsivo e critico della sfera pubblica. Il diritto globale, nella sua configurazione autoreferenziale, appare paradossalmente incapace di giustificare pienamente la propria funzione, facendosi interprete di una competizione non regolata che mina la legittimazione del sistema politico-giuridico. Questo accade anche quando le procedure normative risultano formalmente corrette, rivelandosi tuttavia inadeguate a garantire stabilità e certezza delle aspettative normative.

Più che fondarsi su principi universalmente condivisi, il diritto frammentato della *governance* globale tende a operare come meccanismo di gestione contingente dei conflitti, facendo leva soprattutto su strumenti privatistici come la contrattazione e rinunciando così a un effettivo ancoraggio a istanze pubbliche di legittimazione.

“Il punto di vista normativo viene sconfessato e sostituito da un adattamento agli imperativi sistemici (visti come ineludibili) del mercato mondiale”¹⁰⁴. La vita sociale, in questo quadro, non è più sostenuta da una razionalità dialogica, ma da logiche funzionalistiche e adattive, scollegate dalla riflessione etico-normativa. All'idea di progresso, una categoria morale, si sostituisce quella meno

⁹⁹ Habermas (2001: 215).

¹⁰⁰ Sulla privatizzazione della speranza nella cultura contemporanea cfr. Thompson, Žižek (2009).

¹⁰¹ Habermas (2001).

¹⁰² Cfr. Luhmann (1990). Per un confronto tra la teoria critica di Habermas e quella dei sistemi di Luhmann, si guardi: Leydesdorff (2010: 66-76).

¹⁰³ Cfr. Luhmann (1976).

¹⁰⁴ Habermas (1998: 58).

elevata di evoluzione¹⁰⁵. Gli spazi vitali della società vengono saturati da apparati tecnici e burocratici e si afferma una visione cinica e strumentale dell'agire sociale in luogo della comunicazione, condannata alla distruzione. Da ciò deriva una progressiva estensione, anche all'interno delle sfere pubbliche, delle logiche proprie dell'agire strategico-funzionale, orientato all'efficienza e al perseguimento di obiettivi individuali più che al confronto collettivo. Questa trasformazione comporta una contrazione dello spazio pubblico come luogo di deliberazione condivisa, indebolendo il ruolo delle istituzioni rappresentative tradizionali che perdono capacità di mediazione e di effettiva rappresentanza degli interessi democratici.

4. La pretesa di correttezza di Robert Alexy

Nel considerare il diritto una pratica intrinsecamente normativa, sorretta da una pretesa di correttezza, Robert Alexy, uno dei protagonisti del dibattito giusfilosofico contemporaneo, si ricollega alla pragmatica universale e alla teoria del discorso di Jürgen Habermas che, come abbiamo visto, attribuisce a ogni atto linguistico delle pretese di validità. Alexy riprende e applica questi principi all'ambito giuridico, anticipando alcuni dei nodi concettuali che Habermas svilupperà compiutamente in *Fatti e norme*, pubblicato nel 1992.

La "tesi del caso speciale", che espone nella sua *Teoria dell'argomentazione giuridica*¹⁰⁶ (la prima edizione è del 1978), considera il discorso giuridico un caso particolare del discorso pratico generale e lo inserisce, insieme a quello morale, in un processo discorsivo più ampio, orientato alla giustificazione razionale delle norme. Alexy adotta questa struttura per mostrare come il linguaggio giuridico, lungi dall'essere un insieme di comandi o formule astratte, funzioni attraverso enunciati performativi, ossia affermazioni che agiscono sul mondo e lo modellano.

Nell'orizzonte teorico tracciato da Alexy, ogni decisione giuridica – che si tratti di una sentenza, di una valutazione normativa, o anche di una raccomandazione dotata di rilevanza pratica – presuppone, in modo ineludibile, una *pretesa di correttezza* (o di *giustizia*), che si aggiunge alle altre due pretese, quella di *sincerità* e quella di *correttezza linguistica*, implicite in ogni enunciazione linguistica. Questa pretesa, però, che può risultare soddisfatta o meno, non si esaurisce in una rivendicazione soggettiva o contestuale: per via della sua stessa struttura pragmatica e trascendentale, nel senso kantiano del termine, essa si orienta verso una validità universale. Si trasforma in una pretesa di giustizia. Il rapporto tra diritto e speranza si dà perciò in termini di immanenza.

Chi si pronuncia in termini giuridici non afferma solo che l'oggetto della sua pronuncia sia conforme al diritto positivo, ma implicitamente sostiene che esso sia giusto, universalizzabile, cioè razionalmente giustificabile. "Così come la pretesa di correttezza di un enunciato teorico (che concerne la realtà di stati di cose nel mondo) è quasi immediatamente anche pretesa di verità, del pari la pretesa di correttezza di un enunciato pratico (che verte sul dover darsi di certe condotte) si fa quasi immediatamente pretesa di giustizia"¹⁰⁷.

Questa tesi distingue il pensiero giusfilosofico di Alexy dal giuspositivismo formalista, che si arresta alla pretesa di legalità delle fonti, da ogni approccio meramente soggettivista, relativista o

¹⁰⁵ La Torre (2017: 221).

¹⁰⁶ Alexy (1998).

¹⁰⁷ La Torre (2020: 163).

emotivista – con la tendenziale riduzione degli enunciati etici a manifestazioni di emozioni – e dalla metaetica noncognitivistica, con la sua negazione dell'accertabilità razionale di contenuti morali. Tra diritto e morale esiste una "connessione *concettuale* necessaria"¹⁰⁸ che non si traduce nella perfetta sovrapponibilità dei due termini, ma implica la necessità della presenza della pretesa di giustizia nell'enunciato giuridico, in mancanza della quale si cadrebbe in una contraddizione performativa: il diritto non è sempre giusto, ma dovrebbe, per essere valido, avere la pretesa di esserlo.

Pur mantenendo una sua autonomia dalla morale, il diritto appare come un *caso speciale* di questa. Non può mai spezzare il legame che lo stringe ad essa – "nel diritto è immanente un'idea regolativa che è data dal principio di giustizia"¹⁰⁹ – ed è capace secondo Alexy, tramite le procedure pubbliche di accertamento, deliberazione ed esecuzione, di supplire all'indeterminatezza cognitiva e alla debolezza motivazionale della morale che hanno portato Habermas a pensarlo come ambito pratico distinto da quest'ultima. Se anche una decisione non soddisfa nel concreto la pretesa di giustizia, bisogna ricordare che il diritto "include anche gli argomenti su cui le decisioni *avrebbero dovuto essere* basate al fine di soddisfare la pretesa di correttezza"¹¹⁰.

La pretesa di correttezza è avanzata implicitamente nella pratica giuridica, quella dei legislatori¹¹¹, su due livelli, quello costituzionale e quello giurisdizionale. Tanto l'atto di dare una costituzione, quanto l'adozione una decisione nell'ambito di un processo giudiziario avanzano la pretesa di correttezza. Andrebbero incontro a una contraddizione performativa se non avanzassero tale pretesa, che nel caso della carta fondamentale si configura immediatamente come pretesa di giustizia: infatti, nel rifiutare di riconoscere quella pretesa, smentirebbero pragmaticamente ciò che stanno facendo, cioè enunciare norme che aspirano a essere giuste¹¹². Negare la pretesa di giustizia insita nella proclamazione di una norma costituzionale significherebbe invalidare l'atto stesso del proferirla come norma vincolante e legittima. Sarebbe come dire: "Promulghiamo questa norma fondamentale, ma non riteniamo che essa sia giusta". Affermare contemporaneamente che una sentenza, o una norma, è giuridicamente valida ma ingiusta determina una contraddizione performativa (*performativer Widerspruch*), un'affermazione che destituisce dall'interno la funzione normativa del diritto perché priva la norma della sua legittimazione.

Per chiarire questo concetto, Alexy ricorre a un esempio tratto dal linguaggio ordinario: dire "Il gatto è sul tappeto, ma io non ci credo"¹¹³ è una contraddizione non logica, ma pragmatica, perché mina la sincerità dell'atto assertivo. Allo stesso modo, sostenere che una norma è giuridica, ma ingiusta, comporta una frattura nell'atto giuridico stesso, mette in dubbio la ragione per cui quella norma debba essere seguita¹¹⁴. Una decisione o una norma che pretendono di essere corrette devono poter essere anche giustificate, la pretesa di correttezza implica una pretesa di *giustificabilità*, preludio del momento conclusivo in cui si fa valere la pretesa di *universalizzabilità* secondo un punto di vista morale: "la

¹⁰⁸ La Torre (2020: 163).

¹⁰⁹ La Torre (2023: 268).

¹¹⁰ Alexy (2002: 130).

¹¹¹ Alexy (1989: 177).

¹¹² Alexy (1989: 179-180).

¹¹³ Alexy (2002: 38).

¹¹⁴ La relazione tra contraddizione performativa e pretesa di correttezza nel ragionamento di Alexy è contestata in Poggi, Sardo (2019).

decisione deve potere essere accettabile in un discorso ideale da tutti coloro che potrebbero essere investiti e coinvolti nei loro interessi e diritti da quella certa decisione”¹¹⁵.

L’argomentazione giuridica è una pratica strutturalmente intersoggettiva che si fonda sullo scambio di ragioni tra soggetti uguali. Questa pratica argomentativa richiede delle condizioni normative minime che Alexy assimila a veri e propri *diritti fondamentali procedurali*, come l’autonomia e la libertà di parola.

Ci si trova in una situazione normativa intersoggettiva ogni volta che emerge l’esigenza di giustificare una norma o una decisione; il diritto, in quanto pratica argomentativa, presuppone infatti il confronto tra soggetti. Questa dimensione discorsiva o morale implica condizioni di equità discorsiva e segue una condizione esistenziale primordiale, nella quale l’uomo si trova gettato nel mondo senza poter rinvenire nella natura elementi certi per orientare la propria condotta¹¹⁶. Tali diritti non derivano da norme positive, ma sono condizioni trascendentali della possibilità stessa di un discorso razionale. Ad essi si affianca il diritto di essere ascoltati, l’atto di dar parola all’altro secondo le regole di ragione del discorso pratico, fra cui possiamo ricordare: “Chiunque sia in grado di parlare può prendere parte ai discorsi; Chiunque può problematizzare qualunque affermazione; Chiunque può introdurre nel discorso qualunque affermazione; Chiunque può esprimere le proprie opinioni, i propri desideri, e i propri bisogni”¹¹⁷. Senza queste condizioni – cioè senza la possibilità di prendere parola e senza il riconoscimento della controparte come interlocutore legittimo – non si dà autentica giustificazione giuridica, ma solo imposizione. Nel momento in cui, mediante l’atto di dar parola all’altro secondo le regole di ragione, si ottiene un’informazione sui limiti a cui sottoporre la propria condotta. Questo limite determina l’emersione di obblighi e diritti la cui istituzionalizzazione in un progetto comune di convivenza è demandata alla situazione politica. Preludio di uno stadio finale, giuridico, nel cui ambito i diritti riconosciuti nei processi istituenti verranno resi operativi.

Proprio su questo livello si colloca la teoria coerente e strutturata del costituzionalismo contemporaneo che Alexy ci offre in *Teoria dei diritti fondamentali* (*Theorie der Grundrechte*), con particolare attenzione ai diritti fondamentali. Secondo Alexy le costituzioni degli Stati democratici moderni, almeno per quanto riguarda la sezione dedicata ai diritti fondamentali, sono costituite da principi che richiedono interpretazione, bilanciamento, e ponderazione.

Mentre le regole si applicano secondo una logica di sussunzione – o si applicano integralmente o non si applicano – i principi operano secondo un’altra dinamica: essi possiedono un peso, una forza normativa che richiede, per essere attuata, un’operazione di ponderazione (*Abwägung*), retta dal principio di proporzionalità. Quella di Alexy è una distinzione *forte* (qualitativa, categoriale)¹¹⁸ tra regole e principi basata sull’esistenza di caratteristiche specifiche dei principi, assenti nelle regole, e capaci di differenziare in termini netti i due concetti. Alexy interpreta i principi come precetti di ottimizzazione (*Optimierungsgebote*), standard teoleologici¹¹⁹: comandi che impongono la realizzazione del loro contenuto nella misura massima possibile, compatibilmente con altri principi in gioco. Il

¹¹⁵ La Torre (2008: 308).

¹¹⁶ La Torre (2004: 416)

¹¹⁷ Alexy (1998: 235).

¹¹⁸ Sulla distinzione tra norme e principi nella teoria dell’argomentazione giuridica cfr. Pino (2012: 81); per un’analisi della teoria dei diritti, argomentazione giuridica e bilanciamento cfr. Klatt (2012).

¹¹⁹ Alexy (1986: 76). In una fase matura del suo pensiero Alexy sembra avvicinare il concetto di principio a quello di “*dover essere idelae*”. Cfr. Alexy (2000).

conflitto tra norme è risolto negli ordinamenti costituzionali occidentali mediante tre criteri: quello cronologico, per cui la norma più recente prevale, del criterio gerarchico, secondo cui la norma di grado superiore prevale su quella inferiore, e infine del criterio di specialità, che consente di limitare l'applicazione di una norma generale a fronte di una disposizione più specifica, anche se questa deroga non era espressamente prevista.

I conflitti tra principi devono essere risolti, invece, attraverso la ponderazione, le norme di ottimizzazione possono essere soddisfatte in gradi diversi e devono essere bilanciate tra loro quando entrano in conflitto. Si tratta di stabilire una relazione di precedenza tra i due principi, fondata su una valutazione assiologica che può assumere carattere condizionato (valida solo in quel caso) o incondizionato (valida in termini generali o astratti). In quest'ultimo caso, si ha una vera e propria gerarchia assiologica tra principi, che stabilisce una superiorità strutturale di uno sull'altro¹²⁰. Ma anche qui non si perde la natura dei principi come norme aperte alla bilanciabilità, si impone solo una priorità argomentativa che resta, comunque, giustificabile nel quadro di un discorso razionale.

L'operazione di bilanciamento¹²¹ deve seguire una struttura rigorosa, scandita in tre momenti¹²²: adeguatezza – la misura adottata, che determina il contrasto tra principi, deve essere idonea a perseguire lo scopo legittimo – necessità – tra le misure idonee, deve essere scelta quella meno lesiva per il diritto sacrificato – e proporzionalità in senso stretto – il sacrificio di un diritto deve essere proporzionato rispetto al beneficio ottenuto. Il principio di proporzionalità assume in Alexy una funzione architettonica: si presenta quasi come un principio originario, una *Grundnorm*¹²³ del costituzionalismo, una norma fondamentale che sottende l'intero ordinamento costituzionale.

In questa teoria il nesso necessario tra diritto e morale si manifesta attraverso la tensione tra due principi fondamentali: certezza del diritto e giustizia, i quali possono entrare in conflitto. In tali casi, la validità della norma si decide in base al bilanciamento, condotto caso per caso. Ora, se è vero che in alcune circostanze il bilanciamento può risultare utile, in questo modello teorico esso diventa un principio autonomo, di pari rango rispetto a quelli tradizionali della giustizia e della certezza – e, in certi passaggi, persino superiore. La proporzionalità, come criterio ultimo di validità del diritto, nella formulazione alexyana, assume tratti marcatamente teleologici: è un criterio di efficienza razionale. Con ciò, il diritto finisce per apparire meno come un sistema normativo deontologico – legato a doveri e principi – e più come uno strumento di ottimizzazione tra interessi in competizione¹²⁴.

Ancor più della stretta connessione fra diritto e morale, nella teoria di Alexy, il bilanciamento, per quanto rigorosamente disciplinato, sembra lasciare uno spazio molto ampio alla discrezionalità del giudice nell'applicazione dei principi e offrire una legittimazione teorica raffinata a operazioni giudiziarie in cui l'interesse economico viene trattato come principio bilanciabile alla pari dei diritti umani. Una delle critiche più rilevanti rivolte alla teoria del bilanciamento di Alexy riguarda il suo possibile impiego distorsivo da parte della giurisprudenza, in particolare quella delle corti europee. Laddove Alexy intende il bilanciamento come uno strumento rigoroso, interno a un discorso

¹²⁰ Maniaci (2002: 50)

¹²¹ Per un approfondimento critico sulla teoria del discorso e del bilanciamento di Robert Alexy, nonché sul ruolo della razionalità pratica nella legittimazione del diritto, si vedano: Berteia (2015: 239–260); Maniaci (2002: 47–73); Atienza (2010: 37–48).

¹²² Alexy (2002: 35).

¹²³ Si rimanda qui alla presentazione dell'edizione italiana curata da Massimo La Torre: Alexy (2022: 12).

¹²⁴ Ivi: 22.

argomentativo strutturato e guidato dal principio di proporzionalità, esso rischia in concreto di trasformarsi in una tecnica giustificativa per decisioni che sacrificano diritti fondamentali sull'altare di interessi economici o di opportunità politica.

Il risultato, specie nella prassi di alcune corti costituzionali e sovranazionali, è che valori e diritti fondamentali come la dignità della persona umana, la libertà di espressione o il diritto all'uguaglianza, che dovrebbero godere di uno statuto assiologico superiore, vengono di fatto relativizzati. Il rischio è che il bilanciamento – “metaforico” e “astratto”¹²⁵ – venga svuotato della sua struttura argomentativa originaria e utilizzato come una clausola di flessibilità, un grimaldello che consente alle corti di “pesare” i diritti senza ancorare il giudizio a un nucleo normativo stabile. Così facendo, si apre la porta a decisioni formalmente giustificate ma sostanzialmente sbilanciate, in cui diritti fondamentali e sociali/collettivi sono erosi da esigenze di efficienza, competitività o stabilità dei mercati e da ragioni individualistiche¹²⁶.

In tal senso, si potrebbe dire che la teoria di Alexy, pur nata con intenti garantisti, ha finito per armare la mano del giudice in un contesto ideologico e istituzionale che tende a privilegiare la logica dell'equilibrio macroeconomico rispetto a quella della protezione dei diritti. È una deriva che chiama in causa non tanto la coerenza interna del modello teorico, quanto il suo impatto sistemico e la sua responsabilità storica nella configurazione odierna della giustizia costituzionale.

Queste perplessità, condivise fra gli altri anche da Habermas, sono state portate avanti da diversi critici del bilanciamento che ne hanno messo in luce la sua pericolosità soprattutto in relazione alla categoria dei diritti umani. Nell'articolo “*Proportionality: An Assault on Human Rights?*”¹²⁷, Tsakyrakis sostiene che il bilanciamento nella forma della proporzionalità non è altro che la perenne ricerca di conferire precisione e obiettività al processo decisionale, mascherando un giudizio in realtà espresso su parametri morali e che debba assumere l'esistenza di una “metrica comune” di tipo meccanicistico e quantitativo per confrontare interessi e valori che in realtà sono incommensurabili. Tuttavia, tale pretesa oggettività finisce per occultare la dimensione etica del ragionamento giuridico, vincolandolo a una logica utilitarista, una teoria morale che presume che tutti gli interessi siano, in ultima analisi, riducibili a una misura comune (denaro, felicità o piacere) e che, una volta tradotti in questa metrica comune, possano essere confrontati tra loro. Tsakyrakis vede nel bilanciamento anche il trionfo di una prospettiva liberale su quella comunitarista, una pericolosa sproporzione tra il peso che viene attribuito alle ragioni individualistiche, alle libertà individuali, rispetto alle questioni di giustizia sociale¹²⁸. Nella critica di Tsakyrakis c'è un'obiezione di fondo che somiglia a quella avanzata da Ernst Bloch e dalla scuola di Francoforte alla gnoseologia kantiana¹²⁹. Il pensiero trascendentale kantiano, ancorato a una

¹²⁵ Kahn (1997).

¹²⁶ Si vedano, ad esempio: CEDU, Grande Camera, 17 ottobre 2019, López Ribalda e altri c. Spagna, ric. n. 1874/13 – in cui la Corte ha ritenuto legittimo, in quel caso specifico, il ricorso alla videosorveglianza non segnalata dei dipendenti di un supermercato, affermando che l'interesse dell'azienda a proteggersi da furti e perdite economiche potesse prevalere sul diritto alla privacy dei lavoratori, alla luce delle particolari circostanze del caso; CEDU, Grande Camera, 15 ottobre 2015, Perinçek c. Svizzera, ric. n. 27510/08 – in cui la Corte ha annullato la condanna inflitta a un politico turco per aver negato pubblicamente il genocidio armeno, ritenendo sproporzionato il limite imposto dalla Svizzera alla libertà di espressione, in violazione dell'art. 10 CEDU. Il bilanciamento effettuato ha privilegiato la libertà di manifestazione del pensiero, pur in presenza di un discorso potenzialmente lesivo della memoria collettiva del popolo armeno e delle sue vittime.

¹²⁷ Tsakyrakis (2009: 5).

¹²⁸ Cfr. Tsakyrakis (2015). Per una confutazione di queste argomentazioni di Tsakyrakis cfr. Klatt (2025).

¹²⁹ Vedi supra paragrafo 2

sintesi a priori che struttura l'esperienza secondo coordinate matematico-quantitative, oggettiva il soggetto (Bloch) e reifica la coscienza (Horkheimer), favorisce una visione del reale come imm modificabile, funzionale alla stabilizzazione dell'ordine economico e sociale esistente e agli interessi della classe egemone. Allo stesso modo, la logica del bilanciamento, riducendo il giudizio a un esercizio di calcolo pseudo-oggettivo, finisce per svuotarlo di un autentico ancoraggio normativo e diventa un meccanismo ideologico di depoliticizzazione¹³⁰.

5. La *right thesis* di Ronald Dworkin

I principi sono uno dei principali strumenti utilizzati anche da Ronald Dworkin per sferrare un attacco al positivismo giuridico e alla rigida separazione tra diritto e morale di cui questo filone si fa portatore. Come Alexy, anche il filosofo statunitense ritiene che l'attribuzione di significato ad un principio implichi necessariamente un ragionamento d'ordine morale. A differenza del tedesco però Dworkin attribuisce ai principi un carattere deontologico, che li allontana dall'idea alexyana dello standard di ottimizzazione, per renderli *trumps*, limiti forti, veri e propri diritti di cui dispone il cittadino per tenere testa alle politiche di governi ed esecutivi che potrebbero comprimerli¹³¹.

Per il positivismo giuridico "riformato" à la Hart, col quale Dworkin ingaggia un serrato dibattito¹³², il diritto si esaurisce nell'insieme delle norme e delle direttive che possono essere ricondotte alla norma di riconoscimento (*Rule of Recognition*). L'obbligo giuridico trova la sua genesi a seguito di un test genealogico, *pedigree test*, che permette di riferire la regola alla norma fondamentale. Oltre questo ambito esiste un ampio potere discrezionale del giudice. Dworkin non è soddisfatto da questo impianto teorico. Essenziali nel sistema giuridico sono i principi, dichiarazioni di valori senza condizione di applicazione predeterminata¹³³. I principi giuridici, nella prospettiva dworkiniana, svolgono una funzione strutturale. Essi infatti esprimono i valori supremi dell'ordinamento, si fondano su ragioni di correttezza morale, orientano l'interpretazione giuridica e contribuiscono, più delle norme, alla certezza e alla vigenza del sistema giuridico. Per i principi non può darsi un test genealogico, essi specificano diritti ed esprimono un senso di ragionevolezza definito dalla prassi dei giuristi¹³⁴ e dei cittadini. Sebbene proprio Dworkin introduca la teoria del bilanciamento, dimostrando che ai principi non possa applicarsi la logica sussuntiva delle regole, la centralità del contesto specifico in cui essi devono essere applicati, la controversia, induce il filosofo statunitense a seguire una strada diversa da quella percorsa da Alexy con la proporzionalità. Di fronte a un quesito giuridico non si possono cogliere sfumature suscettibili di essere armonizzate nella decisione, ma esiste un'unica risposta corretta, "*the one right answer*", che il giudice, figura capitale dell'ordinamento giuridico, è chiamato a individuare. Qualunque discrezionalità viene dunque eliminata.

Nel momento processuale acquisisce centralità la rivendicazione del diritto avanzata dalla parte, la pretesa della fondatezza delle sue ragioni. Chi fa valere un diritto in giudizio ritiene che esso preesista

¹³⁰ Per una replica alle critiche di Tsakyrakis cfr. Klatt, Meister (2015).

¹³¹ Una lettura complessiva e critica dell'opera di Ronald Dworkin è proposta da Guest (2012).

¹³² Shapiro (2007: 1-54).

¹³³ Cfr. Dworkin (1967).

¹³⁴ Per un'analisi del ruolo della coerenza e dei precedenti nella teoria interpretativa del diritto di Dworkin, si veda Hurley (2006: 221-251).

alla controversia e chiede al giudice di assicurare che la sua sfera giuridica possa dispiegarsi compiutamente tramite l'accertamento del diritto. Alla pretesa economica, a quella sul bene o all'interesse su cui verte la controversia, è sottesa una questione ben più rilevante. Stabilire se la rivendicazione di essere nel buon diritto avanzata dalla parte sia fondata o se la pretesa di *giustizia* o di *giustizia* sia stata fatta valere legittimamente. Si discute, insomma, del diritto o del torto, di una questione d'ordine morale. Questo è il cuore della *Right Thesis*¹³⁵, la tesi dei diritti, che Dworkin contrappone alla *Source Thesis*, la tesi della fonte, secondo la quale la risoluzione della controversia – intesa dal giuspositivismo come problema empirico relativo a fatti, piuttosto che questione teorica¹³⁶ – passa per la riconducibilità del caso a qualche fonte giuridica del sistema.

Con la sua *Right Thesis* Dworkin sembra vedere il diritto come un sistema integrato di principi morali – “la teoria del diritto assume ora i contorni di una generale dottrina delle pratiche sociali”¹³⁷, essenzialmente ermeneutica – nel quale la ricerca della decisione giuridicamente e moralmente migliore è affidata al giudice. L'individuazione del contenuto precettivo delle norme e l'applicazione del diritto non possono essere separate tanto da fatti sociali quanto da valori.

La specificazione del contenuto delle norme avviene sempre attraverso processi di interpretazione, che non sono neutri né meccanici, ma devono mirare a realizzare la versione moralmente migliore dei principi fondativi della comunità politica, ossia i principi di giustizia, equità e coerenza. In questa prospettiva, le istituzioni giudiziarie sono chiamate ad applicare la legge con coerenza sistematica e fornire una lettura che sia moralmente difendibile e giustificabile dei valori costituzionali.

Nella prospettiva dworkiniana la pratica interpretativa delle norme – articolata in un momento “pre-interpretativo” nel quale si dà un significato provvisorio a norme e criteri, che poi si stabilizza attraverso una vera e propria giustificazione nel momento “interpretativo” e trova una riformulazione di ciò che la pratica esige in conseguenza della giustificazione nel momento “post-interpretativo” o “ricostruttivo” – non può ridursi a mera esegesi formale, ma deve riferirsi, anche alla luce dei casi concreti e del contesto storico, ai valori normativi che fondano l'ordinamento (la cosiddetta *moral reading*). L'interpretazione del diritto è di tipo “costruttivo” (*constructive interpretation*), quel tipo di interpretazione che interviene quando attribuiamo a un oggetto o a una pratica un certo fine o scopo normativo, con l'intento di mostrarli come il miglior esemplare possibile della categoria a cui appartengono. Non si tratta semplicemente di descriverli o di applicare regole preesistenti, ma di rileggerli in modo tale da valorizzarne il senso più profondo, quello che li renderebbe, idealmente, il paradigma eccellente della loro forma o genere. Dworkin parla esplicitamente di imposizione di uno scopo (*imposing purpose*)¹³⁸ a una pratica per la massimizzazione della loro idoneità a fungere da campione.

È un'operazione che coniuga comprensione e valutazione. Comprendere che cosa è una certa istituzione o prassi significa, per Dworkin, anche prender posizione su come essa dovrebbe essere per esprimere al meglio i principi che la giustificano. La “risposta giusta” non è una verità assoluta o infallibile, ma rappresenta l'esito migliore, più coerente e giustificato tra le possibili interpretazioni. È

¹³⁵ Cfr. Dworkin (1978).

¹³⁶ Dworkin (1986: 37).

¹³⁷ La Torre (2020: 16).

¹³⁸ Dworkin (1986:16).

quella che assicura l'allineamento alla morale politica della comunità, costituendo, a tutti gli effetti, uno degli elementi che, nel loro intreccio, possono essere considerati fondativi del diritto.

Ciò comporta l'obbligo per l'interprete di individuare quella che Dworkin definisce la "*best conception of constitutional moral principles*"¹³⁹, vale a dire la lettura più giustificabile, sul piano morale, dei principi costituzionali, capace di offrire coerenza sistematica e continuità assiologica tra diritto e giustizia.

Per tracciare una rappresentazione idealtipica del giudice, responsabile della concretizzazione delle regole e dei principi di cui si compone il sistema giuridico, Dworkin ricorre alla figura di Ercole¹⁴⁰. Il giudice Ercole (*Hercules*), in grado di trasformare con infinita sapienza e perizia la speranza custodita dalla pretesa di *giustizia* del diritto in giustizia vera e propria, rappresenta un modello limite al quale ogni giudice deve ispirarsi nell'esercizio della sua giurisdizione. Anche nel caso difficile (*hard case*)¹⁴¹ il giudice non può considerarsi legittimato all'emanazione della norma da applicare e svincolato da un obbligo giuridico nell'impossibilità di individuare una norma valida da applicare al caso. A differenza di Hart che limitava l'efficacia risolutiva della norma ai soli casi facili, per Dworkin l'obbligo o il diritto precedono la pronuncia giudiziale anche nei casi difficili. Corollario di questa rivendicazione forte della connessione tra certezza e giustizia è il cognitivismo di Dworkin, la sua convinzione della possibilità di applicare agli enunciati normativi un giudizio espresso in termini di verità o falsità.

Nella concezione dworkiniana, fortemente cognitivista, i valori morali possiedono una realtà ontologica autonoma rispetto alle convinzioni o credenze soggettive, essi non dipendono dalle preferenze individuali né dalle coordinate culturali contingenti, non possono essere giustificati mediante il ricorso ad argomenti metaetici. La posta in gioco, dunque, non è tanto l'esistenza o la conoscibilità dei valori – circostanze che anche molti scettici sono disposti ad ammettere in senso pragmatico – quanto la loro indipendenza ontologica e gnoseologica, l'unità e dell'indipendenza del valore intrinseco¹⁴². "È ormai chiaro [...] che io ritengo si diano delle verità oggettive sul valore. Credo che alcune istituzioni siano veramente ingiuste e che alcune azioni siano veramente sbagliate, indipendentemente da quante persone ritengano che non lo siano"¹⁴³.

Al contrario, la prospettiva relativista o non cognitivista – nella quale si riconosce una parte consistente della filosofia morale novecentesca – assume che i valori siano storicamente e culturalmente situati e che le credenze morali siano il prodotto di contesti condivisi più che espressione di verità universali. In questo quadro, ogni concezione del giusto è subordinata a una concezione del bene ricevuta, non liberamente scelta, spesso assorbita in modo acritico attraverso l'esperienza sociale. L'orizzonte assiologico, secondo tale impostazione, risulta quindi incommensurabile tra culture differenti, poiché mancherebbe un metro oggettivo attraverso cui ordinare gerarchicamente le differenti espressioni normative.

Dworkin, spingendosi ben oltre anche rispetto al proceduralismo di Rawls¹⁴⁴, che cerca un fondamento oggettivo ai principi di giustizia attraverso il dispositivo ipotetico della "posizione

¹³⁹ Dworkin (1996).

¹⁴⁰ Cfr. Dworkin (1985).

¹⁴¹ Cfr. Dworkin (1975).

¹⁴² Cfr. Dworkin (2011).

¹⁴³ Dworkin (2013a: 20). Per un'analisi delle implicazioni morali e politiche di *Justice for Hedgehogs*, si veda Sreedhar, Delmas (2010: 737-758).

¹⁴⁴ Rawls (1971). Una lettura comparata della filosofia politica e giuridica di Rawls e Dworkin si trova in: Hicks (1980: 106-123).

originaria” – in cui gli individui sono astratti dalle loro condizioni contingenti – ritiene che tale distacco sia superfluo. La verità morale, per lui, è accessibile direttamente; i valori morali sono parte della struttura del reale, al pari delle entità naturali¹⁴⁵.

Il diritto – il giurista insieme con lui – traduce questa realtà sul piano giuridico pretendendo che il criterio morale sia universalizzato, che la decisione, la migliore fra le possibili decisioni, sia giusta. Il diritto non trova in sé i principi della sua legittimazione. *Integrity* in senso normativo e morale vuol dire rifiuto dell'autopoiesi¹⁴⁶.

La linea teorica che a partire dalla proposta habermasiana della teoria del discorso porta la razionalità e con essa la speranza di giustizia all'interno diritto, facendosi pretesa di correttezza in Alexy, e poi pretesa di giustezza, trova in Dworkin il suo sbocco definitivo verso la concreta possibilità di progresso. Un progresso, però, da non intendere in senso teleologico o provvidenziale come marcia trionfale della ragione o come sviluppo lineare e continuo della storia del diritto. Piuttosto, un progresso molecolare, puntuale¹⁴⁷, fatto di singole decisioni, di aggiustamenti interpretativi, di scelte che, caso per caso, rendono l'ordinamento un poco più giusto, un poco più coerente con i principi che lo fondano. Una tensione permanente verso il miglioramento, che non garantisce l'approdo finale, ma impegna costantemente gli interpreti – giudici, avvocati, cittadini – nella costruzione di una realtà giuridica immediatamente migliore di quella che li ha preceduti. “L'atto giuridico si dà così in un orizzonte di speranza”¹⁴⁸.

¹⁴⁵ Questa impostazione diventa ancora più radicale nell'ultimo Dworkin (2013b), la cui posizione si avvicina a quella di una religiosità atea. Cfr. Porciello (2019).

¹⁴⁶ Per comprendere il dialogo teorico attorno a temi centrali come integrità, interpretazione e diritti si guardino: Burley (2004); Postema (2007: 291-318).

¹⁴⁷ La Torre (2021: 86).

¹⁴⁸ La Torre (2021: 99).

Bibliografia

- Adorno Theodor W. 1970. *Dialettica negativa*, Feltrinelli, Milano.
- Adorno Theodor W. Horkheimer Max 2008. *Dialettica dell'Illuminismo*, Mondadori, Milano.
- Agamben Giorgio 2005. *Walter Benjamin e il demonico. Felicità e redenzione storica nel pensiero di Benjamin*, in *La potenza del pensiero. Saggi e conferenze*, Neri pozza, Vicenza.
- Alexy Robert 1986. *Theorie der Grundrechte*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Alexy Robert 1989. *On Necessary Relations between Law and Morality* in *Ratio Juris*, n.2, 2: pp.167-183.
- Alexy Robert 1998. *Teoria dell'argomentazione giuridica. La teoria del discorso razionale come teoria della motivazione giuridica*, Giuffrè, Milano.
- Alexy Robert 2000. *On The Structure of Legal Principle* in *Ratio Juris*, n.3, 13: pp. 294-304.
- Alexy Robert 2002. *The argument from injustice. A Reply to Legal Positivism*, Clarendon Press, Oxford.
- Alexy Robert 2003. *Constitutional Rights, Balancing, and Rationality* in *Ratio Juris*, n.2, 16: pp. 131-140.
- Alexy Robert 2022. *Concetto e validità del diritto*, Carocci, Roma.
- Aristotele 1972, *Riproduzione degli animali*, in *Opere biologiche di Aristotele*, D. Lanza, M. Vegetti M. (a cura di), UTET, Torino.
- Atienza Manuel 2010. *Robert Alexy e la "svolta argomentativa"*, in *Ars Interpretandi*, n. 1, pp. 37-48.
- Baxter Hugh 2011. *Habermas: The Discourse Theory of Law and Democracy*, Stanford University Press, Stanford.
- Baxter Hugh 1987. *System and Life-World in Habermas's "Theory of Communicative Action"*, in *Theory and Society*, n. 1, 16: pp. 39-86.
- Beiner Ronald 1984. *Walter Benjamin's Philosophy of History*, in *Political Theory*, n. 3, 12: pp. 423-434.
- Benjamin Walter 1966. *Briefe*, voll. I-II, Suhrkamp, Frankfurt Am Main.
- Benjamin Walter 1972-1982. *Gesammelte Schriften*, R. Tiedemann and H. Schweppenhäuser (eds), Suhrkamp, Frankfurt Am Main.
- Benjamin Walter 2014. *Tesi di filosofia della storia*, in *Angelus novus. Saggi e frammenti*, Einaudi, Torino.
- Benjamin Walter, Scholem Gershom 1987. *Teologia e utopia. Carteggio 1933-1940*, Einaudi, Torino.
- Bertea Stefano 2015. *Fondazione della ragione pratica, diritto e teoria del discorso. Riflessioni critiche sulla proposta filosofico-giuridica di Robert Alexy*, in *Diritto e questioni pubbliche*, n. 15: pp. 239-260.
- Bialik Haim Nahman (1917) 2025. *Halakhah e Aggadah*, Quodlibet, Macerata.
- Bloch Ernst 1985. *Leipziger Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt A. M.
- Bloch Ernst 1994. *Il principio Speranza*, voll. I, II, III, Garzanti, Milano.
- Bloch Ernst 2009. *Spirito dell'utopia*, BUR, Milano.
- Bloch Ernst 2010. *La filosofia di Kant. Dalle Leipziger Vorlesugen*, Mimesis, 2010.
- Bloch Ernst 1980. *Experimentum Mundi*, Editrice, Queriniana, Brescia.
- Buck-Morss Susan 1989. *The Dialectics of Seeing: Walter Benjamin and the Arcades Project*, MIT Press, Cambridge (MA).
- Burley Justine (a cura di) 2004. *Dworkin and His Critics: With Replies by Dworkin*, Blackwell, Oxford.
- Campesi Giuseppe, Pupolizio Ivan, Riva Nicola (a cura di) 2009. *Diritto e teoria sociale. Introduzione al pensiero socio-giuridico contemporaneo*, Carocci, Roma.
- Daniel Jamie Owen, Moylan Tom (a cura di) 1997. *Not Yet: Reconsidering Ernst Bloch*, Verso, London-New York.
- Deflem Mathieu 2008. *Law in Habermas's Theory of Communicative Action*, in *Universitas*, n. 116: pp. 267-285.
- Dewey John 1917. *A recovery of philosophy in Creative Intelligence: Essays in the Pragmatic Attitude*, New York, Henry Holt and Company.
- Dewey John 1943. *Anti-Naturalism in Extremis* in *Partisan Review*, n. 1, 10: pp. 24-39.
- Dworkin Ronald 1967. *The Model of Rules* in *University of Chicago Law Review*, n.1, 35: pp.14-46.
- Dworkin Ronald 1976. *Hard Cases*, in *Harvard Law Review*, n. 6, 88: pp. 1057-1109.
- Dworkin Ronald 1978. *Taking Rights Seriously*, Duckworth, London.

- Dworkin Ronald 1985. *A Matter of Principle*, Harvard University Press, Cambridge.
- Dworkin Ronald 1986. *Law's Empire*, Fontana Press, London.
- Dworkin Ronald 1996. *Freedom's Law: The Moral Reading of the American Constitution*, Harvard University Press, Cambridge.
- Dworkin Ronald 2011 (2013a). *Justice for Hedgehogs*, Harvard University Press, Cambridge, tr. it. *Giustizia per i ricci*, Feltrinelli, Milano.
- Dworkin Ronald 2013b. *Religione senza Dio*, Einaudi, Torino.
- Feteris Eveline T. 2003. *The Rationality of Legal Discourse in Habermas's Discourse Theory*, in *Informal Logic*, n. 2, 23: pp. 139-159.
- Foucault Michel 2013. *L'archeologia del sapere. Una metodologia sulla storia della cultura*, Rizzoli, Milano.
- Foucault Michel. 2012. *Che cos'è l'illuminismo*, Mimesis, Milano-Udine.
- Foucault Michel. 2016. *L'ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France (1981-1982)*, Einaudi, Torino.
- Gadamer Hans-Georg 1969. *Il problema della coscienza storica*, Guida, Napoli.
- Gadamer Hans-Georg 1983. *Verità e metodo*, Bompiani, Milano.
- Guest Stephen 2012. *Ronald Dworkin*, Stanford Law Books, Stanford.
- Habermas Jürgen 1976. *La crisi della razionalità nel capitalismo maturo*, Laterza, Roma-Bari.
- Habermas Jürgen 1985. *Etica del discorso*, Roma-Bari, Laterza.
- Habermas Jürgen 1986. *Teoria dell'agire comunicativo*, Il Mulino, Bologna.
- Habermas Jürgen 1996. *Fatti e norme. Contributi a una teoria discorsiva del diritto e della democrazia*, Guerini, Milano.
- Habermas Jürgen 2000. *La costellazione postnazionale. Mercato globale, nazioni e democrazia*, Milano.
- Habermas Jürgen 2001. *Storia e critica dell'opinione pubblica*, Roma-Bari.
- Habermas Jürgen 2007. *Diritto e morale*, in Id., *Morale, Diritto, Politica*, Einaudi, Torino.
- Han Byung-Chul 2023. *Contro la società dell'angoscia. Speranza e rivoluzione*, Nottetempo, Milano.
- Heidegger Martin 1989. *Kant e il problema della metafisica*, Laterza, Roma-Bari.
- Heidegger Martin 1998a. *Tempo ed essere*, Guida editori, Napoli.
- Heidegger Martin 1998b. *Il concetto di tempo*, Adelphi, Milano.
- Heidegger Martin 2008. *Essere e tempo*, Mondadori, Milano.
- Hershovitz Scott 2006. *Integrity and Stare Decisis*, in *Exploring Law's Empire: The Jurisprudence of Ronald Dworkin*, Oxford University Press, Oxford.
- Hicks Stephen C. 1980. *The Politics of Jurisprudence: Liberty and Equality in Rawls and Dworkin*, in *The Catholic Lawyer*, vol. 25, n. 2: pp. 106-123.
- Holub Robert C. 2016. *Jürgen Habermas: Critic in the Public Sphere*, Routledge, London-New York.
- Hook Sidney 1943. *The New Failure of Nerve in Partisan Review*, n. 1, 10: pp. 2-23.
- Horkheimer Max 2000. *Eclissi della ragione. Critica della ragione strumentale*, Einaudi, Torino.
- Horkheimer Max 2019. *La nostalgia del totalmente Altro*, Queriniana, Noventa Padovana.
- Hurley Susan L. 2006. *Coherence, Hypothetical Cases, and Precedent*, in Scott Hershovitz (a cura di), *Exploring Law's Empire: The Jurisprudence of Ronald Dworkin*, Oxford University Press, Oxford.
- Kahn Paul W. 1987. *The Court, The Community and the Judicial Balance: the Jurisprudence of Justice Powell in Yale Law Journal*, n1., 97: pp. 1-60.
- Klatt Matthias (a cura di) 2012. *Institutionalized Reason: The Jurisprudence of Robert Alexy*, Oxford University Press, Oxford.
- Kaltt Matthias 2025. "Hobbes in the City – Hercules in the Court. A Reply to Tsakyrakis' Second Balancing Critique", in Dimitrios Kyritsis (eds.) *Essays on Freedom and Proportionality*, Bloomsbury, London.
- Kaltt Matthias, Meister Moritz 2015. *Proportionality – A Benefit to Human Rights? Remarks on the ICON Controversy in International Journal of Constitutional Law*, n. 3, 10: pp. 354-382.
- Kant Immanuel 1966. *Critica della ragion pura*, Laterza, Roma-Bari.
- Kant Immanuel 1997. *Critica del giudizio*, Laterza, Roma-Bari.

- Kant Immanuel 2009. "Risposta sulla domanda: cos'è l'illuminismo", in *Scritti di storia, politica e diritto*, Laterza, Bari-Roma.
- Kant Immanuel 2011. *Scritti di storia, politica e diritto*, Laterza, Roma-Bari, 2011.
- Kant Immanuel 2012. *Critica della ragion pura*, Bompiani, Milano.
- Kant Immanuel 2019. "Critica della ragion pura", in *Critica del Giudizio, Critica della ragion pura, Critica della ragion pratica*, Laterza, Roma-Bari.
- La Torre Massimo 2004. *Universalità e relatività dei diritti fondamentali. Diritti dell'uomo, diritti delle donne, diritti "culturali"* in *Ragion pratica*, Il Mulino, n. 2., 23: pp. 411-432.
- La Torre Massimo 2008. *Norme, istituzioni, valori. Per una teoria istituzionalistica del diritto*, Roma-Bari, Laterza.
- La Torre Massimo 2020. *Il diritto contro se stesso*, Olschki, Firenze.
- La Torre Massimo 2021. *Pretesa di progresso. Sull'evoluzione nel diritto*, ESI, Napoli.
- La Torre Massimo 2023. *Il senso della norma. Filosofia fragile del diritto*, Derive approdi, Bologna.
- La Torre Massimo 2017. *L'evoluzione del diritto e la pretesa di progresso. Per una modesta loso a della storia del diritto in Ragion pratica*, n.1, 48: pp. 197-224.
- Leydesdorff Loet 2010. *Communicative Competencies and the Structuration of Expectations: The Creative Tension between Habermas' Critical Theory and Luhmann's Social Systems Theory*, in *Complicity*, vol. 7, n. 2: pp. 66-76.
- Lindahl Lars 2009. *On Robert Alexy's Weight Formula for Weighing and Balancing*, in *Liber Amicorum de José de Sousa e Brito*, a cura di Augusto Silva Dias, João António Raposo, João Lopes Alves, Luís Duarte d'Almeida, Paulo de Sousa Mendes, Almedina, Coimbra.
- Löwy Michael 2006. *Fire Alarm: Reading Walter Benjamin's "On the Concept of History"*, Verso, London-New York.
- Luhmann Niklas, 1990. *Sistemi sociali. Fondamenti di una teoria generale*, Il Mulino, Bologna.
- Malabou Catherine 2020. *Divenire forma. Epigenesi e razionalità*, Meltemi, Milano.
- Maniaci Giorgio 2002. *Note sulla teoria del bilanciamento di Robert Alexy in Diritto e questioni pubbliche*, n.2: 47-73.
- Maritain Jacques 1946 *Umanesimo integrale*, Studium, Roma.
- Meillassoux Quentin 2012. *Dopo la finitudine. Saggio sulla necessità della contingenza*, Mimesis, Milano-Udine.
- Nagel Ernest 1943 *Malicious Philosophies of Science in Partisan Review*, n. 1, 10: pp. 40-57.
- Olivetti Marco Maria 1995. "Introduzione" in I. Kant, *La religione entro i limiti della sola ragione*, Laterza, Roma-Bari.
- Otto Rudolf (1917) 2009. *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, L. Klotz, Gotha; trad. it. *Il sacro*, Se, Milano, 2009.
- Peirce Charles Sanders 1931-1958. *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, 8 voll., C. Hartshorne, P. Weiss e A. W. Burks (a cura di), Harvard University Press, Cambridge (MA).
- Petruciani Stefano 2019, *L'etica habermasiana e la costruzione di una teoria della democrazia in Rivoluzioni molecolari*, n. 4, 3: pp. 13-25.
- Pino Giorgio 2012. *I principi tra teoria della norma e teoria dell'argomentazione giuridica in Diritto e questioni pubbliche*, n.11: pp. 75-110.
- Poggi Francesca, Sardo Alessio 2019. *Il paradosso di Alexy. Una critica all'argomento della pretesa di correttezza in Diritto e questioni pubbliche*, n. 1, 19: pp. 183-208.
- Porciello Andrea 2019. *La religione atea di Dworkin e la divinizzazione del valore in Stato, Chiese e Pluralismo Confessionale*, n. 6: pp. 1-15.
- Postema Gerald J. 2007. *Integrity: Justice in Workclothes*, in *Iowa Law Review*, vol. 82: pp. 291-318.
- Principe Quirino 1972. "Ritorno alla filosofia", in M. Horkheimer *Rivoluzione o libertà? Conversazione con Otmar Hersche*, Rusconi editore, Milano.
- Rawls John 1971. *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge.
- Rorty Richard 1979. *La filosofia e lo specchio della natura*, Bompiani, Milano.
- Rorty Richard 1994. *Scritti filosofici vol. I, Oggettività, relativismo e verità*, Laterza, Roma-Bari.

- Scaloni Vincenzo 2002. *Bloch interprete di Kant: tempo della scienza, tempo della storia*, in *Segni e comprensione*, 16, 21: pp. 57-80.
- Scillitani L. 2001. *Fattori metafisici dell'esperienza giuridica e politica: la Speranza*, in *Acta philosophica*, n.1, 10: pp. 45-62.
- Shapiro Scott J. 2007. *The "Hart-Dworkin" Debate: A Short Guide for the Perplexed*, in *Public Law & Legal Theory Working Paper*, n. 77, Yale Law School, pp. 1-54.
- Spengler Oswald 1978. *Il tramonto dell'Occidente*, Longanesi, Milano.
- Sreedhar Susanne, Delmas Candice 2010. *Obligation and Legitimacy: A Response to Ronald Dworkin's Justice for Hedgehogs*, in *Boston University Law Review*, vol. 90, n. 2: pp. 737-758.
- Steinberg Michael 1996. *Walter Benjamin and the Demands of History*, Cornell University Press, Ithaca.
- Steinhoff Uwe 2009. *The Philosophy of Jürgen Habermas. A Critical Introduction*, Oxford University Press, Oxford.
- Szondi Peter 1978. *Hope in the Past: On Walter Benjamin*, in *Critical Inquiry*, n. 3, 4: pp. 491-506.
- Thompson Peter, Žižek Slavoj (eds.) 2009. *The Privatization of Hope*. Duke University Press, Durham-London.
- Tsakyrakis Stavros 2009. *Proportionality: An Assault on Human Rights* in *International Journal of Constitutional Law*, n. 3,7: pp. 468-493.
- Tsakyrakis Stavros 2015. *"Disproportionate Individualism"*, in D. Kochenov, G. de Búrca, A. Williams, *Europe's Justice Deficit?*, Hart Publishing, Oxford.

attilioalessandro.novellino@unipr.it

Pubblicato online il 19 ottobre 2025