

Mario Ricca

## LA DIGNITÀ COME ORIZZONTE MOBILE DI GIUSTIZIA. CON FRANCESCA OLIOSI SULLE ROTTE DEL FUTURO ANTERIORE DELLA GIURIDICITÀ\*

SOMMARIO: 1. Prologo. – 2. La ‘domanda matrice’ e la sua ‘prole di quesiti’. – 3. Il divino e l’Altro; i diritti umani e la reificazione della soggettività. – 4. Il *ground* metaforico interreligioso ovvero il motore ermeneutico nella ricerca della giustizia. – 5. L’immanente universalità dei diritti umani, l’epistemologia della secolarizzazione e la ‘lateralizzazione’ politica e cognitiva della dimensione religiosa. – 6. La dignità oltre sé stessa.

### 1. *Prologo*

Alcuni libri nascono da una domanda. E sono i libri migliori, forse gli unici che siano *anche libri* oltre a essere volumi materiali. Nel mondo della saggistica molto spesso si scrive e si pubblica per mestiere, per fare carriera – come si dice. Si sceglie un tema, lo si analizza alla luce delle posizioni già espresse, si ottempera ai c.d. oneri ricostruttivi e si propongono alla fine – ... ma solo alla fine – le opinioni dell’autore. Per quanto possa sembrare paradossale, questo stile non appartiene solo alla pubblicistica connessa all’area umanistica. Talvolta, accade di rintracciare il medesimo modo di procedere ed esporre anche nell’ambito delle c.d. scienze dure. Accade che si mimi la ricerca ma, in effetti, non si ricerchi poi granché. La descrizione, l’espositività, fanno da padrone, sono l’unica vera stella polare dell’attività di chi scrive. Una stella dalla luce alquanto flebile.

Per sfortuna, ma non per caso, i volumi prevalentemente descrittivi sono spesso lodati dall’*entourage* accademico. I loro autori non prendono rischi. I lettori, soprattutto se recen-

---

\* Contributo sottoposto a valutazione.

sori o ‘pinguini’ accademici, non fanno fatica a leggerli. In fondo, quel che c’è scritto già lo sanno. Non c’è niente da capire. Lieti per la sensazione di agio nel leggere e per la rapidità con la quale riescono a liberarsi dell’impegno, chiudono la copertina posteriore sollevati e, in fondo, confermati nella fiducia nella propria sapienza, nella non necessità di imparare ancora corroborata dall’assenza di sforzo nel capire quel che autenticamente ‘interessava’ loro. Talvolta capita che il giudizio complessivo espresso da questi lettori esperti faccia scontare all’autore la colpa della ‘descrittività’. Colpa che finisce per essere trattata, però, come un peccato tutto sommato veniale. Il suo contraltare – non ammesso ma pur sempre operante – è l’agilità nell’adempimento del compito di farsi lettori. Si tratta di una virtù di questi testi che nasce dalla loro capacità di produrre una sorta di ‘effetto specchio’. Il lettore si ritrova, resta nella sua *comfort zone* – come si dice. Concretamente, ciò significa che quel che ignorava continuerà a ignorarlo, anche dopo la lettura di quel libro. La perdita, anche di tempo, tuttavia è ampiamente compensata – come anticipavo – dalla gratificazione alla propria vanità. Nel caso dei testi destinati ai lettori accademici e scritti da accademici – soprattutto se giovani – l’effetto specchio è, poi, enormemente amplificato dalla circostanza di ritrovare il proprio nome tra quelli degli autori citati. Non è un mistero, d’altra parte, che le pagine lette di più, e prima di tutte le altre, di ogni testo destinato ai *pinguini* dell’accademia siano in genere quelle contenenti l’*indice dei nomi* o, comunque, la bibliografia delle opere citate.

Chi rispetta i canoni appena descritti – che potrebbero facilmente definirsi il catechismo dell’inutilità cognitiva – ottiene spesso plauso e marca fruttuosi traguardi lavorativi senza troppi sforzi. Il sapere, sempre bisognoso di autorinnovamento, langue ma la platea è lieta. Lo *status quo* accademico si riproduce pacioso sentendo eternarsi il *saputo*. Che tutto ciò avvenga a spese della conoscenza in fondo importa a pochi.

Questo paesaggio drappeggiato e coniugato con verbi e sostantivi difettivi – tutt’altro che limitato al territorio italiano (benché nello Stivale verdeggi rigoglioso) – è talvolta punteggiato, quasi interrotto, da inaspettate eccezioni. Da libri che,

appunto, nascono da una domanda. Una domanda spesso più profonda di quella dichiarata nelle premesse espresse dall'autore. Una domanda che sgorga dall'attitudine a *interrogarsi*, più precisamente a *domandarsi 'perché?'*. Meglio ancora, a chiedersi *'perché no?'; 'e se le cose stessero al contrario da come tutti sembrano dire che stiano?'*. Ecco, queste meta-domande, manifestazione di un'idiomatica, *non guaribile*, attitudine generale a domandarsi, stanno alla fonte di alcuni libri, di quelli non-solo-volumi. Ed è una caratteristica che emerge subito, dalle prime righe. L'autore punta a qualcosa – si percepisce subito. Tutto, ogni parola, è funzionale a un orizzonte da raggiungere. Un orizzonte che molto spesso richiede si giunga alla fine del libro perché possa disvelarsi nella sua capacità di conferire significato al tutto. Situazione imbarazzante per il lettore vanesio, se non altro perché sembra dirgli: quel che sai non basta, quel che stai leggendo non lo puoi capire subito, devi seguirmi su un sentiero non battuto; e non posso dirti subito, in tutto e per tutto, dove condurrà, perché l'inizio è sempre inizio di qualcosa e per capire questo qualcosa bisogna che t'incammini. In altre parole, tu e quel che sai nel libro non ci siete; o, quantomeno, siete una delle possibili comparse, dei personaggi. Il protagonista comparirà solo alla fine.

Mi è accaduto di imbattermi di recente in uno di questi libri-non-solo-volumi (gli unici per i quali può forse giustificarsi l'uso della cellulosa vegetale di cui il mercato editoriale fa immenso e suicida sciupio). Si tratta di un testo intitolato: *Giustizia divina e diritti umani. Il conflitto tra diritti umani e diritti religiosi nell'Europa multiculturale*. Il libro è di Francesca Oliosì – che da questo momento in avanti – per simpatia e brevità – sarà solo 'Francesca O.'.

Invito il lettore delle pagine di questo saggio-dialogo, lo stesso che magari sarà rimasto un po' scettico o addirittura interdetto rispetto a quanto detto sin qui, a considerare se esse non trovino rispecchiamento nei toni dell'autrice del libro appena menzionato. Toni manifestati, adottati e lasciati sparire dopo solo una pagina dall'inizio:

Può sembrare paradossale introdurre uno studio sostenendo, da subito, che non si tratta di un punto di arrivo, ma di un punto di partenza<sup>1</sup>.

Quale presentazione indiretta delle proprie *soversive intenzioni* più esplicita di questa? Nemmeno a dirlo, questa presentazione giunge dopo un previo camuffamento diversivo adottato da Francesca O. ‘La mia ricerca’ – sembra avvertire da subito in modo implicitamente sornione – ‘non è un’inutile celebrazione dell’esistente’. Questa cosa scottante e provocatoria – ma quale libro autentico non muove da un impulso cognitivo scottante e provocatorio – viene espressa dall’autrice per bocca altrui e, per giunta, attraverso una sorta di *débrayage*, cioè una sospensione enunciativa, di messa fra parentesi del tempo presente dell’esposizione, attuato tramite il rinvio a una narrazione nella narrazione. Francesca O. chiama come suo alfiere di questa operazione d’enunciazione indiretta addirittura Robert Musil e il trionfo dell’inutilità che questi pone tra i motori narrativi nell’*incipit* del suo *L’uomo senza qualità*. Quel trionfo coincide, per l’appunto, con un frangente storico/narrativo ironico e frustrante. Più esattamente, esso consiste nello sforzo culturale – definito *Parallelaktion* – messo in campo per celebrare il 70° anniversario dell’ascesa al trono di Francesco Giuseppe, per capriccio degli eventi coinciso con l’anno d’inizio della ‘Grande Guerra’. L’autrice sembra rivolgere la medesima accusa di inutilità – con *smaliziata umiltà* – anche alla propria ricerca. Come il conflitto mondiale oscurò il lavoro dell’*azione parallela* immaginata da Musil, così la corrente degli accadimenti potrebbe rendere invisibili i suoi sforzi, i tentativi di rispondere alla domanda da cui germina il suo libro.

---

<sup>1</sup> F. OLIOSI, *Giustizia divina e diritti umani. Il conflitto tra diritti umani e diritti religiosi nell’Europa multiculturale*, Napoli, 2020, p. 2. Da qui in avanti prende avvio il dialogo con l’autrice che è sostanza di questo saggio. Avverto gli eventuali lettori del presente testo che per rispettarne il carattere dialogico non lo ingolferò di citazioni, riducendo queste all’essenziale. Dove necessario, mi limiterò a rinviare ad altri miei scritti per i riferimenti bibliografici.

Basterà inoltrarsi appena nella lettura, tuttavia, per scoprire, nello specchio della *domanda generatrice* dell'intera indagine, che nella mente di Francesca O. la prospettiva è esattamente ribaltata. Trasuda, ai lati del suo itinerario discorsivo, una percezione latente: e cioè che i fiumi di parole scritti sui diritti umani, sul rapporto tra dimensione divina e giustizia, sulla relazione di complementarità tra universo secolare e circuiti della differenza culturale e religiosa, e molto altro ancora, costituiscano una gigantesca architettura autoreferenziale. Lo stesso armamentario teorico e istituzionale, incarnato nelle forme politiche e giuridiche della modernità, fattosi dunque storia, sembra inadatto ad affrontare l'altra storia, quella che verrà e che sta già avvenendo. Il presente e la sua frontiera visibile sembrano saturati dal conflitto, dall'incapacità di coniugare la pluralità delle soggettività culturali e religiose che attraversano gli spazi planetari con la voce della giustizia, con l'istanza che si appella a essa dal basso come *medium* di una sintesi capace di fare del mondo una casa per molteplici forme di umanità. Questo, in effetti, pensa e vede Francesca O. sul palcoscenico degli avvenimenti d'oggi. Così, mentre si celebra la sacralità secolare dei diritti umani e fondamentali, da una parte, e l'inattingibile sorgente aletica custodita nella fede e nell'identità religiosa, dall'altra, l'intera panoplia verbale che accompagna questo teatro comunicativo sembra risolversi in un'inane *azione parallela* letteralmente vaporizzata dall'infuocato clangore dei conflitti. Conflitti che restano lì, pronti a riprodursi costantemente, persino alimentati dal discorso identitario che usa 'universalismo' e 'libertà' come mattoni per erigere muri, roccaforti pseudo-ontologiche, cortine di legittimazione dell'intransigibilità di differenze e identità (rappresentate come) totalmente e ontologicamente auto-centrate.

## 2. *La domanda matrice e la sua 'prole di quesiti'*

Se tutto è azione parallela, abbaglio, parole su parole, come si fa a rispondere all'appello della storia? Eccola la domanda che fa da propulsore al libro di Francesca O. Una domanda che funge da regina-madre a un'intera colonia di ulteriori quesiti. È possibile – sembra chiedersi l'autrice – che l'universalismo dei diritti e l'elevarsi sopra-individuale del pensiero – specialmente, come nel caso delle religioni, quando sia di tale portata da generare immaginari cosmogonici – siano in grado di generare dal loro incontro solo conflitti irrisolvibili? Sono, dunque, i diritti e le religioni, di per sé, la causa dell'incapacità di arginare la conflittualità, fungendo addirittura da suo carburante, oppure è l'uso che si fa di essi a essere responsabile dell'eterogeneità dei fini che accompagna il dispiegarsi storico, il farsi prassi dei loro rispettivi contenuti, delle loro cifre ideali? È possibile, invece, che universalità e giustizia, pro-tensione verso il riconoscimento intersoggettivo e ricerca di un asse genetico e sintetico sovra-individuale, siano rimaste intrappolate nella storia? Che siano ancorate a un passato che pretende di imporre trascorse inverazioni dell'immaginario umano a un paesaggio dell'esperienza, quello presente, che schiude sempre nuovi spazi e richiede inedite coordinate di significato per trasformare in *fatti* le istanze ideali insite nel pensiero religioso e nella logica dei diritti? E se così fosse, quali sono allora i limiti, le difettività, che si nascondono all'ombra delle stentoree proclamazioni di irrinunciabilità, di sacralità, concernenti gli standard interpretativi con i quali diritti e giustizia(e) divina(e) sono fatti valere nell'arena planetaria contemporanea?

Porsi simili domande significa, in parte, aver fornito una buona porzione delle risposte. Francesca O. ne è consapevole (e forse anche un po' intimorita), e per questo le lascia intuire al lettore, senza formularle esplicitamente. Del resto, comprendere se l'inesausta e anzi crescente conflittualità sociale abbia la propria causa in diritti umani e giustizia divina considerati in sé, oppure nei loro usi, nelle loro interpretazioni, significa in ogni caso farsi nemici.

In prima battuta, il nemico potrebbe rivelarsi l'umanità intera, e quindi persino sé stessi. Pensarsi orfani sia di diritti umani, sia di orizzonti di giustizia divina, lascerebbe tutti privi di piattaforme discorsive per gestire comunicativamente, e quindi pragmaticamente, le proprie relazioni con altri. Per un altro verso – cioè, quello coincidente con l'identificazione di limiti e difettività nelle interpretazioni e negli usi dei diritti umani e degli ideali di giustizia divina – porre quella 'sorta' di domande significa confrontarsi con le armate della storia, con i titani della teoresi politica, giuridica e teologica. Insomma, sollevare quei quesiti equivale a puntare il dito verso l'alto, additando i loro difetti, a una truppa di Golia. In entrambi i casi, come potrà constatarsi, si tratta di compiti di tale portata da far scoraggiare chiunque. Nel caso di Francesca O., un chiunque che si cimenta – se non vado errato – con il primo lavoro monografico. D'altra parte, nelle lande dell'accademia, affollate di farisei e lacchè noetici, che una giovane ricercatrice 'spari in alto' è oltre ogni ragionevole dubbio causa di certa riprovazione e condanna. Francesca O., però, ha un'urgenza: l'urgenza del domandarsi radicale e una passione genuina per le risposte che la spronano in modo irresistibile. Nonostante tutto e, in un certo senso, ostante tutto, lei s'incammina sin dalle prime pagine in una spedizione che, probabilmente, sente come l'unica che possa intraprendere, che valga davvero la pena di iniziare. Come a dire: o questo, o niente. E allora, qualsiasi cosa venga, anche il peggior fallimento, sarà meglio di niente.

Prima di dare inizio al dialogo con Francesca O. confrontandomi con lei sulle tematiche affrontate e sugli argomenti proposti nel suo libro, dico subito che l'impavida incoscienza da lei dimostrata vale di per sé un plauso e costituisce già un successo. Asserisco ciò proprio perché non risparmierei critiche nella mia analisi. Benché questo sia un saggio-dialogo e non una recensione, la seguirò nel suo itinerario discorsivo senza farle sconti, senza abbuonarle nessuno dei passi falsi o delle ingenuità imputabili all'incedere del suo discorso. Il coraggio è da rispettare ed è ingrediente imprescindibile nella costituzione del ricercatore: un tipo-umano che tanto più è 'Bastian

contrario', tanto più interpreterà genuinamente la sua scelta professionale. Personalmente, non ritengo affatto che i giovani ricercatori debbano cimentarsi con temi minori, che debbano attendere la maturità prima di affrontare 'grandi questioni'. Certo, quando si trattano argomenti di vasto respiro è necessario attrezzarsi teoricamente e aver trascorso molte ore a riflettere. Lo studio preliminare, magari 'matto e disperato', è condizione necessaria per poter impugnare la penna o armeggiare con le dita sulla tastiera e confrontarsi con temi di vasto respiro. Posta questa premessa, tuttavia, io penso che siano esattamente i più giovani a doversi misurare con i problemi di fondo. Questo perché solo impegnandosi a pensare, a scrivere su di essi, è possibile capire di cosa davvero ci si occupa, il mestiere che si fa, e prepararsi così a dare il proprio contributo costruttivo al futuro. Platone ammoniva: non si può vivere una vita da schiavi per poi diventare liberi solo alla fine. La libertà, come il conoscere, sono innanzi tutto attività, e si apprendono praticandole. Non si impara a trattare argomenti difficili e spinosi, a rispondere alle domande cruciali, rassetando per anni i loro retro-scala, coltivando la conoscenza dei discorsi cruciali solo *mantenendosi vicini alla loro foce*. Questo anche perché senza afferrare il toro per le corna inevitabilmente da quel toro bisognerà tenersi a distanza, assecondarlo nei suoi movimenti. Fuor di metafora, ciò significa che affrontando temi minuti all'ombra di presupposti teorici elaborati da altri, gioco forza si finirà per affermare quel che un giorno – quando lo schiavo sarà stato liberato – si dimostrerà inaccettabile a sé stessi. E, quel che è peggio, lo si sarà detto solo indirettamente, senza averci potuto riflettere dopo aver guadagnato una propria prospettiva e, quindi, senza aver sbagliato di proprio pugno. Se l'errore sarà stato invece commesso in prima persona, autocontraddirsi diverrà allora un passo reso possibile lungo un tragitto già tracciato. Costituirà un'auto-critica, dunque un progresso, piuttosto che una confessione di passiva ignoranza, di disimpegno, di pavido allineamento.

Francesca O. è una ricercatrice. Una studiosa che si è incamminata sulla strada maestra. E poco importa che inciampi. In questo senso, ogni mia critica – nel suo significato più



autentico – sarà soltanto un atto di collaborazione, un tentativo di sospingerla in avanti. Un ‘avanti!’ che semplicemente non potrebbe esserci – dove ci sarà – se lei non avesse preso sulle proprie spalle il rischio di veleggiare in mare aperto.

La rotta che Francesca O. decide di intraprendere – posso dirlo retrospettivamente avendo letto l'intero libro – si inoltra nel mare, ipotetico e solo apparentemente calmo, della ricerca dell'universalità considerata non tanto come presupposto ma come risultato del rispecchiamento intersoggettivo, dell'umana ricerca di senso. Un'universalità che possa emergere come mèta riepilogativa dell'intero viaggio verso l'elaborazione di un'identità sintetica capace di inglobare la relazione con l'Altro, di iscriversi nel farsi dell'esperienza e non contro l'esperienza, contro il mondo. Un'identità, cioè, che eviti di ridursi a una cieca e ostinata idolatria di una differenza che assurdamente tenti di ignorare l'Alterità dalla quale è invece co-costituita.

Può esistere una universalità genuina senza giustizia – si chiede, e ci chiede, Francesca O.? E, ancor prima, può esservi una giustizia che non sia universale, che non sia capace di farsi percepire come universale da chi è soggetto a essa? Una giustizia che, anche quando postuli la sua origine divina, sia espressione di una divinità che non sappia farsi comprendere da chi è di fronte a essa? Che non entri in comunione con lei/lui? E, d'altra parte, non si rivelerebbe altrettanto eteronoma, aliena, una sacralizzazione della ragione, della razionalità, la stessa presunta alla base dell'universalità, se non pure della *naturalità*, dei diritti umani, se questi non riuscissero a sintonizzarsi con l'istanza di giustizia proveniente da chi dovrebbe esserne il fruitore, il destinatario? La ricerca dell'universalità e il transito *attraverso* l'Alterità, che la prima promette sia nella sua versione religiosa, sia in quella secolare, non costituiscono forse una disposizione comune a entrambe le corsie dell'esperienza storica e antropologica? La circostanza che *abbiano prodotto cultura*, si siano fatte storia e istituzione, non è forse radicata in, e in debito con, un nucleo dinamico, propulsivo, in senso sia cognitivo sia etico, da identificare come un tratto umano comune, di là dalle differenze? Oltre i con-

fitti? Qualcosa che simultaneamente abita sia prima, sia di là da essi? Anche se spesso quel qualcosa sembra non essere visibile, oscurato dall'abbagliante certezza di ciò che le culture, le religioni, nel loro manifestarsi concreto, hanno già prodotto ed elevato ad abito, a schema strutturale del vivere comunitario e del suo supporto istituzionale? La latente polarità tra sorgenti di produzione di senso e significati, tra il produttore e il prodotto, non è forse un paradosso, una contraddizione intrinseca, annidata nel nucleo stesso sia della giustizia sia dei diritti umani? Un'auto-contraddizione nella quale potrebbe rintracciarsi l'effettiva fonte dei conflitti tra ragione secolare e fedi, tra diritti mondani e istanze di giustizia provenienti dall'esperienza del divino?

### 3. *Il divino e l'Altro; i diritti umani e la reificazione della soggettività*

Le domande appena formulate sono – a mio modo di vedere – l'alfa e l'omega del libro di Francesca O. Dirò solo alla fine, anch'io, se la congiunzione tra termine e inizio sarà stata esaustiva, avrà dato vita a una terzietà almeno interlocutoriamente conchiusa in sé stessa, cioè a una risposta capace di saturare il campo semantico tracciato dal quesito-matrice dal quale tutta l'indagine scaturisce. Prese insieme, quelle domande ne adombrano un'altra. Eccola: diritti umani e giustizia, insieme al loro significato, sono oggetti della conoscenza oppure mezzi, orizzonti, che innescano a loro volta processi di cognitivi orientati verso un punto d'arrivo solo asintoticamente avvicinabile? Un interrogativo – questo – d'importanza capitale e dalla portata sia filosofica, sia teologica, a dir poco titanica. Si può, insomma, parlare di diritti umani e giustizia divina, colti nel loro rapporto con la verità, come qualcosa che non giace di là dall'attività di conoscenza ma che si fa con essa, che procede con il trasformarsi di un'umanità che si auto-comprende nel tendere verso la determinazione, verso la scoperta del loro significato? Sembra quasi un paradosso. Come può assumersi che qualcosa sia 'vero' – anche se in termini eti-

ci, cioè all'interno del dominio deontico<sup>2</sup> – eppure ‘non statico’ nel suo significato ma, invece, processivo, oggetto di una conoscenza che si interpenetri con esso trasformandone il significato? Indubbiamente, può postularsi che il conoscere umano si avvicini a un orizzonte noumenicamente immaginato come ‘esterno’, ‘preesistente’ a esso. Anche così si tratterebbe tuttavia di una postulazione, una sorta di atto di fede più che di un’assunzione metafisica. La fenomenologia del processo conoscitivo – un po’ come accadrebbe avvicinandosi a un orizzonte dato – muterebbe l’oggetto, il punto verso il quale ci si approssima, così come il soggetto, in modo coimplicativo. Come a dire che la postulazione di una verità è mezzo di essa stessa, del suo ‘avvenire’.

L’asserzione appena formulata non deve meravigliare, né scandalizzare, neanche da un punto di vista teologico. Questo perché la ‘verità’ è sempre *per qualcuno* che sia in grado di coglierla. Esemplificativa, in termini di antropologia della conoscenza, è l’espressione contenuta nel libro di Abacuc. Dove al profeta che chiede quando sarebbe giunta la venuta del Messia, la voce di Dio incarnatasi in lui risponde: ‘La venuta del Messia verrà; se tarda, aspettala, verrà senza tardare’<sup>3</sup>. Processività e verità, se osservate dalla prospettiva umana, dunque, appaiono compatibili, se non pure indissociabili, anche all’interno della prospettiva teologica. Costatazione che vale non soltanto per le religioni che definiscono la freccia tempo-

---

<sup>2</sup> Sulle co-implicazioni tra fatti e valori, su essere e dover-essere, rispetto alla dinamica dell’esperienza e della conoscenza intesa come processo di coordinazione tra mente e mondo, rinvio ad altri miei testi. Il tema sarà affrontato qui solo indirettamente poiché una eccessiva focalizzazione su di esso condurrebbe di là dall’oggetto del presente scritto. Cfr., da ultimo, M. RICCA, *How to Undo (and Redo) Words with Facts: A Semio-enactivist Approach to Law, Space and Experience*, in *International Journal for the Semiotic of Law*, 2022, e *ibidem* per i riferimenti bibliografici.

<sup>3</sup> Il testo della versione nuova riveduta della Bibbia è il seguente: Abacuc, 2,1-3: «1 Io starò al mio posto di guardia, mi metterò sopra una torre, e starò attento a quello che il Signore mi dirà, e a quello che dovrò rispondere circa la rimostranza che ho fatta. 2 Il Signore mi rispose e disse: “Scrivi la visione, incidila su tavole, perché si possa leggere con facilità; 3 perché è una visione per un tempo già fissato; essa si affretta verso il suo termine e non mentirà; se tarda, aspettala; poiché certamente verrà; e non tarderà”».

rale – e quindi il significato della rivelazione – in termini unidirezionali procedendo dal passato verso il futuro, ma anche per quelle che si accoppiano a una cronologia ciclica. L'esempio è fornito, tra altri, dai testi vedici e dalla riflessione brahminica su di essi. La parola dei *Veda* è considerata come un segno che interpella, che interroga l'essere umano; il quale, da interrogato, a sua volta interpella la parola divina per scandagliarla nelle sue proiezioni di senso, acquisendo crescente consapevolezza di essa e di sé stesso<sup>4</sup>.

L'inclusione, qui, di una religione non appartenente al ceppo abramitico nell'analisi sul rapporto tra verità e processività è di estrema importanza perché colma una lacuna dichiarata da Francesca O. La sua indagine, per più che comprensibili ragioni di tempo e competenza specifica, si muove entro l'orizzonte dei monoteismi riconducibili a quel ceppo storico-culturale. Una limitazione che, presa in sé, appare del tutto legittima (più avanti, anzi, avrò modo di proporre un apprezzamento per il taglio metodologico adottato sul piano comparatistico dall'autrice), ma che nel misurarsi con il tema dell'universalità reca in sé un'impronta etnocentrica sovente rimproverata dalla riflessione teologica e filosofico-religiosa di studiosi appartenenti a tradizioni e ambiti fideistici non abramitici. Si tratta, del resto, della medesima impronta che Hegel conferisce alla sua concezione della filosofia della storia, così come alla sua filosofia della religione<sup>5</sup>. E ancora, si tratta dell'assunzione prototipica della religione monoteistica come invernazione finale dell'esperienza religiosa, capace di incarnarne il

---

<sup>4</sup> È rilevante, in proposito, il riferimento al pensiero di Ramanuja espresso nei commentari al *Brahma-sutra (sri-bhasya)*, alla Gita e nell'opera *Vedanta-samgraha*. Sulla sua dottrina, cfr. J.B. CARMAN, *The Theology of Ramanuja: An Essay in Interreligious Understanding*, Yale University Press, New Haven-London, 1974, e Id., *Majesty and Meekness: A Comparative Study of Contrast and Harmony in the Concept of God*, Berdmans Publishing, Grand Rapids, Michigan, 1994, p. 79 ss.

<sup>5</sup> G.W.F. HEGEL, *Lezioni sulla filosofia della storia*, Roma-Bari, 2003; Id., *Lezioni di filosofia della religione*, I-III, Napoli, 2003, 2012, 2013. Per una interessante rassegna critica riguardo le implicazioni epistemologiche e teoriche degli assunti hegeliani cfr. P. BILIMORIA, A.B. IRVINE, *Post-colonial Philosophy of Religion*, Springer, Berlin, 2009.

‘concetto’, e rispetto alla quale le precedenti versioni, specie quelle di orientali e politeistiche, costituirebbero solo momenti intermedi di un movimento storico-dialettico. Non so quanto Francesca O. sia avvertita di questo problema, in un certo senso gnoseologico prima ancora che epistemologico, ma certo esso ha un suo rilievo rispetto a un approccio pluralistico, e dunque orizzontale, alla relazione tra culture e religioni presenti sul pianeta, da una parte, e diritti umani, dall’altra. E ha un peso *specifico* anche perché – come mostrerò tra breve – l’autrice, sulla scorta di una sorta di *mainstream* teorico e interdisciplinare, enfatizza una (presunta) germinazione dei contemporanei diritti umani dalla matrice culturale cristiana. Tesi che la conduce a ravvisare nella presunta polarità tra diritti umani e religione i tratti di un latente conflitto interreligioso/interculturale non adeguatamente considerato. C’è da chiedersi se gli elementi caratterizzanti questo conflitto – che si presenta come un conflitto interculturale sulla base della stretta connessione tra religione e cultura – non possano mutare, o debbano essere riconsiderati, quando venissero assunte come parti di esso anche le religioni non abramitiche e non monoteistiche. Per dirla diversamente: si può essere certi che un’impostazione in grado di mettere seriamente da canto il paradigma hegeliano – rintracciato dalle voci non-occidentali/abramitiche nell’epistemologia corrente sottesa alla c.d. teologia comparata e al paradigma ‘religione’ da essa adottato – non possa fare apparire la tensione tra diritti umani e religioni sotto una diversa luce? Non si può ipotizzare che, in base alla stessa connessione tra religioni e culture, da esperienze religiose non-monoteistiche, oltretutto non abramitiche, possano emergere modelli di razionalità in grado di concorrere in maniera differente, finora insospettata, con la razionalità soggiacente ai diritti umani? E che ciò non possa indurre a ripensare la stessa epistemologia della secolarizzazione, il connesso modo di pensare l’oggettività in relazione alla soggettività, il rapporto tra esterno e interno, e quindi tra sfera pubblica e sfera privata, e la medesima sintassi della libertà e il suo nesso con l’attività cognitiva? Senza parlare del dualismo tra essere e dover-essere, asse di costruzione del moderno pensiero

giuridico ma sostanzialmente indissociabile dalla secolarizzazione *cristiano-occidentale*?

A queste domande non fornirò risposta in questa sede, se non in modo indiretto e nel corso del mio dialogo con l'autrice. Quel che desidero sottolineare, tuttavia, è l'occasione fornita dalle sue riflessioni. Per quanto suscettibili di ampliamenti, a causa di una intenzionale scelta di limitazione del campo d'indagine, esse donano indiscutibile fruttuosità al testo. Senza remore, non mi risparmio nell'affermare che si contano sulle dita di una mano i libri a firma di giuristi impegnati nell'analisi dei rapporti tra diritto e religione che siano in grado di articolare itinerari argomentativi altrettanto penetranti, soprattutto sul piano teorico.

Ciò premesso, è necessario sottolineare come il problema del gemellarsi tra postulazioni ontologiche e teologiche, da una parte, e fissità semantica del dire giuridico, dall'altra, rappresenti un *leitmotiv* silente ma pervasivo nell'analisi condotta da Francesca O. Non è un caso che l'*incipit* del suo discorso sulla religione, e quindi sulla giustizia religiosa, suoni come un richiamo alla funzione di *medium* che la religione svolge nella relazione con l'*Alterità*.

La fenomenologia umana è caratterizzata, da sempre, dal rapportarsi della vita intorno a due ordini di rapporti, distinti eppure eternamente e reciprocamente connessi: il rapporto con gli altri, su un piano che potremmo definire immanente e tra pari, e quello con la (ma per molti secoli è più corretto dire le) divinità, con l'Altro, su di un piano trascendente e verticale<sup>6</sup>.

In questo passo può rintracciarsi la cifra interpretativa fondamentale che l'autrice utilizza nel rispondere alla *domanda motrice* dell'intero libro<sup>7</sup>. E si tratta di una cifra tanto in-

---

<sup>6</sup> F. OLIOSI, *Giustizia divina e diritti umani*, cit., p. 8.

<sup>7</sup> La duplice vettorialità 'verticale' e 'orizzontale', come si vedrà, costituisce una sorta di pietra angolare di tutta la riflessione condotta nel suo libro da Francesca O. Questo dato mi colpisce molto poiché ho utilizzato il riferimento alla medesima doppia vettorialità, interpretata in un chiave più spiccatamente semiotica, in uno scritto di alcuni anni fa: M. RICCA, *L'Altro nello*

novativa sul piano ermeneutico-ricostruttivo, quanto classica. Sebbene espressa in forma sintetica e quasi di sfuggita, essa riveste un'importanza cruciale nell'investigazione circa il rapporto tra legittimazione etica e giuridica, da una parte, e significato dell'esperienza, dall'altra. La relazione con la divinità è il luogo comunicativo e cognitivo in cui l'Altro, il volto dell'Altro – direbbe Levinas – schiude il sentiero verso la trascendenza *del e dal* Sè. Perché – bisognerebbe chiedersi – questa postulazione possiede un'intrinseca forza e significazione antropologica – che, tra l'altro, può essere connessa sia all'antropologia culturale, sia all'antropologia religiosa? Nel rispondere nel modo più possibile sintetico al quesito proverò a esplicitare quanto l'affermazione sopra riportata di Francesca O. indica come bussola silente degli sviluppi argomentativi del suo libro.

Nella dinamica della relazione, il Sé giunge a cogliersi come proiezione oggettivata dello sguardo Altri. Uno sguardo che dona oggettività al Sé altrui grazie al trascendimento implicito nello stesso relazionarsi, nel fare il Sé dell'Altro più di ciò che 'è', rinnovando riflessivamente, in questo generare, in questo aggiungere, anche il proprio. Il relazionarsi ha *in nuce*, di conseguenza, il processo di universalizzazione che rigenera retrospettivamente entrambe le parti della relazione. Nel far questo, la relazione costituisce (almeno potenzialmente) nei suoi soggetti la consapevolezza di ciò che *già erano*, ma al tempo stesso li modifica, li fa divenire. Solo mediante questa trasformazione il Sé può acquisire coscienza del proprio essere, farsi Io, cogliendosi in modo retrospettivo come condizione esistenziale di sé stesso. La nascita, anzi la scoperta dell'Io, avviene tuttavia all'interno della relazione e della sua dinamica, che si pongono quindi come spazio di una rivelazione. Uno spazio che contiene, comprende, la possibilità per il Sé di acquisire significato rispetto a sé stesso, facendosi Io. La relazione è dunque contemporaneamente il futuro del sé e il suo presupposto. Essa, attraverso i suoi risultati, cioè

---

*specchio del dogma. Segno e soggetto tra fede e diritto*, in *Lex Iustitia Veritas*, Napoli, 2012, pp. 360-384.

la nascita dell'Io, è il *futuro anteriore* del Sé che si osserva attraverso lo spettro degli esiti della relazione stessa, facendosi segno e, dunque, significato a sé stesso. L'acquisizione di consapevolezza riguardo questa funzione generativa della relazione, della sua pre-esistenza comprendente ogni soggettività conoscente, è il movimento verso l'universalizzazione. Esso è il darsi di ciò che trascende l'umano, la sua esperienza, anzi la possibilità stessa dell'esperienza come oggetto di conoscenza consapevole. Ed è un'acquisizione destinata a riprodursi, a rinnovarsi di continuo. Nella relazione l'essere umano oggettivatosi, cioè l'Io, si sente *preso* come in una situazione che lo precede, *un'origine*. Tuttavia, l'origine stessa non può essere conosciuta, appunto, se non retrospettivamente attraverso il procedere della relazione stessa con l'Alterità, quindi per mezzo del movimento nel futuro e mediante le modificazioni che esso induce. Esattamente in questo senso la proiezione *verso* e *nell'Altro* diviene scandaglio della trascendenza; simmetricamente, il lasciarsi interrogare dalla trascendenza che abita originariamente la relazione e l'inoltrarsi in essa apre nuovi orizzonti, nuovi sguardi verso l'Alterità. L'universalizzazione si palesa, così, come un processo relazionale che consente alla trascendenza o – per allargare terminologicamente il discorso oltre il linguaggio di derivazione teologico-abramitica – a una dimensione ultra-mondana comprendente di irrompere nell'esperienza e nella coscienza che essa stessa co-genera. Eppure, quel trascendimento si svela mediante il tempo e, quindi, mediante la trasformazione dei significati che schiudono all'umano il senso della sua esperienza, del suo esistere. Universalizzazione e temporalità sono, in altre parole, due aspetti del medesimo processo. Qualcosa che Platone avrebbe definito come l'ulteriore relazione tra l'eterno e il movimento: il tempo. L'intero processo appena tratteggiato può trovare sintesi espressiva nella coordinazione tra orizzontalità e verticalità alla quale accenna Francesca O. riferendosi a essa come disposizione antropologica 'nucleare' degli esseri umani. Una disposizione che può essere *compresa* come cognitiva e religiosa insieme. Una disposizione coestensiva all'emergere dell'esperienza propriamente umana nel suo (potenziale) tendere infi-



nitamente verso l'universalizzazione o la totalità per mezzo della relazione con l'Altro. Quella stessa relazione che costituisce – come si è detto – lo spazio dove prende forma la trasformazione del Sé e, quindi, il tempo, generato dal sopraggiungere dell'Altro da un futuro, da una dimensione del *non-noto*, che nel suo darsi relazionale si mostra, si svela come pre-esistente al prendere forma dell'Io. Ed è così perché tempo e Io, senza differenza e, quindi, senza mediazione tra le differenze – una mediazione che le rende differenti nel suo manifestarsi attraverso la dinamica della relazione<sup>8</sup> – semplicemente non esisterebbero.

Il giurista positivo – come amano definirsi i cultori del sapere normativo – potrebbe pensare che tutto questo discorso, l'allusione al rapporto tra universalità e relazione con l'Altro, tra orizzontalità e verticalità nel processo della conoscenza umana, ben poco abbiano a che fare con il diritto. 'Chiacchiere speculative che in nulla cambiano il sapere, l'interpretazione e l'applicazione delle leggi' – potrebbe commentare (e magari lo ha già fatto), proclamando a ruota che esse non lo riguardano e sono metodologicamente estranee al suo campo di conoscenza. Senonché, al di fuori del binomio universalizzazione/relazione con l'Alterità (o tra trascendenza e temporalità della relazione con l'Altro) è praticamente impossibile parlare di giustizia, persino pensarla. Certamente, il bravo e diligente giurista positivo potrà anche affermare che egli studia il diritto e non la giustizia. Oggetto del suo sapere è dunque il campo del normativo così come storicamente già prodotti. Eppure, quel che storicamente si è prodotto non potrebbe definirsi 'diritto' – secondo le stesse coordinate positivistiche moderne – se non includesse le caratteristiche dell'universalità e della mediazione tra le Alterità. Questo perché universalizzazione e mediazione tra le Alterità sono alla base dell'idea moderna di 'norma'. Quel che i giuristi positivi chiamano 'generalità' e 'astrattezza' normativa – caratteristica che popola dal punto di vista ricostruttivo, a dispetto delle apparen-

---

<sup>8</sup> Sul processo di interpenetrazione e traduzione in grado di 'rendere reciprocamente differenti le differenze' tornerò diffusamente in seguito.

ze, anche l'immaginario della razionalità giuridica di *common law* – altro non è se non un modo diverso d'intendere la relazione con l'Altro immaginata attraverso il tempo e l'universalità/trascendenza che sgorga da quella relazione e mediante essa si affaccia alla coscienza. Non vi sarebbero 'generalità' e 'astrattezza', e nemmeno la possibilità di concepirle, senza l'implicita comprensione di ciò che è generalizzato e astratto; e quella comprensione sarebbe impossibile al di fuori della relazione, del processo relazionale e del suo tendere verso l'universalizzazione. Per essere ancora più espliciti: con il piglio dell'epistemologia di stampo neo-kantiano di Kelsen, o utilizzando la matrice storicistica del positivismo ottocentesco, si può senz'altro affermare che la conoscenza giuridica concerne le norme come esse si danno all'osservatore; quell'osservatore, però, non sarebbe in grado di comprenderle come tali, cioè come *norme giuridiche*, se esse non fossero radicate nel processo di universalizzazione e mediazione tra le Alterità, che è poi la sostanza di ciò a cui si dà il nome di giustizia.

L'intera questione può essere posta anche nei termini seguenti. Possono il diritto e la conoscenza del diritto coincidere con i risultati di un processo escludendo dal proprio orizzonte tutto ciò che quel processo, in modo inesausto e inarrestabile, continua a produrre? È possibile *comprendere* il diritto come un *dato* divorziato dai suoi fattori e dai suoi itinerari genetici e dal loro inarrestabile riprodursi? Come qualcosa congelato nel passato? Un passato che abbia definito una volta per tutte la cornice dell'universalizzazione e della mediazione tra le Alterità e, insieme, i suoi orizzonti? Io penso che quanti intendessero il diritto in questi termini dovrebbero auto-definirsi giuristi 'negativi', più che *positivi*. Di là da gioco di parole, sarebbe (ed è così) così perché la stessa analisi, lo sguardo sul *positum*, sull'*istituzionalizzato*, dovrebbe considerare il dover-essere in termini solo negativi, come un insieme di divieti (Kelsen, appunto) e mai come espressione di un linguaggio che, precisamente nella sua generalità e astrattezza, punti a includere l'Alterità, e quindi il futuro con il suo carico di imprevedibilità. Quel linguaggio sarebbe costituito da un'universalità ripiegata su sé stessa, ossificata, orientata a ne-

gare l'Alterità, in termini genuini, più che a mediarla e includerla. Il suo significato, declinato in termini deontici, equivarrebbe alla iterazione di un modello di soggettività e, perciò, di relazioni sociali refrattarie al procedere del tempo, una sorta di iterazione del passato cieca all'inarrestabile e incontenibile trasformarsi dei significati. Esattamente come accade a Kelsen e ad Hart, mentori del positivismo rispettivamente formalista e analitico del XX secolo, nel disegnare il *proprium* dell'esperienza e della conoscenza giuridica. Nella prospettiva di entrambi, la partita per i significati è data come chiusa, definita una volta per tutte nelle sue coordinate complessive al momento della nascita dell'ordinamento, del diritto come istituzione. Il sapere *sul* diritto, nel mimare l'atteggiamento dell'epistemologia scientifica moderna costruita sulla postulazione dell'eternità della *natura*, del suo oggetto di conoscenza, si trasforma e finisce per ridursi a un atteggiamento autoptico, nell'analisi e ricostruzione di un cadavere fenomenico, il cui divenire, la cui dinamica, sono – in quelle impostazioni – solo esangui iterazioni di schemi dati e fissati una volta per tutte nel passato.

Positivismo, formalismo, approccio analitico al diritto sono letture del fenomeno giuridico che all'ombra della loro neutralità, del loro considerare le norme come oggetti esclusivi di una (pura) conoscenza linguistico-deontica, presuppongono, in effetti, una visione della società di tipo comunitarista. La possibilità di dare il gioco dei significati, e quindi il processo di universalizzazione attraverso la mediazione con l'Alterità, come chiuso, dato, definito nel passato da *Grundnorm* o *Norme di riconoscimento*, fa galleggiare la dinamica apparente del sistema normativo su una condizione di stasi e di monodica oggettività sociale, l'unica in grado di garantire la stabilità dei significati<sup>9</sup>. La postulazione di questa staticità sociale è tuttavia in contrasto con l'esperienza e, soprattutto, con il proiettarsi del diritto verso il futuro; e ciò, per paradosso, nella misura stessa in cui esso sia inteso come norma, e quindi co-

---

<sup>9</sup> M. RICCA, *How to Undo*, cit.

me schema di universalizzazione basato sulla mediazione con l'Alterità, e quindi con il futuro.

Nell'esperienza concreta, qualsiasi stadio di universalizzazione lascia apparire, con il suo stesso darsi, nuovi orizzonti dell'Alterità; e, viceversa, il manifestarsi, il rendersi visibile dell'Alterità, innescano nuove esigenze di universalizzazione, inediti movimenti di trascendimento, di scandaglio retrospettivo circa la *situazione relazionale* nella quale l'Alterità e l'io reciprocamente disvelano sé stessi. La disposizione a includere il futuro – che è poi elemento genetico-costitutivo sia della categorizzazione semantica, sia della configurazione di valori o fini – implica che i significati coestensivi ai risultati dei processi di universalizzazione siano denotati da un coefficiente di entropia informativa. Senza questa entropia, e senza considerarla come un dato costitutivo, autentico dell'universalizzazione semantica e deontica riassunta nella norma, nella sua generalità e nella sua astrattezza, l'universalità rinuncerebbe all'Alterità, la negherebbe, si farebbe identità statica con sé stessa e, quindi, origine di conflitto ed eterogenesi degli stessi fini e dei contesti di significazione che la legittimano e la forgiavano nelle sue coordinate semantiche.

Quando l'universalità si fa identità con il Sé, essa diviene il surrogato di sé stessa. In questo modo, la normatività contingente in quell'universalità difettiva ed auto-centrica dismette il contenuto di giustizia – cioè di universalizzazione inclusiva dell'Alterità – che la denota fenomenicamente come *materia costitutiva* del diritto. E questo perché un diritto che non si proponga – quantomeno per una preponderante parte del proprio contenuto normativo – come mediazione tra le Alterità, come universalità semantica e valoriale/deontica pro-manante da essa, semplicemente non è diritto ma mistificatoria elevazione allo stadio linguistico dell'esercizio del puro potere, della prevaricazione veicolata dalla forza.

Nel corso della modernità, nonostante il pensiero giuridico positivista abbia acquisito un ruolo dominante, nessun ordinamento ha resistito a profondi mutamenti. A loro volta, anche profondi mutamenti interpretativi circa i presupposti di legittimazione degli ordinamenti non sono stati scanditi, sem-

pre e ogni volta, da rotture formali dell'unità ordinamentale. L'inclusione dell'Alterità, il procedere dei percorsi di universalizzazione, hanno sovente caratterizzato il farsi del diritto come processo in atto piuttosto che come 'oggetto', come 'dato' da conoscere nella sua staticità o, comunque, in ragione di una dinamica contingentata all'interno di un contesto semantico statico, già predefinito una volta per tutte nelle sue coordinate di fondo.

L'implicazione di immediata rilevanza pratica di un uso inconsapevole della normatività e della voluta disattenzione per i suoi legami con il processo di universalizzazione inteso come mediazione con l'Alterità diviene d'immediata evidenza con riferimento all'elaborazione del termine medio del c.d. sillogisma giudiziario<sup>10</sup>. Si tratta di un'implicazione che reca con sé rilevanti problemi ermeneutici ed applicativi con i quali coloro che amano definirsi 'giuristi positivi' (o *black-letter jurists*) dovrebbero seriamente e onestamente misurarsi, ma che invece eludono sistematicamente un po' per ignoranza, un po' per convenienza, con enormi conseguenze sulla vita delle persone e sulla coerenza degli stessi sistemi normativi. Esplicito immediatamente le ragioni di una simile severa valutazione.

Lo schema del sillogisma giudiziario corrisponde, nella sua configurazione più generica, alla seguente sequenza:

- a. Tutti i soggetti che compiono l'azione  $x$  andranno (devono andare) incontro alla conseguenza  $y$ .
- b. Il soggetto  $a$  ha compiuto l'azione  $x$ .
- c. Il soggetto  $a$  andrà incontro (deve andare incontro) alla conseguenza  $y$ .

---

<sup>10</sup> Ho analizzato questo tema, e le sue molteplici sfaccettature, in vari scritti, ai quali rinvio: cfr. M. RICCA, *Culture interdette Modernità, migrazioni, diritto interculturale*, Torino, 2013; Id., *Otherness, Elsewhere, and the 'Ecology' of law's implications: The semiotic oceans surrounding legal signification and its discriminatory exteriority/objectivity*, in *International Journal of Legal Discourse*, 2020, 2, pp. 185-237; Id., *Perpetually Astride Eden's Boundaries: The Limits to the 'Limits of Law' and the Semiotic Inconsistency of 'Legal Enclosures'*, in *International Journal for the Semiotic of Law*, 2022, pp. 179-229; Id. *How to undo*, cit.; Id., *Cultural Constraints of Legal Interpretation and Legal Translation*, forthcoming.

Questa sequenza riguarda, più in generale, quel che potrebbe definirsi come sillogisma giuridico o della c.d. causalità giuridica. Esso potrebbe essere applicato da qualsiasi interprete del diritto, non solo da giudice; e quindi anche dal semplice *soggetto* di diritto. Presentato nella sua forma compiuta, il sillogisma sembra procedere dalla premessa maggiore alla conclusione in modo quasi meccanico giacché la premessa minore appare già implicata nelle categorizzazioni incluse nella premessa maggiore. Nell'esperienza, tuttavia, la sequenza sillogistica è frutto di una costruzione che include un ampio coefficiente di discrezionalità e creatività. Ed è così per la semplice ragione che né il giudice, né qualsiasi altro interprete del diritto, muovono nel corso della loro attività dalla premessa maggiore nell'esplicazione dell'attività di qualificazione giuridica. Al contrario, entrambi si ritrovano in genere di fronte a un 'fatto', o meglio a 'una situazione di fatto inclusiva di comportamenti umani'. Ciò che nella restituzione finale della sequenza sillogistica appare come un dato, e cioè il termine medio, è tuttavia un risultato. Più esattamente il risultato di un'inferenza o di una serie di inferenze. Ciò dipende dalla circostanza che il mondo dei fenomeni non ha etichette. La qualificazione delle condotte umane e degli elementi di fatto in esse coinvolti è sempre frutto di ipotesi interpretative; ipotesi che andrebbero sottoposte a verifica. La categorizzazione utilizzata in sede di qualificazione può considerarsi valida se le sue implicazioni ulteriori saranno confermate dall'esame dei fatti. Ciò significa che nel qualificare qualcosa come 'x', l'interprete dovrà verificare se nella situazione complessiva sotto analisi sia possibile rintracciare la presenza di ulteriori implicazioni salienti che siano riassunte e incluse nella categoria utilizzata in sede di qualificazione del 'fatto'. Lo schema per la verifica è: se 'x', allora...  $\alpha$ ,  $\beta$ ,  $\gamma$ ,  $\delta$  ecc. Il processo di verifica è in astratto infinito. A un certo punto, esso si arresta non per ragioni gnoseologiche ma per esigenze di economia della conoscenza<sup>11</sup>. Nell'ambito giuridico, le istanze teorico-metodologi-

---

<sup>11</sup> I.C. LEWIS, *The Verification Theory of Meaning: A comment*, in *Philosophical Review*, 1954, 2, pp. 193-196. Le considerazioni di Lewis acquistano una portata ancora maggiore dove si consideri l'esperienza, la sua dimensio-

che del positivismo tendono a svalutare l'impegno nella categorizzazione. E assumono questo atteggiamento cognitivo sostenendo che il diritto *'fa il proprio fatto'*. Esplicitando, ciò significa che nella situazione concreta il diritto rintraccia alcuni elementi che considera rilevanti, escludendone altri, e ciò sarebbe il frutto di una scelta assiologicamente orientata che costituisce il dominio deontico come differente da quello empirico<sup>12</sup>. A questa assunzione fa seguito la c.d. teoria della causalità giuridica. Espressione – pressoché ossimorica – che punta a evidenziare come gli effetti, cioè le conseguenze, nel dominio del diritto non dipendano da leggi naturali ma da pre-determinazioni deontiche, appunto basate sul dover-essere, che nulla avrebbero a che fare con il mondo empirico e con la causalità fattuale. L'esempio tipico addotto al riguardo concerne il carattere selettivo delle prove processuali e quindi la determinazione *relativamente* autonoma dalla dimensione empirica di ciò che può essere considerato rilevante nella ricostruzione della situazione che costituisce il *'fatto'* da considerare ai fini, appunto, della causalità giuridica, quindi della determinazione degli effetti giuridici connessi alla condotta umana. L'esempio gioca sempre agli occhi dei giuristi pratici un ruolo piuttosto impressionante, conferendo al discorso giuridico una sorta di auto-referenzialità oltre a costituirlo – un po' troppo enfaticamente, sulla scorta dell'apriorismo etico kantiano – come il regno della libertà umana.

La presunta auto-referenzialità del diritto, tuttavia, è più una finzione retorica, e in questa veste anche un dispositivo di potere, che un fenomeno effettivamente riscontrabile nell'esperienza. Quel che piuttosto va constatato in proposito, è la straordinaria dose di *ingratitude* che le teorizzazioni positiviste mostrano nei confronti della dimensione culturale. Asse-

---

ne spaziale, come un ambito semiotico che si relaziona in modo *orizzontale*, cioè inter-semiotico, e non referenziale, con la dimensione linguistica. Su questi aspetti non posso tuttavia soffermarmi in questa sede e rinvio a M. RICCA, *Sussidiarietà orizzontale e dinamica degli spazi sociali. Ipotesi per una corologia giuridica*, in *Il principio di sussidiarietà nel diritto privato*, I, a cura di M. NUZZO, Torino, 2014, p. 15 ss.

<sup>12</sup> Per tutti, H. KELSEN, *La dottrina pura del diritto*, Torino, 1964, pp. 9-11.

rire che il linguaggio giuridico possieda la completezza lessicale necessaria a conferirgli auto-referenzialità è confutato in modo eclatante dal tenore dei testi normativi di qualsiasi ordinamento. Le leggi, le sentenze, sono colme di espressioni mutuare dal linguaggio naturale, lo stesso utilizzato dalle comunità linguistiche per categorizzare il mondo dei fatti in modo (si assuma a fini argomentativi) non-giuridico, cioè empirico. Persino i termini strettamente legali, come ‘contratto’, ‘proprietà’, ‘matrimonio’, includono in sé elementi definiti nel loro significato dalla dimensione linguistico-culturale, cioè dal c.d. linguaggio naturale. Se così non fosse, del resto, risulterebbe difficile, se non impossibile, connettere il linguaggio giuridico al dispiegarsi dell’esperienza sociale. Anche quando si provasse a sostenere che il diritto fa proprio il linguaggio naturale solo in parte, si sarebbe poi costretti ad ammettere che quella parte è comunque soggetta alle fluttuazioni di senso dell’esperienza. In breve, il mito di un linguaggio giuridico totalmente auto-referenziale, che fondi *ab ovo* il proprio lessico fattuale mutuandolo selettivamente, al tempo stesso, dal linguaggio naturale, è solo una petizione ideologica. Del resto, il linguaggio naturale stesso, nel descrivere i ‘fatti’, appare tutt’altro che privo di connotazioni assiologico/teleologiche. La costruzione di ogni categoria cognitiva è, a sua volta, il risultato di un’attività selettiva volta a determinare cosa includere e cosa escludere dallo schema categoriale a partire dal flusso dell’esperienza. La determinazione della scansione tra l’*in* e l’*out* categoriale è guidata da valori. Valori – estetici, etici e cognitivi – che non sono affatto incommensurabili rispetto ai valori soggiacenti all’universo di discorso etico o a quello giuridico<sup>13</sup>. Questa continuità assiologica fa sì che le fluttuazioni categoriali nel linguaggio naturale, connesse all’aggiornarsi dell’e-

---

<sup>13</sup> Su questa continuità assiologica, tra gli altri, cfr. H. PUTNAM, *Pragmatism and Moral Objectivity*, in ID., *Words and Life*, a cura di J. COVENANT, Harvard University Press, Cambridge (MA)-London, 1994, pp. 156-159, 169, e, con specifico riguardo alla dimensione giuridica, R. KEVELSON, *Peirce’s Es-thetics of Freedom: Possibility, Complexity, and Emergent Value*, Peter Lang, New York et al., 1993, e ancora M. RICCA, *Perpetually Astride*, cit.; ID, *How to Undo*, cit.



sperienza e dei suoi spazi di manifestazione, si compongano di indici di rilevanza rispetto agli stessi valori che sovrintendono alle categorizzazioni prodotte o adottate dal linguaggio giuridico. Asserire – in termini searliani<sup>14</sup> – che la *direction of fit*, alla luce di questa dinamica, rimanga unidirezionale, e cioè procedente dal linguaggio deontico verso i fatti, è una pura finzione, se non pure una postulazione metafisica non corrispondente all'esperienza cognitiva. Linguaggio empirico e linguaggio deontico sono entrambi generati, nel loro processo di sviluppo, dall'interazione di elementi assiologici ed empirici, interni ed esterni, psicologici e ambientali. Le distinzioni tra i due possono essere operate solo postulando che il loro processo di formazione si trovi in una condizione di 'interlocutoria stabilità'. Non appena essa va incontro ad alterazione, però, il gioco di interazioni tra i due domini, rispettivamente assiologico ed empirico, si riapre, schiudendo uno spazio di continuità tra di essi, dal quale solo successivamente potranno riemergere le distinzioni.

Le postulazioni del positivismo si risolvono spesso, durante il processo di costruzione del termine medio del sillogismo giudiziario, in pure petizioni ideologiche. Esse non si inoltra-

---

<sup>14</sup> Rifacendosi a G.E.M. ANSCOMBE, *Intention*, Harvard University Press, Cambridge (MA)-London, 2000; J. SEARLE, *Rationality in Action*, The MIT Press, Cambridge (MA)-London 2001, p. 37 ss., sosteneva che linguaggio empirico e linguaggio deontico si costruissero per mezzo di una dinamica referenziale caratterizzata da un'opposta direzionalità – appunto, la *direction of fit*. Più semplicemente, il linguaggio empirico si adatterebbe responsivamente agli input derivanti dall'esperienza fattuale; al contrario, quello deontico procederebbe verso i fatti. Quanto sia epistemologicamente ingenua e inattendibile questa distinzione – peraltro riconoscibile negli stessi presupposti neokantiani del pensiero kelseniano – è palesato dalla circostanza che non esiste conoscenza dei fatti che non sia selettiva, orientata a fini e da valori innanzi tutto e se non altro biologici. Ogni fatto, in quanto parte di una relazione di adattamento, è già reso segno nel momento stesso in cui l'unità mente/corpo si relaziona dinamicamente a esso. Sempre in quanto segno, esso è colto come già ricompreso e in parte co-costituito dall'abito esistenziale e dalla situazione entro la quale esso è assunto come oggetto di interpretazione. Come a dire che se m'imbatto in un oggetto posizionato nello spazio, nel momento stesso in cui esso giunge alla mia coscienza, è già stato incluso in una situazione relazionale in parte pre-costruita e risultante da una primitiva interazione tra gli schemi di interpretazione e inferenza tra l'organismo e l'ambiente.

no nell'analisi delle componenti semantiche dei fatti, nella scomposizione dei contesti semiotici soggiacenti alla loro presunta apparenza morfologica oggettiva, trattandoli come se fossero *dati* invece che *risultati* di un'attività interpretativa. Nel mondo dell'esperienza quotidiana, non comprendere la composizione dei fatti di là dalle impalcature morfologiche che si sovrappongono a essi conduce con molta facilità a clamorosi fallimenti, cioè alla non corrispondenza tra aspettative e conseguenze reali. Nel mondo dell'etica e, in generale, nei circuiti organizzati mediante il linguaggio deontico, l'erronea e deficitaria qualificazione dei *fatti*, l'adozione di schemi morfologici non corrispondenti alla effettiva portata dei fenomeni, è sovente neutralizzata da uno strano miscuglio composto, ora alternativamente ora cumulativamente, dal binomio libertà/autorità. La dimensione etica e deontica è assunta come distinta dai fatti mediante la postulazione della libertà di scelta, di autodeterminazione, dell'apriori dell'orientamento umano. Ciò implica che la *resistenza* alla pressione dei *fatti* – intesi anche come puri impulsi psicologici, ciò che un tempo si definivano *appetiti* – è considerata parte integrante del dispiegarsi della libertà e quindi dell'atteggiamento etico. L'asimmetria tra fatti e appetiti, da una parte, e autodeterminazione/scelta, dall'altra, è assunta come elemento costitutivo della dimensione morale e deontica. Ciò nondimeno, l'idea che l'articolazione della scelta sia totalmente auto-referenziale, nel senso che costituisca autonomamente l'intero contesto di determinazione del rapporto tra presupposti e conseguenze dell'azione umana, è anch'essa una postulazione non corrispondente all'esperienza concreta. La possibilità di scelta intrinseca a qualsiasi discorso assiologicamente orientato trascura la circostanza che ogni valore riassume in sé una sequenza adattiva tra soggetto e ambiente. La scelta che sostanzia l'atto di libertà non genera mai l'intero campo di significati e quindi il contesto esperienziale sul quale essa si articola e nel quale si proietta pragmaticamente. Molto è elaborato implicitamente e co-costituisce il significato della scelta stessa, oltre a radicare la sua possibilità esistenziale. Immaginare una libertà totalmente ed esclusivamente *resisten-*

te rispetto all'impatto dei fatti, al modificarsi dell'esperienza, completamente *non responsiva* rispetto a essi, non è un'esaltazione della dimensione etica umana ma, semplicemente, una condanna all'autoalienazione, scaturente dall'essenzializzazione della soggettività, dell'Io, e dalla simultanea negazione della sua matrice processiva e relazionale. Non v'è dubbio che la libertà e la stessa propensione alla categorizzazione, intesa come prognosi pragmatica rivolta alla gestione del futuro, implicino un determinato coefficiente di resistenza alle pressioni ambientali. Entrambe, tuttavia, sgorgano dalla relazione con l'ambiente e a esso sono legate. Se la resistenza si commuta in *non-responsività* rispetto ai segni espressi dall'imprevedibile e mai interamente controllabile dispiegarsi dell'esperienza, la risultante sarà solo la negazione dei presupposti esperienziali della libertà e dell'attività di categorizzazione, con il rischio di una drammatica eterogenesi dei fini dell'azione umana.

La presunta immunizzazione dall'Alterità, dal suo irrompere negli schemi esistenziali già collaudati e stabilizzati, può derivare tuttavia anche dall'autorità e dal potere che essa asserisce d'essere legittimata a esercitare quando s'incardina nell'agire istituzionale. Quando nella costruzione del sillogisma giudiziario il giudice spaccia la sua conoscenza *comune*, di medio-livello culturale, dei fatti, e quindi degli indici di rilevanza assiologico-giuridica delle loro componenti, per 'dato oggettivo' e salda questo al dettato normativo, egli nega, al tempo stesso, i significati effettivi dell'esperienza sociale e le potenziali implicazioni legali conseguenti a una corretta e completa valutazione degli elementi di rilevanza semantico-giuridica del 'fatto'. L'argomento per cui 'il diritto fa il proprio fatto' si tramuta, così, nello sdoganamento di atteggiamenti puramente ideologici e di *puri* e semplici pregiudizi, sovente camuffati dietro una retorica della metodologia positivista che è solo 'indifferenza' per l'Alterità, per ciò che bussava alle porte del processo di universalizzazione. In questo modo – riprendendo un motivo kafkiano – ciò che è 'fatto uguale' davanti alla legge, pur essendo diverso, è destinato a rimanere appunto *di fronte* alla legge, senza mai poter entrare *all'interno* di

essa<sup>15</sup>. La strategia, di inaudita violenza epistemica, camuffa letture unilaterali del dover-essere e quindi delle potenzialità inclusive del linguaggio deontico e delle proiezioni assiologiche dell'ordinamento all'ombra di partigiane letture del 'fatto', spacciate per oggettive. Il potere, in altri termini, si esprime non tanto nella determinazione aperta del dover-essere, quanto piuttosto in una mistificatoria restituzione di 'ciò che è', in quanto tale totalmente e aprioristicamente chiusa all'Alterità. È esattamente lungo la soglia di questo atteggiamento ermeneutico che la trascendenza intrinseca all'universalizzazione, e quindi alla normatività, si trasforma in un'immanenza totalmente reificata, in una cecità autoreferenzialmente chiusa all'Alterità. Una cecità che camuffa sotto il velo dell'autorità, che tutto mette a tacere, l'ignoranza (sovente voluta) dei 'fatti' e dei molteplici profili di rilevanza giuridica suscettibili di emergere da un'analisi delle relative componenti semiotiche. Inutile dire che si tratta di una scommessa di prevaricazione cognitiva capace di durare fintantoché l'occultamento degli scompensi pragmatici e delle contraddizioni assiologiche derivanti da questo modo cognitivamente difettivo e mistificatorio di procedere non inizi a produrre conseguenze sul piano dell'effettività del sistema e dell'esperienza sociale. Nel frattempo, il diritto, le sue potenzialità di senso e di universalizzazione inclusiva, saranno andati incontro a una sorta di autonegazione, tanto più spettacolare, quanto più silenziata da falsi proclami metodologici, sovente ispirati alla positività del diritto. Un diritto reso totalmente orfano di quel coefficiente di giustizia – appunto coincidente con la sua matrice di universalizzazione mediatrice – che lo denota costitutivamente. Per quanto paradossale possa apparire, tutto ciò è l'esatta negazione della *positività* dell'esperienza giuridica, dell'emersione del fenomeno 'diritto' dalla scena dell'evoluzione culturale dell'umano.

Al contrario, consentire ai 'fatti' di interrogare il diritto, significa intendere la costruzione del termine medio del sillogi-

---

<sup>15</sup> Il riferimento è al racconto 'Davanti alla legge', incluso da Kafka anche all'interno del 'Processo' come una sorta di narrazione nella narrazione.

sma giudiziario come un'inesausta attività di traduzione. Una traduzione che altro non è se non la mediazione con l'Alterità e il trascendimento delle differenze nella generazione, tramite metafora, di un orizzonte di universalizzazione. Tutto ciò potrebbe essere espresso rintracciando nell'attività di qualificazione del fatto un impegno cognitivo, un atteggiamento epistemologico, volto a gestire sempre in chiave critica il 'darsi immediato' delle apparenze morfologiche del 'fatto' stesso. Un atteggiamento critico che può avere la propria sorgente, il proprio motore, nella consapevolezza che il 'fatto' è sempre *fatto*: è cioè un risultato derivante dall'assestarsi di dinamiche di relazionamento tra l'unità mente/corpo umana e l'ambiente. Se il 'fatto' nella sua apparente immediatezza morfologica è dunque un risultato, compito di colui che è chiamato a costruire il termine medio del sillogisma giudiziario, sarà allora quello di porsi nell'atteggiamento del traduttore. Ciò significa che egli dovrà sempre domandarsi: 'ciò che *vedo*, è ciò che *vedo*?' Domanda alla quale è possibile rispondere solo interrogando il 'fatto' che incarna l'Alterità sia con riguardo alla componente materiale extra-umana, sia con riferimento all'agente e all'agire umani, in modo da portarne alla luce tutte le possibili implicazioni di senso e, quindi, le connesse, potenziali corsie di rilevanza assiologico-normativa. Qualcuno, probabilmente, obietterà che in questo modo si ricadrebbe nell'ipotesi *madre* del positivismo: e cioè che comunque il 'fatto' sarà comunque quello reso rilevante pur sempre all'interno dello spettro semantico delle proposizioni normative componenti dell'ordinamento giuridico. Riprendendo la metafora searliana della *direction of fit*, è abbastanza agevole dimostrare, però, come l'unidirezionalità della referenzialità deontica – cioè dalla *norma al fatto* – risulti negata dalla stessa sequenza del processo ermeneutico appena descritto. È la molteplicità degli indici semantici soggiacenti al *fatto* e la loro eccedenza rispetto al *fatto come datum*, colto cioè nella sua immediatezza morfologico-percettiva, a interrogare le potenzialità semantiche e assiologiche dell'ordinamento. Un'interrogazione che viene portata *dentro la legge* in modo inedito, facendo reagire su sé stesso l'ordinamento, innescando nuove relazioni semantiche

tra le norme e tra i valori, in modo da determinare, circolarmente, rinnovate modalità di proiezione di esse sui fatti. Questa circolarità è, però, null'altro che una metafora spaziale alternativa a quella proposta da Francesca O., e riguardante il rapporto/connessione tra verticalità e orizzontalità nella ricerca del significato. Dove la verticalità procede con un movimento a spirale, che utilizza il piano della normatività, soprattutto ai suoi massimi livelli (nell'esperienza giuridica contemporanea identificabili nell'ambito secolare con diritti umani, normativa costituzionale ecc.), come orizzonte di universalizzazione. Un orizzonte che, alimentandosi a sua volta delle interrogazioni, delle sollecitazioni semantiche provenienti dell'Alterità, si apre verso una ricerca infinita, verso una sempre rinnovata scoperta del senso e, quindi, retrospettivamente dell'origine. Del resto, questo movimento bidirezionale, consistente nella continua produzione di significato mediante l'oscillazione semantica tra la *méta* e l'origine, è perfettamente sintetizzato nella polisemia di termini come 'costituzione', 'interpretazione', 'ordinamento' (si considerino, per analogia, gli equivalenti tedeschi 'Verfassung', 'Auslegung', 'Ordnung'). Essi significano sia l'inizio di un'attività, sia la sua conclusione, il risultato di essa. Potrebbe dirsi che esprimono la dimensione processiva o *verbale* del significato. La loro matrice semantica è mobile, cangiante, *sta nel mezzo* del processo di significazione, e forse coincide proprio con esso. Tutto ciò sembra confutare *in rebus* la visione che intende la legittimazione giuridica articolata lungo un asse logico-gerarchico, che a sua volta riposa su una primazia cronologico-semanticamente del passato rispetto al presente. Tutto come se il 'giuridico' si esaurisse in una funzione di garanzia, di assicurazione della 'certezza', da interpretarsi entrambe come corrispondenza del futuro al passato. Questa lettura – fortemente debitrice della ipostatizzazione del 'concetto' operata da Hegel – appare caratterizzata da un *misoneismo* semantico che per buona parte costituisce la 'malattia' della modernità. La stessa malattia che contamina la connessa immagine del progresso ancorata a una razionalità onnicomprensiva, eterna, incapace di evoluzione se non nella versione di un ripiegamento, di un ritornare dia-

lettico su sé stessa, quindi in una sua solo apparentemente dinamica ma, in effetti, statica ri-affermazione. Si tratta di una disposizione cognitiva e pragmatica che tende a ridurre il futuro agli schemi dell'immanenza transepocale della Ragione, e quindi a un presente che si eterna nella valenza perdurante delle sue ipostasi razionali. Detto diversamente, l'onnipotenza della ragione, di una ragione immanente a sé stessa ed eterna, finisce per relativizzare insieme sia il presente fenomenico, storico, sia il futuro, facendo del progresso, delle sue istanziazioni, delle sue apparenti novità, null'altro che iterazioni di ciò che già è definito, dato, sin dall'inizio. Futuro e alterità, quindi, risultano fagocitate, sin da principio, nell'origine, dialetticamente e mistificatoriamente ricondotte a essa. In passato, si è definito questo falso movimento 'Dialettica dell'Illuminismo'<sup>16</sup>, puntando a indicare con ciò la paradossale ironia per cui la rivoluzione dei Lumi avrebbe finito per incarnare ciò che intendeva combattere: vale a dire la medesima staticità del pensiero teologico ed essenzializzante del Medioevo e la connessa tendenza a restituire in forma ontologico-metafisica le strutture immanenti del presente. Circolarità fatto/norma, alterità/universalizzazione, o relazione cogenerativa tra mediazione con l'Alterità e processo di universalizzazione, lasciano intendere, invece, che l'unità di ogni sistema, sia cognitivo sia deontico, si produce e riproduce lungo il crinale della relazione dinamica tra passato e futuro. Lo stesso crinale che definiamo 'presente' e che sorge dalla traduzione reciproca tra passato e futuro, tra Sé e Alterità, tra conosciuto e ancora ignoto, e quindi *tra differenze rese differenti* dal processo del tradurre, dall'interpenetrazione semantica di ciascun termine della relazione con l'altro. Solo dall'altezza di quel crinale il passato svela, progressivamente, il proprio significato autentico, rivelandosi come una *conseguenza del futuro* – che è poi la fenomenica di ogni segno, capace di farsi tale e di produrre significato solo grazie all'azione di un segno sopravveniente. Accettare questa condizione *verbale* e, dunque, processiva del

---

<sup>16</sup> Il riferimento è, ovviamente, al testo di M. HORKHEIMER, T.W. ADORNO, *Dialettica dell'Illuminismo*, Torino, 2010.

significato significa immunizzare il processo di universalizzazione dal ripiegamento nell'immanenza, mantenendolo invece aperto verso l'infinità (sia verticale, cioè del senso, sia temporale, connessa all'Altro e al futuro).

Ancorché quanto osservato sin qui possa apparire eccedente rispetto al suo dire – forse anche agli occhi della stessa Francesca O. – è esattamente l'interpello e la difesa della relazione tra infinità e universalità, tra totalità e Alterità, che l'autrice del libro qui assunto come controparte del dialogo pone quale *idea motrice* della sua riflessione. Più sopra osservavo come si tratti di un approccio dalle conseguenze giuridiche innovative – rispetto all'immaginario positivistico partorito dalla modernità, ma in parte anche rispetto alla vulgata giusrazionalista – e, tuttavia, al tempo stesso antico. Il suo risalire nel tempo può essere ravvisato nella teologia della parola sacra, nel porsi di essa come sorgente d'interrogazione e, a propria volta, come parte interrogata. Con specifico riferimento alla religione cattolica – ma non solo – questa funzione interrogante e quindi propulsiva può essere colta nel 'dogma' e nel suo statuto teologico-speculativo. Contrariamente a quanto possa immaginarsi, esso è sempre assunto non come essenza della verità, cioè come se la verità fosse immanente a esso, ma piuttosto come *via verso la verità*<sup>17</sup>. Il dogma di fede non è incarnazione dell'essere ma produttore di essere. Nel suo interrogare, coincidente con il suo carattere di mistero, esso spinge l'essere umano a interpretare il senso del suo stare nel mondo, a misurarsi con l'Alterità – un'alterità che è incarnata sia dall'Altro essere umano, sia dall'ambiente. Simmetricamente, nel suo farsi oggetto di interrogazione, il dogma è crocevia delle sollecitazioni derivanti dall'Alterità, dalla differenza, culminanti nell'innesco di quel processo di universalizzazione che trascende sinteticamente l'Io e l'Altro nel possibile

---

<sup>17</sup> Cfr. H. DENZIGER, *Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum de Rebus Fidei et Morum*, edizione bilingue sulla 40ª edizione, a cura di P. HÜNERMANN, Bologna, 2009; e, ancora, *Motu proprio, Ad tuendam fidem*, 18 maggio 1998, Lettera Apostolica di Giovanni Paolo II, in *Acta Apostolicae Sedis*, 1998, pp. 457 ss., 544 ss.



delinearsi di un rinnovato orizzonte di senso. Ancora una volta, verticalità e orizzontalità<sup>18</sup>.

Il medesimo discorso può essere ricondotto, più in generale, al rapporto con Dio. E questo nel senso che Dio è l'Altro nel quale l'Altro umano appare *sub specie universalis*; su un altro versante, l'altro umano è quello che va distanziato come *Altro da sé* per scoprire in esso l'*Altro di sé*, rendendolo così motore del processo di universalizzazione che trova sintesi nella mediazione e nel trascendimento delle parti coinvolte. L'Altro specchiato nella divinità è dunque sintesi tra il Sé e l'Altro di sé, la sorgente universale, origine e orizzonte al tempo stesso dell'umano. Ciò indica che nella dialettica del rapporto con Dio l'essere umano rintraccia la matrice universale di sé e quindi la misura universale della giustizia. Una misura che – in base a quanto esposto sin qui – abita il futuro (o, nelle religioni che accolgono una visione ciclica del tempo, ciò che si pone oltre il presente fenomenico e di là dall'iterazione ciclica) ed è costantemente in aggiornamento.

Senza voler per nulla ricalcare, qui, la visione 'evolutive' della storia dell'esperienza religiosa proposta da Hegel, nell'antropologia filosofica può cogliersi una stretta connessione tra emersione del sacro, rapporto con la divinità e produzione del significato<sup>19</sup>. In questo senso, le religioni politeiste, anche attraverso il momento del sacrificio rituale, sono considerate produttrici di entità simboliche e quindi di categorizzazioni. L'oggetto del sacrificio e l'auto-inibizione dal suo consumo o dall'uso immediato sono assunti come una diffrazione temporale della relazione materiale con esso, della fruizione istantanea. Questa diffrazione – secondo tali ricostruzioni – consente l'ingresso dell'oggetto nella dimensione immaginaria, simbolica, nella cui cornice può prendere forma il futuro come attività pianificata. La funzione simbolico-pragmatica della simbolizzazione *si attacca* sia agli oggetti della vita quo-

---

<sup>18</sup> Su questa rappresentazione spazializzata del rapporto tra dogma e relazione con l'Altro rinvio ancora a M. RICCA, *L'altro nello specchio del dogma*, cit. pp. 361-372.

<sup>19</sup> Cfr., ad esempio, A. GEHLEN, *Le origini dell'uomo e la tarda cultura*, Milano, 1994, p. 24 ss.

tidiana – assunti come riassunti di attività, contesti, situazioni esistenziali – sia ad aspetti estetici ed etici, quindi a qualità, caratteristiche affettive dell’esperienza. Di qui, l’identificazione di divinità con oggetti, animali, o soggetti antropomorfi idonei a incarnare in modo eminente un aspetto caratteriale o un’attitudine, una disposizione all’azione e alla relazione con il mondo (la divinità della guerra, la divinità della saggezza, la divinità reggente il pantheon, la divinità della fertilità ecc.). Il sorgere dei monoteismi sembra coincidere, invece, con l’identificazione del *Logos*, del Verbo, quale agente generatore di tutte le essenze simboliche. Così come la valenza essenzializzante del simbolo sottraeva l’oggetto empirico al flusso del fenomeno temporale e produceva il duplice effetto di eternarlo e renderlo mezzo per pronosticare situazioni proiettate oltre il presente, analogamente il *Logos*, il Dio unico, opera, da una determinata fase in avanti e in alcune culture, come agente invisibile, *absconditus*, unica sostanza soggiacente alle differenti manifestazioni di essa.

È forse superfluo osservare con riguardo a questa lettura *evolutiva* che l’operare di un fattore unificante, soggiacente al manifestarsi delle differenze e al loro relazionarsi, è rintracciabile anche nelle religioni politeistiche. I monoteismi abramitici, comunque, si distinguono perché coniugano l’onniper-vasività della divinità compresa come *verbo* al suo ‘essere persona’<sup>20</sup> – espressione che non rende la coincidenza tra persona ed essere, quanto piuttosto l’origine che si fa verbo all’interno della relazione riflessiva con un Altro di Sé che torna al Sé come altro da Sé. Relazione nella quale germina e alla quale è coestensivo l’essere, e il suo dispiegarsi temporale come mondo. Dal punto di vista antropologico-cognitivo, il monoteismo possiede, nelle sue fasi generative, la possibilità di relativizza-

---

<sup>20</sup> Paradigmatico e fondativo, in tal senso, Esodo, 3, 13-15: «13 Mosè disse a Dio: “Ecco io arrivo dagli Israeliti e dico loro: Il Dio dei vostri padri mi ha mandato a voi. Ma mi diranno: Come si chiama? E io che cosa risponderò loro?”. 14 Dio disse a Mosè: “Io sono colui che sono!”. Poi disse: “Dirai agli Israeliti: Io-Sono mi ha mandato a voi”. 15 Dio aggiunse a Mosè: “Dirai agli Israeliti: Il Signore, il Dio dei vostri padri, il Dio di Abramo, il Dio di Isacco, il Dio di Giacobbe mi ha mandato a voi. Questo è il mio nome per sempre; questo è il titolo con cui sarò ricordato di generazione in generazione”».

re le essenzializzazioni o iconizzazioni astraenti<sup>21</sup> di ‘oggetti’ transitati tramite la loro mediazione nel dominio del ‘simbolico’. Il Verbo, compreso nella sua totalità, infinità e dinamicità, è in grado di convogliare verso di sé una visione critica, rigenerante delle ‘cose divinizzate’, gli *éidōla* del politeismo. L’onnicomprendività, la completezza, l’onnipervasività e, quindi, il carattere saturante del monoteismo, tendono tuttavia a generare cosmi cognitivi e semantici auto-compresi, tendenzialmente refrattari a riconoscere l’Altro oltre sé stessi soprattutto in esito ai processi di istituzionalizzazione storica di essi. Questo tratto trova una conferma saliente nella circostanza per cui i politeismi hanno tendenzialmente aperto alla traduzione dei propri testi sacri e, più in generale, alla traduzione come mezzo per mediare modi differenti di gestire il mondo delle cose, dell’esperienza: offrendosi, in questo modo, al rapporto con una pluralità che conoscevano già al proprio interno. Viceversa, i monoteismi, nelle varie occasioni in cui hanno dato luogo a forme di istituzionalizzazione, si sono dimostrati storicamente refrattari alla traduzione (comunque poi avvenuta), quasi ad affermare che non può esservi uno *spazio altro*, uno spazio al di fuori di quello saturato dalla fede nell’unico Dio<sup>22</sup> e dalle sue proiezioni teologico-morali.

L’istituzionalizzazione come momento critico dei monoteismi, quantomeno in relazione alla loro apertura all’Alterità, corrisponde a una dinamica di sviluppo già indagata dal pensiero teologico e descritta abbastanza nel dettaglio<sup>23</sup>. Sul piano storiografico i segni di questa parabola fenomenologica orientata a disegnare un percorso di ripiegamento su sé stessi, sul proprio passato – soprattutto dal punto di vista semantico e della produzione culturale – può essere certamente riconosciuto sia nel Cristianesimo, sia nell’Islam. Lo stesso *De*

---

<sup>21</sup> ... successivamente considerate dai monoteismi come ‘iconizzazioni idolatriche’.

<sup>22</sup> Cfr., a questo riguardo, J. ASSMANN, *La memoria culturale. Scrittura, ricordo e identità politica nelle grandi civiltà antiche*, Torino, 1997; ID., *Verbo l’unico dio. Da Ekhmaton a Mosè*, Bologna 2018; ID., *La distinzione mosaica*, Milano 2011.

<sup>23</sup> Cfr. P. TILLICH, *Il futuro delle religioni*, Brescia, 1970, p. 127 ss.

*civitate dei* agostiniano si presenta come una sorta di trattato di teologia comparata dialetticamente articolato sul discredito di tutti i credo non-monoteisti. Qualcosa di simile può essere ravvisato nel processo di espansione spaziale e culturale dell'Islam e nel successivo, progressivo ripiegamento culminato con la chiusura della *porta della Ijtihād*, e cioè di quella che i giuristi occidentali definirebbero *analogia iuris* nell'interpretazione dei testi sacri. Nell'Ebraismo, invece, il momento di chiusura principia nell'apparizione delle tavole della legge, e cioè nella torsione dialettico-identitaria e istituzionalizzante che si manifesta già all'interno dell'Esodo e prosegue, poi, con la fase davidica e con la tentazione di immanentizzare la dimensione fideistico/divina in quella istituzionale.

Non è un caso se l'istituzionalizzazione e la tendenza a generare microcosmi sociali che si polarizzano rispetto all'Alterità tende a coincidere con l'emersione del momento giuridico in senso formale. D'altra parte, sedimentarsi istituzionale e ossificazione sociale, stabilizzazione culturale, da una parte, e interpenetrazione tra esperienza storica e tensione universalizzante della religione, dall'altra, sono fenomeni antropologicamente pressoché inevitabili. Certo, essi segnano una potenziale divaricazione, talora un vero e proprio divorzio, tra giustizia e legge, tra processo di mediazione tra il Sé e l'Altro, capace di generare il trascendimento universalizzante della relazione intersoggettiva, da una parte, e logica retributivo-commutativa dell'eguaglianza fondata su una misura antropologica già fissata nelle sue coordinate di significato, dall'altra. Francesca O., a dispetto delle sue analisi teologiche, ora profonde, ora onestamente rassegnate a registrare storiograficamente le difettività dell'esistente, sembra tuttavia provare stupore di fronte alla possibile polarizzazione tra giustizia religiosa di tipo giuridico-istituzionale e giustizia come processo di universalizzazione in atto, come mediazione trascendente e infinita tra il Sé e l'Altro. È uno stupore cognitivo che fa leva sull'aspetto conflittuale connesso all'esperienza religiosa, al suo manifestarsi nella storia. Un dato difficilmente controvertibile di fronte al quale, tuttavia, l'autrice non si arrende, quasi non potendo capacitarsi della plausibilità – innanzi tut-

to antropologica prima ancora che logica – di una tale autonegazione all'interno del farsi dell'esperienza religiosa attraverso il tempo. Questo suo non arrendersi trova una sorta di bandolo della matassa, un segnavia per l'uscita dal labirinto della contraddizione, nel rapporto tra eternità delle rivelazioni monoteistiche e contingenza, tra fissità della parola sacra e adattamento di essa all'incedere degli avvenimenti: coppie oppostive che, nonostante tutto, sono pienamente riconoscibili come momenti dialettici dell'esperienza e del pensiero religiosi attraverso la storia. In un certo senso – potrebbe dirsi – diastoli e sistoli che battono il ritmo dell'emersione del faro della giustizia come mediazione e trascendimento delle reciproche Alterità attraverso la danza del tempo.

Come mostrerò in seguito, Francesca O. – pur limitando la sua analisi ai monoteismi abramitici – coglie una sorta di permanenza costante, quasi un basso continuo, nella concomitanza tra proiezioni orizzontali e verticali, tra apertura/mediazione rispetto all'Alterità ed elevazione universalizzante, in tutte e tre le grandi fedi. Un basso continuo che l'autrice tramuta – forse non del tutto intenzionalmente ma comunque con sicura intuizione – in un *ground metaforico* capace di tracciare una linea di equivalenza creativa fra tre tratti denotativi rispettivamente di ciascuna delle tre religioni abramitiche: mi riferisco alla *misericordia* semitica, all'*aequitas* cristiano-canonistica e al *pluralismo* islamico (dunque, propensione a un'interpretazione adeguatrice della regola). L'indagine condotta dall'autrice non è tuttavia centrata sulla fenomenologia del rapporto tra religione e giustizia riguardata in termini astratti, e dunque in una prospezione transepocale solo relativamente interessata a radicarsi nel presente. Francesca O. è invece mossa da un'interrogarsi che sgorga dall'esperienza contemporanea, che si dispiega in contesti sociali segnati dalla multiculturalità e dalla multi-religiosità ma anche da alcuni tratti caratteristici del moderno: e cioè, democrazia popolare (in ciò ben diversa da quella greca) e diritti umani e/o fondamentali<sup>24</sup>.

---

<sup>24</sup> Sulla distinzione/polarità tra diritti umani e diritti fondamentali, così come sulla sua relatività fenomenica, rinvio a miei precedenti lavori: cfr., per

I conflitti culturali – avverte con chiarezza l'autrice – tendono sempre più a presentarsi come conflitti religiosi, a essere *religiosizzati* – preferisco dire io. Perché accade questo? Perché le religioni sembrano aver perso la loro capacità interna di mediare, di generare l'universalità a partire dalla mediazione con l'Alterità, esattamente in un contesto che dell'universalità, della neutralità della sfera pubblica, della libertà di autodeterminazione, fa la propria stessa polare e, al tempo stesso, il proprio architrave? Se nel circuito delle democrazie occidentali le religioni mostrano sempre più il volto dell'istituzionalizzazione, dell'identità definita in opposizione all'Altro, è questo un fenomeno che trova la sua matrice nella loro dinamica interna? Oppure, invece, l'immanentizzazione del processo di universalizzazione insito nel nucleo antropologico dell'esperienza religiosa, il suo esaurirsi in un universale concreto, situato, a sua volta scaturigine della negazione, della chiusura rispetto all'Alterità, dipendono anche da qualcos'altro? In questa direzione, Francesca O. inizia a domandarsi – e a proporre al lettore l'interrogativo – se il trasformarsi della tensione universalizzante in universalità reificata, in molteplici dialetti dell'universalità, non derivi anche da un fattore relazionale, cioè dal modo in cui il rapporto tra religione e Altro da Sé risulta condizionato dall'atteggiarsi della dimensione non religiosa dell'esperienza sociale e istituzionale. In modo più diretto, potrebbe dirsi che il dubbio insinuatosi nella mente dell'autrice, e che lei prova a incuneare nella mente del lettore, equivale alla domanda se l'universalità secolare, motore della democrazia e del costituzionalismo moderni, non sia affetta da una sindrome simmetrica a quella che marca l'esperienza religiosa. In termini interrogativi la questione suona come segue: sopravvive ancora la tensione emancipatrice e universalizzante del discorso sui diritti che accompagnò l'ascesa del razionalismo moderno, dell'Illuminismo e, almeno all'inizio, dell'empito romantico ironicamente tramutatosi da anelito alla libertà dei popoli a calcificazione etno-ter-

---

tutti, M. RICCA, *Oltre Babele. Codici per una democrazia interculturale*, Bari, 2008.

ritoriale responsabile della nascita dello statalismo nazionalista? Oppure si è esaurita anch'essa? Da qui, Francesca O. inizia un percorso argomentativo che la conduce a ravvisare il medesimo ripiegamento endogeno, ravvisabile nelle fasi di istituzionalizzazione dei monoteismi, anche nella curvatura etno-centrica da molti denunciata nei diritti umani, nel loro radicamento all'interno della cultura occidentale e nella tendenza, accompagnatasi ai percorsi della loro attuazione, a fare dell'identità locale uno specchio, un prototipo dell'universalità. Spacciare l'identità per universalità, per di più un'universalità essenzializzata culturalmente, trasfigurata in una sorta di dogma immanente, è il tratto difettivo e, per l'appunto, simmetrico rispetto alle religioni e al loro rapporto con la dinamica della giustizia che l'autrice – sulla scorta di una tradizione interpretativa per altri versi abbastanza affermata – diagnostica all'interno della logica dei diritti umani secolari.

L'immanentizzazione, la storicizzazione e l'istituzionalizzazione del discorso sui diritti è una patologia conclamata – sembra asserire Francesca O. – ancora una volta corrispondente a quella che altri hanno definito *Dialettica dell'Illuminismo*, ma anche un fenomeno ricorrente lungo i sentieri dell'idealità umana. Se è così, però, il cerchio, anzi l'unione dei due emicicli – quello religioso e quello secolare, come direbbe l'autrice – sembra destinato, anche nel presente tornante della storia, a chiudersi in senso difettivo. Ciò nel senso che quanto più ciascuno di essi si proietta in avanti nel tentativo di combaciare con l'altro, tanto più viene respinto, quasi si trattasse di una polarità elettrica, generando conflitti. La tensione verso l'universalizzazione fattasi universalità, in breve, decade fatalmente a scontro tra monche identità, tanto più bisognose di costituirsi antagonisticamente quanto più geneticamente debitorie dell'Altro negato, l'Altro da Sé misconosciuto nel suo essere Altro di Sé. È a questo punto, tuttavia, che la *domanda motrice* della ricerca di Francesca O., quasi epifenomenicamente, produce un'ulteriore, inaspettata batteria di quesiti. Il primo di essi potrebbe essere sintetizzato come segue. Fino a che punto l'Altro da Sé, che il pensiero secolare, la logica dei diritti, ritiene di ravvisare nella religione, non è l'Altro di Sé? Fino a che

punto il discorso sui diritti, il discorso e – dico io – l'epistemologia della secolarizzazione non custodisce in sé stessa una matrice religiosa? E se la sua refrattarietà, declinata in termini dialettici, rispetto alla religione celasse un'intima, dissimulata continuità culturale, semantica? Tanto dissimulata, occultata, da non poter essere gestita se non in modo conflittuale? E, viceversa, quanto l'universalità frutto del ripiegamento su sé stessi dei monoteismi, della loro dimensione istituzionalizzata, non necessita di ritessere la trama della sua relazione con l'universalità secolare, concepita a sua volta come Altro di Sé, come dimensione dell'umano nella quale rintracciare le sollecitazioni necessarie per poter interrogare di nuovo la parola, la rivelazione, l'asintotica propensione all'universale incarnato dal Dio unico, dal Verbo? In altre parole, una relazione di scambio e interpello reciproco da imbastire con 'l'Altro secolare', che incorpora la storia, l'ala mondana del dispiegarsi del piano divino? Un relazionarsi indispensabile alla religione per il suo stesso riarticolarsi come processo di universalizzazione, per riguadagnare la tensione trascendente incarnata dalla simultaneità tra proiezioni orizzontali e verticali del pensiero e dell'esperienza umana, alla ricerca di quella giustizia che precede ed è anche oltre l'istituzionalizzazione, il diritto già *positum*, poiché è in grado di rigenerarne di continuo e in modo retrospettivo la matrice di senso, l'origine?

#### 4. *Il lessico dei diritti, la resilienza della religione nella cultura giuridica moderna e l'incompletezza della secolarizzazione occidentale-cristiana*

Agli interrogativi appena prospettati, Francesca O. risponde ponendosi una ulteriore domanda 'mortale' – almeno per una persona educata e cresciuta nel contesto occidentale. La domanda è: i diritti umani, la loro universalità, sono in sintonia con la ricerca di giustizia? Oppure anche la loro postulata universalità è frutto di un ripiegamento istituzionale della cultura occidentale come declinata nei differenti contesti statali e sovranazionali? I diritti umani sono insomma aperti



all'Alterità e quindi all'universalizzazione, o sono intesi e trattati alla stregua di essenzializzazioni immanenti a determinati circuiti dell'esperienza socio-politica e resi funzionali al loro iterarsi, a una loro auto-riproduzione conservativa?

Per comprendere la prospettiva ermeneutica dalla quale l'autrice tenta di fornire risposte a questo interrogativo 'mortale' e perché lo ponga in questi termini è utile sentire la sua voce.

Si potrebbe dire che il diritto sta alla giustizia come la religione sta a Dio: mezzi i primi, per raggiungere, attuare o quantomeno imitare l'ideale, il totalmente altro che è perfezione, ossia i secondi.

Il rapporto triangolare uomo-giustizia-Divinità (o comunque entità superiore e garante) esiste da sempre, evolvendosi nel corso dei secoli, ma mantenendo saldi alcuni caratteri distintivi.<sup>25</sup>

Le risposte al problema concernente il carattere etnocentrico e immanentizzato che connoterebbe l'universalità dei diritti umani si collocano lungo un asse analogico tra la ricerca di senso/giustizia interna all'esperienza religiosa e la produzione di significati e valori di tipo emancipatorio che *dovrebbe* caratterizzare il discorso secolare sui diritti. L'uso del condizionale riassume qui una sorta di visione tragica, quasi una reazione affettiva di interdizione che Francesca O. tradisce di fronte allo spettacolo dei conflitti culturali e religiosi. La tendenza a ripiegare nell'immanenza propria delle religioni monoteistiche e la concomitante polarizzazione rispetto all'Altro sembrano specchiarsi, ai suoi occhi, nel carattere immanente della secolarizzazione, quella stessa secolarizzazione che denota costitutivamente l'universalità razionale/naturale dei diritti umani. È questa la spiegazione implicita, non dichiarata ma pervasivamente presente da questo stadio di sviluppo in poi nelle argomentazioni fornite dall'autrice, che orchestra le sue risposte alla *domanda motrice* del libro. Al riguardo, penso di non errare se asserisco che sbaglierebbe chi pensasse che

---

<sup>25</sup> F. OLIOSI, *Giustizia divina e diritti umani*, cit., p. 17.

l'accostamento tra esperienza giuridica secolare ed esperienza giuridica religiosa, tra sfera del pensiero mondano e sfera della speculazione teologica, derivi dal desiderio dell'autrice di marcare la propria ricerca come afferente all'area degli studi relativi al rapporto tra diritto e religione. Sarebbe un giudizio riduttivo, soprattutto con riguardo a questa fase della sua indagine, alle sue ragioni propulsive. L'accostamento, nella sua mente, sembra generarsi – almeno questo è il mio parere – su un piano genuinamente antropologico. E, in questo suo originarsi, si rivela frutto di un'intuizione profonda, fruttuosa. La critica, semmai, può essere quella di non averle dato seguito sino in fondo; di aver provato a incastonarla nel 'saputo', nel dibattito corrente e relativo alle critiche all'universalità dei diritti per via del loro etno-centrismo, della loro genesi occidentale e, quindi, nell'alveo dell'immaginario storico-culturale segnato dal cristianesimo; e ancora, per averla ricalibrata facendo leva sugli addebiti mossi alla secolarizzazione, alle sue declinazioni politiche e istituzionali, imputate di aver dissimulato una falsa trasformazione di concetti che risalgono al pensiero teologico medievale cristiano e di averli semplicemente svestiti dei loro 'paramenti' religiosi. Beninteso, non si tratta di un attingere ingenuo – prova ne sia il riferimento ampio alle critiche kelseniane indirizzate alla teologia politica schmittiana e a tutti i tentativi di ravvisare nell'immaginario politico e giuridico secolare una sorta di 'religione naturale', una 'religione dell'immanenza'<sup>26</sup>. Qual è, però, la ragione della ricerca, da parte di Francesca O., di ancoraggi teorici stabili anche se non del tutto in sintonia con le sue intuizioni, le sue ipotesi interpretative più personali e profonde?

A mio giudizio, ribadisco, un *pezzo* della risposta va rintracciato nello stupore dell'autrice di fronte alla conflittualità delle società multiculturali e, insieme, nel tentativo di trovare una risposta, una pista di soluzione, di commutazione dei relativi conflitti, di conversione dei loro fattori eziologici. Ciò che fenomenicamente si squaderna di fronte allo sguardo analitico di Francesca O. è tratteggiato attraverso il riferimento

---

<sup>26</sup> F. OLIOSI, *Giustizia divina e diritti umani*, cit., pp. 14-16, nt. 14-19.

a una realtà, al dato prorompente di opposizioni interculturali che assumono le vesti di una polarizzazione tra universalità dei diritti umani e/o costituzionali, da una parte, e appartenenze culturali fortemente caratterizzate in chiave identitaria dal loro legame con retrostanti tradizioni religiose, e quindi con i diritti religiosi, dall'altra. Il suo punto di fuga investigativo è costantemente orientato ai processi di universalizzazione connessi al trascendimento delle soggettività attraverso la mediazione delle reciproche Alterità. È per questa ragione che le riesce quasi naturale, come per una sorta di automatica implicazione dialettica, riconoscere il fattore scatenante i conflitti nella negazione della dinamica ora richiamata. Procedere in questa direzione le consente inoltre di relativizzare l'assurdo di una ricerca del senso e quindi della giustizia, dal suo punto di vista l'unico tratto genuinamente caratterizzante l'umano, che abbandona la sua tensione trascendente e mediatrice per convertirsi nell'antagonismo identitario, nella difesa di retroguardia dell'esistente – del *già* esistente. Questo è il dispositivo esplicativo profondo adottato dall'autrice, e come tale esso trova la strada spianata al suo dispiegarsi argomentativo nella *vulgata* delle critiche all'universalismo dei diritti e della razionalità/neutralità culturale della secolarizzazione.

Anticipo subito che, per una via sotterranea, le difettività etnocentriche rintracciate nell'universalismo dei diritti permettono a Francesca O. di ridimensionare o, se si vuole, di decentrare il ripiegamento nell'immanenza istituzionale che lei stessa *vede* nelle religioni e nel loro prestarsi, anche per mezzo dei loro apparati giuridici, ad alimentare il conflitto culturale. In altre parole, l'autrice non si esime dal puntare il dito, in segno d'imputazione di corresponsabilità, anche verso le religioni, ma relativizza il giudizio, lo sfuma, addossando più addebiti di quanti non sia legittimo attribuirne alla reificazione dell'universalità soggiacente ai diritti. Io ritengo che alla base di questa de-angolazione del suo sguardo vi siano ragioni personali, persino contingenti: una sorta di remora a cogliere nella fenomenologia dell'esperienza religiosa la possibilità di un effettivo collasso su sé stessa. La persona 'Francesca O.' – prima ancora che la studiosa – mi sembra non poter rinuncia-

re fino in fondo a un ancoraggio ideale alle possibilità di emancipazione dall'immanenza che sono insite nel nucleo antropologico profondo dell'esperienza religiosa. Si tratta di un atteggiamento di fede cognitiva ed esistenziale, in sé più che legittimo ma che le costa lo scivolamento in una specie di strabismo epistemologico. Mostrerò come e perché più avanti.

Sulla strada della critica all'etnocentrismo occidentale anidato nel discorso sui diritti e quindi alla loro immanenza culturale incapace di tradurre in modo non asimmetrico l'Alterità, l'autrice trova interi arsenali bibliografici. Una lunga tradizione di critica antropologica – che, a dire il vero, lei non sembra frequentare moltissimo – ha lasciato tracce indelebili nella dimensione discorsiva della sfera pubblica d'Occidente. Dalle critiche relativistiche di Herskovits alla Dichiarazione Universale del 1948<sup>27</sup> fino alle bordate del pensiero post-moderno lanciate all'indirizzo della strumentalizzazione post-coloniale dei diritti umani, dalle obiezioni epistemologico-culturali mosse dalla Scuola di Francoforte al Razionalismo moderno fino all'emersione dei c.d. *Asian Values*, e ancora molto altro, non è affatto difficile raccogliere a piene mani testimonianze a favore della coestensività tra lessico dei diritti e cultura occidentale. Francesca O. imbecca quasi in sordina questo largo sentiero teorico aggiungendovi un elemento ancor più intensamente 'culturalizzante' e, per alcuni versi, esiziale per l'asserita universalità dei diritti umani. La tesi, variamente sostenuta<sup>28</sup>, della derivazione dei moderni diritti naturali e, quindi dei diritti umani, dalla speculazione teologi-

---

<sup>27</sup> ... critiche già espresse durante i lavori preparatori nel noto 'Statement on Human Rights' del dicembre 1947, che Herskovitz sottopose all'*Executive Board dell'American Association* perché fosse trasmesso all'UNESCO: in proposito, cfr., tra i molti, M. GOODALE, *Introduction to "Anthropology and Human Rights in a New Key"*, in *American Anthropologist*, 2006, 1, pp. 1-8.

<sup>28</sup> Cfr., giusto per citare due opere relativamente recenti e note nella pubblicistica in lingua italiana, B. TIERNEY, *L'idea dei diritti naturali. Diritti naturali, legge naturale e diritto canonico 1150 – 1625*, Bologna, 2002; e, da un punto di vista sistemico, H.J. BERMAN, *Diritto e rivoluzione. I. Le origini della tradizione giuridica occidentale*, Bologna, 1998; Id., *Diritto e rivoluzione. II. L'impatto delle riforme protestanti sulla tradizione giuridica occidentale*, Bologna, 2010.

co-morale medievale e, susseguentemente, dalla trattatistica della Seconda Scolastica, è fatta pienamente propria dall'autrice. A dire il vero, perno esplicito nello stabilire questo *continuum* è un autore, Carl Schmitt, che a proposito del discorso sui diritti umani ha dato un contributo non esattamente determinante – se non in chiave decostruttiva –. Francesca O. ne è consapevole ma il *topos* teorico schmittiano relativo alla teologia politico/constituzionale è persino troppo retoricamente efficace per rinunciarvi. Così, il libro s'incammina sulla scia del sentiero della teologia politica fino a estenderne la portata ai diritti umani. La conclusione – fallace ma, come mosterrò, straordinariamente servente i fini complessivi del libro – circa il carattere teologico-politico dei diritti umani è una sorta di sconfessione generale della portata della secolarizzazione occidentale sia sul piano culturale, sia, più specificamente, su quello giuridico. Secondo Francesca O. – ecco l'approdo – l'intera esperienza giuridica occidentale si è retta, almeno fino all'irruzione dell'Altro culturale e religioso, su una sorta di unità spirituale suscettibile di fornire alla dimensione istituzionale propria del diritto una sorta di piattaforma semantica e assiologica omogenea. Questa la tesi espressa con le sue stesse parole:

La (s)composizione sociale vede vivere e convivere all'interno dello stesso contesto nazionale una molteplicità di gruppi caratterizzati da valori, appartenenze religiose, lingue tradizioni e norme giuridiche talvolta assai differenti.

È ormai evidente che l'uniformità culturale e religiosa che ha caratterizzato l'Europa per lunghi secoli, permettendo e comportando uno sviluppo pressoché omogeneo dell'impianto concettuale non solo dei fondamenti del diritto, ma del dualismo tra Stato e religioni e dell'idea tipicamente occidentale del costituzionalismo sia venuta meno<sup>29</sup>.

Dirò subito che il fascino della tesi è tanto intenso quanto drammaticamente fuorviante. Il costituzionalismo occidentale e la stessa logica dei diritti hanno ben poco a che fare con

---

<sup>29</sup> F. OLIOSI, *Giustizia divina e diritti umani*, cit., p. 33.

l'unità spirituale e culturale del cristianesimo, veicolata nei fatti e nell'immaginario culturale dal sacro romano impero. Per quanto ci si sforzi di rintracciare la semantica della giustizia intrinseca alle idee di uguaglianza, solidarietà, dignità e libertà nella teologia morale cristiana e persino nel dualismo tra ordine spirituale e ordine temporale, doppiato da quello tra sfera pubblica e sfera privata, la modernità e il suo modo di declinare il rapporto tra autorità e popolo, tra legge e soggetti di diritto, sorgono sulla rottura con l'ordine giuridico medievale o, più estesamente, d'antico regime. Persino uno studioso intento a tracciare linee di continuità tra Cristianesimo e diritto moderno come Maritain – tra l'altro attivamente coinvolto nella elaborazione della Dichiarazione universale dei diritti umani del 1948, ancorché fornendo, a mio giudizio, un contributo i cui effetti nefasti si vanno manifestando ancora oggi<sup>30</sup> – persino Maritain, dicevo, ammetteva senza remore

---

<sup>30</sup> Come è noto, Maritain si sforzò nel corso dei lavori preparatori alla Dichiarazione di far raggiungere alle parti un accordo sui termini, sulle formule, piuttosto che sulle ragioni, sui contenuti. Poiché riteneva questo secondo obiettivo impossibile o comunque improbabile, quantomeno in tempi brevi, egli teorizzò l'opportunità di adottare come orizzonte politico-normativo la convergenza delle parti sull'universalità delle formule linguistiche, lasciando all'attuazione nel tempo della Dichiarazione il compito di tradurre i diversi modi di intenderle. Questo modo di ragionare, apparentemente di grande efficacia, ha favorito l'uso post-coloniale dei diritti umani, la loro strumentalizzazione identitaria, la tendenza a un'ontologizzazione essenzializzante dei loro contenuti declinata in modo antagonistico ed etnocentrico, in breve la progressiva sfiducia nel 'significato' di quei diritti, della capacità inclusiva delle disposizioni che li esprimono, della loro idoneità a farsi fulcro dei processi di riconoscimento interculturale. Fortunatamente, negli ultimi anni si sta facendo spazio sia tra gli studiosi, sia tra le differenti popolazioni del mondo – comprese quelle appartenenti alle nazioni e alle culture non-dominanti – la proposta di utilizzare il lessico dei diritti come interfaccia di traduzione tra i paesaggi semantici incarnati nei differenti e molteplici contesti culturali. L'idea – decisamente anti-ontologizzante, e quindi posta a distanze siderali dall'epistemologia e, prima ancora, dalla gnoseologica maritainiana – è quella di considerare i diritti come una piattaforma discorsiva, una sorta di mezzo-processivo, nella promozione dei percorsi di universalizzazione anziché come un repertorio di essenze ontologicamente equivalenti al lessico di un'universalità pre-definita, statica o data per garantita come preesistente approdo rispetto al processo cognitivo e storico-politico: cfr. J. MARITAIN, *Le droits de l'homme*, Desclée de Brouwer, Paris, 1989. Resta, comunque, in Maritain l'at-

che il pensiero istituzionale cristiano non potesse considerarsi in alcun modo co-autore delle moderne idee di democrazia e di diritti individuali.

Personalmente, sono sinceramente convinto che la secolarizzazione costituisca un processo incompleto e che la grammatica del diritto moderno, e quindi della soggettività diluita nel quotidiano, sia rimasta tacitamente e pervasivamente ancorata al lessico giuridico medievale e ad alcuni schemi radicati nella teologia morale sviluppati in quell'epoca. A fare da veicolo alla resilienza degli aspetti antropologici del Cristianesimo fu senz'altro l'elaborazione teorica della Seconda Scolastica, travasata poi in quella straordinaria opera di 'svestizione linguistica' che fu il *De jure belli ac pacis* di Grotius, proseguita da Pufendorf, quindi da Thomasius e culminata nel *Droit civil et coutumièr* di Domat, fonte lessicale del Code Napoléon. Generalmente considerato come l'atto fondativo del diritto internazionale moderno, il testo cardine di Grotius dovrebbe invece considerarsi, innanzi tutto, come il 'testo unico' giuridico-culturale del diritto civile e penale conosciuto ed esperito dalla modernità. Di là dal riferimento al contratto sociale e ai suoi 'satelliti concettuali', tuttavia in esso vi è ben poco dei diritti individuali che oggi si ritrovano nelle carte costituzionali. Del resto, lo stesso Hobbes e persino Locke, dei diritti naturali hanno principalmente una visione genetico-ris costruttiva, orientata a svolgere una funzione di garanzia, di limite allo straripante potere sovrano. Locke, ad esempio, non pensava affatto che l'uguaglianza sociale fosse un frutto dell'esercizio della libertà, né che dovesse esserlo o diventarlo per mezzo della partecipazione di massa allo svolgimento dell'attività istituzionale. Le parole che Locke utilizzava per descrivere il 'popolo' non potrebbero avere alcuna cittadinanza nelle costituzioni contemporanee, persino nelle loro più conservatrici ed elitiste interpretazioni (atteggiamento ermeneutico che riesce quasi istintivo alla maggioranza dei cultori del diritto statu-

---

teggimento critico al binomio razionalismo giusnaturalistico/diritti, identificato tra le cifre del moderno e, a giudizio di questo studioso, concausa delle tragedie di portata planetaria che hanno accompagnato il suo incedere nella storia: cfr. J. MARITAIN, *Nove lezioni sulla legge naturale*, Milano, 1985.

nitensi, probabilmente anche in ragione della storia parallela che ha accompagnato la loro costituzione a quelle germinate dal grembo dell'Illuminismo europeo continentale).

I diritti umani delle costituzioni contemporanee non possono essere scissi dalla funzione di rottura che l'appello alla *natura razionale e alla sua immanenza* ebbe sul continente europeo quale dispositivo di delegittimazione delle strutture di Antico Regime. Le stesse strutture che la Chiesa tendeva a ontologizzare e legittimare in forza di interpretazioni volte a rintracciare nel pensiero paolino schemi teologico-morali di validazione dell'architettura sociale fortemente gerarchizzata che caratterizzava il paesaggio politico pre-moderno<sup>31</sup>. L'impatto esercitato dalla scoperta del Nuovo Mondo sull'immaginario europeo ebbe profonde conseguenze sulla tenuta di quei sistemi di organizzazione sociale e sull'immaginario antropologico che li sosteneva. Da Montaigne a Rousseau – solo per citare due nomi – la riflessione sulla diversità antropologica delle istituzioni umane e, quindi, sulla relatività della società europea e delle sue ipostatizzazioni teologico-morali sfociano nell'emancipazione della ragione dalla storia e nell'identificazione in essa di una fonte perenne, non legata alle contingenze locali ed epocali, di significazione e identificazione delle prerogative proprie dell'umano, appunto dei diritti umani. La rivendicazione di essi diviene quindi uno strumento di critica sociale che delegittima l'assiologia d'Antico Regime, così come le sue implicazioni politiche. Così intesa, l'idea dei diritti umani (naturali-razionali) non si limitava più a trovare il proprio *habitat* semantico nelle fasi prodromiche alla nascita delle strutture istituzionali e giuridiche passate e presenti (al meglio delle loro degenerazioni), ma si espandeva e intendeva dilagare in modo 'continuativamente ri-costituente' nella vita sociale organizzata tramite il diritto. È questa la ragione per cui i numerosi tentativi di polarizzare democrazia e valori giuridico-costituzionali, totalitarismo democratico-popolare e verità/universalità dei diritti – non di rado rese reto-

---

<sup>31</sup> Cfr., in un'immensa letteratura, W. ULLMANN, *Il pensiero politico del Medioevo*, Roma-Bari, 1985.



ricamente (e artatamente) orbitanti intorno alle vicende che condussero alla crocifissione di Cristo – appaiono ancora una volta colmi di ingratitudine storica e, soprattutto, espressione di un elitismo/conservatorismo misoneista. I diritti umani e/o costituzionali, proprio perché nati come elemento di rottura rispetto all'Antico Regime, sono da intendersi come uno strumento generativo della 'possibilità della democrazia'; e questo perché la democrazia – e non certo il suo semi-cadavere contemporaneo strangolato dalla dittatura plutocratica dilagante su scala planetaria – è il luogo di costante ri-semantizzazione del contenuto dei diritti, il *medium* discorsivo che consente il loro utilizzo come orizzonte discorsivo per l'avanzamento del processo di universalizzazione. La sovranità democratica incarna nel suo intimo significato questo processo di continua scoperta e rielaborazione del parametro dell'identità del popolo con sé stesso.

Così come nessuno può darsi un nome, se non immaginandosi come Altro da sé – da cui l'espressione apparentemente paradossale 'io mi chiamo' o 'Je m'appelle', presente in alcune lingue – allo stesso modo nessuno popolo potrebbe definirsi se non per mezzo della sua immagine, della sua simbolizzazione e, quindi, indipendentemente da un processo di categorizzazione. Senza comprendere che 'identità' non è una condizione statica ma un'espressione – potrebbe – dirsi 'perifrastica' che riepiloga e, al tempo stesso, prefigura un processo di auto-riconoscimento, di auto-manifestazione attraverso il tempo e l'agire, la soluzione dell'apparente paradosso della sovranità racchiuso in ogni testo costituzionale rimarrà sottratto a ogni soluzione. La fatidica domanda di fronte alla quale si ritrova chiunque abbia letto l'art. 1 della Costituzione italiana, e cioè 'chi è sovrano il popolo o la costituzione?', è una domanda destinata a mantenersi un *non-sense* fino a quando non si comprenda la dimensione riflessiva dell'esperienza giuridica<sup>32</sup>. Popolo e costituzione sono connessi da una relazione di

---

<sup>32</sup> Per quanto superfluo ricordarlo, l'articolo 1 della Costituzione italiana recita: «L'Italia è una Repubblica democratica, fondata sul lavoro. La sovranità appartiene al popolo, che la esercita nelle forme e nei limiti della Costituzione».

namica che rende l'uno mezzo dell'altra, e viceversa. Non vi è popolo senza costituzione, ma solo popolazione; non vi è costituzione senza popolo, ma solo un insieme di proposizioni deontiche che non *costituiscono* assolutamente niente fino a che non verranno adottate da una popolazione come mezzo di auto-costituzione riflessiva, di auto-riconoscimento. L'uno e l'altra, il popolo e la costituzione, nascono necessariamente insieme, sono i due momenti di un unico fenomeno, che è in movimento perché si realizza, si manifesta nel tempo. È questo il significato processivo dell'espressione 'La sovranità appartiene al popolo che la esercita nelle forme e nei limiti della costituzione'. Le 'forme e i limiti' della costituzione sono i mezzi attraverso i quali la popolazione 'si fa' popolo; esattamente come il 'nome' rende costitutivamente qualcuno 'individuo e individuabile', non più esemplare fungibile di una specie ma 'persona', nondimeno a condizione che, e in relazione al modo in cui, 'quel nome' sia *vissuto, agito*. Dare un nome a qualcuno non è solo una convenzione, come se quel qualcuno rimanesse sempre e solo la medesima entità biologica esistente ma non nominata, non chiamata da nessun altro. Dare il nome è 'fare quell'entità biologica distinta dalle altre', consentendole di utilizzare poi questa distinzione come strumento per la costruzione di un universo di esperienza mediato pragmaticamente, fattivamente, dai simboli. Si provi a immaginare cosa significhi, all'interno della 'realtà sociale', non avere d'improvviso più nome, il proprio nome; si faccia mente locale alle immani implicazioni pratiche derivanti da questa condizione. Si comprenderà immediatamente come il nominare e il nominarsi siano 'fatti produttivi di fatti'; o, più precisamente, 'segni produttori di significati all'interno di un universo di segni che interagiscono incessantemente', e che corrispondono alle umane unità mente/corpo, al tempo stesso interpretanti e interpretate. Per questa ragione, i diritti opposti alla democrazia sono un'articolazione linguistica che definisce soltanto una spaccatura, una frattura all'interno di quel che è chiamato 'popolo'; esattamente, come lo sarebbe, più in generale, una costituzione opposta al popolo, un nome opposto a chi è da esso nominato e al suo agire, al suo incarnare quel nome in modo –

potrebbe dirsi – *pro-attivo e pro-fattivo* (in questo caso si tratterebbe di una dissociazione del soggetto, una sindrome da autoalienazione, una sorta di dissociazione della personalità).

Asserire che i diritti umani e costituzionali non sono co-fondati nel, e co-fondativi del, moderno al pari dell'affermarsi dell'ideale democratico equivale a creare una frattura culturale al loro interno. Essi non hanno una matrice cristiana, se con ciò vuole intendersi che incarnano la resilienza culturale della teologia morale cattolica all'interno della contemporaneità. Tentare questa mossa, articolata dalle elaborazioni discorsive orbitanti attorno al Concilio Vaticano II nuoce, a mio giudizio, sia alla religione, sia alla politica secolare. Si riduce solo a un goffo tentativo di dissimulare i percorsi storici d'Occidente avanzare l'idea – non di rado sostenuta dai cultori del diritto d'ispirazione cristiana – secondo cui i diritti umani costituirebbero una positivizzazione del diritto naturale, e che il diritto naturale secolare sarebbe gemello – salvo alcune distinzioni – del diritto divino naturale di matrice teologico-morale cristiana. Ammesso che ciò sia vero, resterebbe da dimostrare perché la Chiesa in epoca pre-moderna, e anche durante buona parte della modernità, non si sia trasformata in una democrazia; perché l'ideale cristiano di uguaglianza non abbia mai dato luogo a un'effettiva declinazione socio-istituzionale di questo principio in chiave profondamente inclusiva, come invece si trova iscritto nelle costituzioni contemporanee d'ispirazione pluralista, in qualche modo progenie della Costituzione di Weimar. Chiunque rileggesse la *Aeterni patris* (1879) di Leone XIII o la *Pascendi dominici gregis* (1907) di Pio X tasterebbe crudamente la distanza, a proposito di democrazia e diritti costituzionali, esistente tra esse e la *Pacem in terris* di Giovanni XXIII o, ad esempio, con il radiomessaggio del Natale 1944 di Pio XII.

Discorso completamente diverso riguarda invece – a mio modo di vedere – le categorie del diritto civile, penale ecc. Pensare a esse immaginando di sottrarvi qualsiasi connessione semantica ed etica con la teologia morale cristiana e con i suoi influssi strutturali sulla storia del diritto occidentale sarebbe come raffigurarsi il residuo di una superficie di legno divora-

ta dai tarli o, se si vuole, un *groviere*. Si tratta di un dato difficilmente controvertibile, che pure esercita, almeno indirettamente, il suo influsso sui diritti umani e/o costituzionali e la loro attuazione. In effetti, il *situarsi dei diritti*, che è poi un'altra faccia della loro universalità, favorisce l'interpenetrazione tra le potenzialità semantiche delle disposizioni che li esprimono e gli istituti di diritto presenti nelle legislazioni dei differenti paesi chiamati ad attuarli. Tutto ciò tende a provocare una sorta di *reificazione* della semantica dei diritti, favorito – per quanto possa apparire paradossale – dal lavoro delle stesse corti costituzionali. La circostanza che l'esperienza costituzionalistica democratico-liberale si sia sviluppata prioritariamente in occidente (...anche *per colpa* dell'occidente stesso e delle sue 'gesta coloniali') ha ulteriormente contribuito a intensificare questo processo di reificazione localistica, se si vuole di *vernacularizzazione*, nell'interpretazione dei diritti umani e/o costituzionali. L'esito di esso può essere configurato come una sorta di inclinazione alla sostituzione metonimica delle interpretazioni di marca locale alle potenzialità semantiche intrinseche al lessico dei diritti. In altre parole, il pericolo – per le democrazie d'occidente e per i loro apparati giurisdizionali – è quello di un'assunzione in chiave prototipica di quelle interpretazioni dei diritti, fortemente co-implicate con un linguaggio giuridico civilistico, penalistico ecc. a sua volta fortemente connotato dal legame tra cultura cristiana e storia diritto dei paesi occidentali. Fare di quelle assunzioni un prototipo interpretativo dei diritti umani e/o costituzionali equivale però a un tentativo, magari in parte irriflesso, di spacciare l'identità con sé per universalità. L'esito di questa sostituzione metonimica è però esiziale al significato inclusivo degli stessi diritti umani e alla loro cifra emancipatoria, indubbiamente motore del loro affermarsi in concomitanza con il sorgere dell'alba della modernità. Quell'esito consiste nel rendere *sotterraneamente* plausibile l'idea che quanto non è identico all'occidente, al suo modo di combinare la propria tradizione etico-giuridica con i diritti umani, sia perciò stesso etichettabile come *dis-umano*, fuori dal campo dell'universalità. Se compresi e interpretati in questa maniera, i diritti umani e/o

costituzionali sarebbero utilizzati – e purtroppo il condizionale non è esattamente d’obbligo – come un maglio per legittimare l’esclusione dell’Altro anziché come un mezzo processivo per alimentare processi di inclusione diretti al progredire del processo di universalizzazione. Questo atteggiamento discorsivo si risolve tuttavia nella patologia etno-centrica che affligge i diritti umani e/o costituzionali ed integra un vero e proprio tradimento della loro matrice ideale. Semplicemente tali sono da trattare i fenomeni ermeneutici e applicativi che quell’atteggiamento indirettamente implica e delinea.

Cosa completamente diversa è asserire, sulla scorta degli effetti conflittuali dilaganti imputabili alla *patologia metonimica* appena delineata, che tutti insieme diritti umani, struttura costituzionalistica e cultura giuridica dei paesi occidentali, siano radicati in un contesto socio-culturale omogeneamente connotato dalla sua derivazione cristiana. E che sia la rottura di questa omogeneità la scaturigine, quantomeno fenomenica, della conflittualità multiculturale. Io penso che ciò sia semplicemente falso<sup>33</sup>. La constatazione che il discorso sui diritti umani sia nato in occidente – almeno nei termini in cui lo conosciamo oggi – non può costituire la premessa maggiore di uno pseudo-sillogismo etno-centrico. Il suo contenuto, più o meno, parrebbe poter essere identificato nei seguenti termini: 1) I diritti sono nati in occidente e sono quindi un’espressione della cultura occidentale; 2) La cultura occidentale è fortemente marcata, nei suoi percorsi storici e nel suo immaginario, dalla religione cristiana; 3) I diritti umani e il costituzionalismo hanno una matrice cristiana o, comunque, poggiano su quel *plafond* culturale. Tuttavia, che il discorso sui diritti umani si sia sviluppato in occidente, non significa affatto che esso derivi dal Cristianesimo. Tutto ciò che io mi sento di poter condividere è che esso sia legato al Cristianesimo da un nesso relazionale, per alcuni versi persino dialettico, e che quindi con il Cristianesimo – per dir così – debba fare i conti, soprattutto quanto si tenti di estenderlo ad altre cultu-

---

<sup>33</sup> Non mi sembra condivisibile, in questo senso, la tesi che l’autrice (p. 33, nt. 53) riprende da P. PRODI, *Una storia della giustizia: dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e diritto*, Bologna, 2000, p. 401.

re segnate da percorsi storici differenti e, come tali, connotati dall'influenza di altre religioni.

È con un pizzico di delusione che il lettore potrà seguire Francesca O. incamminarsi lungo questo crinale argomentativo, osservandola far leva sull'autorevole compagnia di alcune voci dottrinali impegnate a restituire dell'universalismo dei diritti una versione imperniata sulla loro interpretazione in chiave etnocentrica. Ciò che lascia maggiormente perplessi è che il campione prescelto per farsi guidare in questo percorso di reificazione culturale dei diritti sia Giovanni Sartori.

Le tesi del noto politologo a proposito del multiculturalismo sono note. L'idea portante, una sorta di slogan, trova sintesi nell'asserzione per cui 'il multiculturalismo è fenomeno diverso dal pluralismo'. Non mi soffermerò, qui, sull'inadeguatezza teorica dell'assimilazione tra i due 'ismi' proposta a prescindere da una previa, attenta, comparazione tra gli aggettivi 'plurale' e 'multiculturale'. Come potrà avvedersi chiunque, non vi è corrispondenza simmetrica sul piano semantico tra le due coppie oppositive, cioè tra 'pluralismo/multiculturalismo' e 'plurale/multiculturale' – se, appunto, le si assume, come propone Sartori, quali coppie oppositive. Ciò premesso, la ragione della discontinuità tra pluralismo e multiculturalismo sarebbe costituita – secondo questo autore – dalla diversità etno-culturale esistente tra il 'diverso autoctono' e il 'diverso *alieno*', colui che arriva dall'esterno, che sarebbe perciò stesso carico agli occhi dell'autoctono di un *surplus* di diversità, una sorta d'*eccesso* di alterità<sup>34</sup>.

---

<sup>34</sup> Cfr. G. SARTORI, *Pluralismo, multiculturalismo ed estranei. Saggio sulla società multiethnica*, Milano, 2000, p. 93. Le affermazioni di Sartori sono di una perentorietà che è seconda, sociologicamente, soltanto alla loro superficialità. C'è da chiedersi di quali società stia parlando il noto politologo, di quali autoctoni in relazione a quali estranei. Quel che è peggio, tuttavia, è l'implicazione politologica e quindi istituzionale che egli tenta di derivare da queste asserzioni. Corollario di simili considerazioni di 'fatto' sarebbe l'idea che l'intera esperienza costituzionalistica d'occidente sia caratterizzata da una sorta di etnocentrismo culturale; se non addirittura che il costituzionalismo stesso sia indissociabile dalla sua coloritura etno-culturale. Le tesi di Sartori ricordano, molto da lontano, la nota proposta teorica avanzata da S. VERTOVEC, *Super-diversity and its implications*, in *Ethnic and Racial Studies*, 2007, 6, pp. 1024-1054. La nozione di *super-diversity*, come accennavo, ha riscosso

Seguendo il politologo, Francesca O. rincara ancor più la dose, trasformando l'omogeneità etno-culturale in un'omogeneità che ha una radice pressoché monofattoriale:

Quella che è stata definita come “diaspora della Torre di Babele” ha infatti apportato cambiamenti inauditi alla composizione della popolazione europea, non solo dal punto di vista religioso, ma anche etnico e culturale, mettendo fine all'uniformità che aveva contraddistinto un intero continente per secoli caratterizzato da culti di matrice giudaico-cristiana ed evidenziando quanto le nostre democrazie siano, in realtà, molto più etnocentriche di quanto pensassimo, fondate come sono su di un set di valori e assunti sul Bene predeterminati e in larga parte mutuati dalle religioni storicamente e istituzionalmente radicate.

L'autrice si rende conto del pericolo di fornire al lettore una visione quasi confessionale del diritto di matrice europea e persino dell'approccio fortemente etnocentrico restituito dalla visione delle democrazie costituzionali occidentali proposto da Sartori. Così, si premura di riprendere le parole dello stes-

---

grande diffusione e altrettante critiche. Il 'super-' così semanticamente vicino alle proposte definitorie di Sartori è apparso agli occhi di molti antropologi inevitabilmente etnocentrico e asimmetrico. 'Super-' rispetto a quale normale *diversità*? Vertovec è intervenuto successivamente provando a chiarire meglio il suo pensiero. Ciò che è 'super-' non deve intendersi in termini quantitativi, lungo una scala omogenea, ma in termini qualitativi e, soprattutto, in chiave relazionale. Detto più esplicitamente, Vertovec intende sottolineare che rispetto al passato, alle modalità di trattamento dell'idea di razza o etnia, soprattutto con riferimento all'uguaglianza e alle istanze di riconoscimento etno-culturale, l'esperienza attuale mostra una distribuzione radiale, relazionale e diversificata, che coinvolge molti circuiti dell'esperienza sociale e personale in un modo che aumenta di molto la complessità del fenomeno, così come la possibilità di approntare soluzioni ai conflitti che ne emergono. Nel dir questo, tuttavia, Vertovec – come del resto Sartori – sembrano trascurare che il tratto cruciale e saliente del costituzionalismo d'inizio Novecento fu appunto il pluralizzarsi, il distribuirsi variegato e frastagliato, della differenza: dove la pluralità costituiva appunto il modo di atteggiarsi dell'uguaglianza in relazione ai circuiti sociali in cui trovavano estrinsecazione i valori e i fini la cui sintesi rappresenta il volto complesso, mediato, sintetico e transitivo del soggetto sociale e giuridico. Su pluralismo, diritti, democrazia nello spettro della transitività dei ruoli sociali rinvio a M. RICCA, *Oltre Babele*, cit.

so politologo per smussare l'inclinazione ideologica delle sue asserzioni.

pluralismo e multiculturalismo non sono di per sé nozioni antitetiche, nozioni nemiche. Se il multiculturalismo è inteso come stato di fatto, come una dizione che semplicemente registra l'esistenza di una molteplicità di culture (in una molteplicità di significati da precisare), in tal caso il multiculturalismo non pone problemi a una concezione pluralistica del mondo<sup>35</sup>.

La diversità è dunque una ricchezza se e in quanto sia, diciamo così, addomesticata o addomesticabile. La multiculturalità *di fatto* può entrare nel circuito della discorsività pluralista purché... non si ponga come valore. Tradotto in termini differenti, ciò significa che dovrebbe essere 'regressiva', un *fatto* qualificabile come legittimato all'esistenza sulla base di un paradigma che misura il grado tollerabile di 'diversità'. Resta da capire come si possa categorizzare questa diversità prima ancora di averla *misurata*. Peccato che in tutto questo discorso non compaia mai il termine 'traduzione' e, soprattutto, che l'asimmetria cognitiva di ogni giudizio sull'Altro non sia tenuta neanche in nota. Al posto di un atteggiamento cognitivamente critico e riflessivo, il campo sembra dominato dal sentimento 'culturale' degli autoctoni e dalla co-implicazione tra cultura e Stato – inopinatamente traslata sull'idea di diritti umani e/o costituzionali.

In effetti, a partire dalle osservazioni di Sartori – dal mio punto di vista, non consigliabile compagno di strada – Francesca O. inizia a proporre un'interpretazione della logica dei diritti e del pluralismo che tende sempre più per schiacciarsi sull'idea di Stato e sui processi genetici dell'esperienza degli stati nazionali ottocenteschi. Pian piano, in questa narrazione, lo Stato come unità culturale e spirituale, lo Stato nazionale, prende il posto dei diritti e finisce per inglobare in sé lo stesso costituzionalismo e la sua universalità. Nel gorgo del riferimento silente ma imponente alla radice etnica delle na-

---

<sup>35</sup> G. SARTORI, *Pluralismo*, cit., p. 55.



zioni e quindi degli stati nazionali, Francesca O. finisce per proporre un'affermazione di taglio sociologico stupefacente che sembra scagliarsi contro l'idea di un riconoscimento senza limiti pre-costituiti delle differenze, quindi contro una tolleranza aperta al sacrificio dell'omogeneità culturale giudaico-cristiana che sta alla base – a suo ritenere – del costituzionalismo occidentale:

Così, in una hegeliana notte nera nella quale tutte le vacche sono nere, tutto viene ideologicamente valorizzato in quanto fattore di differenza e differenziazione, ma non nella sua essenza: se non esiste una verità, non per forza teologico-religiosa, ma anche semplicemente di contingenza storica e sociale, se non è più legittimo riconoscere un fatto pacifico come l'etnocentrismo fattuale di qualsiasi società, come si potrà distinguere cosa è accettabile da cosa non lo è? Fino a che punto dovranno allora essere riconosciuti e garantiti diritti a quegli estranei che compongono la società e che, talvolta, richiedono la tutela e la difesa di diritti che inficiano quelli che in Occidente vengono considerati fondamentali? In che modo si esplica e si garantisce il principio di eguaglianza, senza che i contrasti prodotti da un approccio differenzialista, possano tradursi in forze centripete in grado di dissolvere di fatto l'ordinamento statale dal suo interno?<sup>36</sup>

Lo dirò subito e senza mezzi termini: nel leggere l'affermazione appena riportata, l'argomentare dell'autrice mi ha dato la sensazione di rasentare l'infatuazione ideologica, condita con una profonda incomprendimento della radice universalistica e inclusiva del costituzionalismo e dei diritti. Chi avesse appena letto il passo riportato va, però, messo in guardia. Le domande che chiudono la citazione sono l'inizio di una lenta ma profonda virata, che in modo sotterraneo condurranno progressivamente Francesca O. a un totale ribaltamento di prospettiva. Per comprenderlo, bisogna seguirla con pazienza, senza pregiudizi ideologici, né prese di posizione affrettate.

---

<sup>36</sup> F. OLIOSI, *Giustizia divina e diritti umani*, cit., p. 41.

Da questo punto in poi, grazie anche a un altro Virgilio, da lei prescelto, il discorso dell'autrice inizia progressivamente a uscire dalle secche polarizzanti e antagonistiche della visione di Sartori, lasciandosi alle spalle persino il monito avverso il pericolo della disgregazione culturale (e teologico morale) presente nelle parole di Dalla Torre parafrasate in un passaggio molto incisivo<sup>37</sup>. Indizio sicuro dello spostamento operato sul timone dell'indagine è una citazione, appunto, tratta da un testo del nuovo Virgilio entrato in scena: mi riferisco a Zygmunt Bauman. Si tratta di un lungo brano a proposito della categoria 'straniero', della sua relatività culturale e dei sentieri strumentali che conducono alla sua proteiforme modellazione<sup>38</sup>. Riconoscere le declinazioni strumentali/funzionali, e quindi contingenti, della categorizzazione dello straniero, dell'*alieno* di Sartori, presuppone la sua de-ontologizzazione. Benché la riduzione dell'universalismo dei diritti all'esperienza della statalità continui a tingere in questa fase il procedere delle argomentazioni di Francesca O., si affaccia tuttavia – esattamente attraverso la citazione di Bauman – il riconoscimento, o almeno una consapevolezza latente, che l'universalizzazione connessa ai diritti non coincida con la genesi, né con gli elementi costitutivi dello statalismo ottocentesco. Lo Stato ha sì una connotazione culturale, tendenzialmente etno-centrica, ma lo straniero è più di un suo mero riflesso. Che egli/ella sia in molti casi e a seconda delle contingenze raffigurato, concepito, in modo differente, e permanga però sempre 'straniero', dimostra che la sua 'estraneità' rimane semanticamente e assiologicamente *eccedente* la lente culturale che ogni esperienza statale, attraverso la storia, ha utilizzato e utilizzato per delinearla. Quell'eccedenza lo rende irriducibile a una mera proiezione del suo opposto, del suo Alter Ego, cioè il sin-

---

<sup>37</sup> «Il paradosso, come osserva Giuseppe Dalla Torre, è che la tolleranza, da virtù civile secondo la quale si rispetta l'altro nella sua dignità di persona, nonostante e oltre le sue differenti posizioni ideologiche, etiche o religiose, tende a diventare un valore assoluto e portante, invece che strumentale»: cfr. F. OLIOSI, *Giustizia divina e diritti umani*, cit., p. 41.

<sup>38</sup> La citazione può essere rintracciata a p. 41 del libro di Oliosi e ha a oggetto un passo tratto da Z. BAUMAN, *La società dell'incertezza*, Bologna, 1999, pp. 35-36.

golo autoctono forgiato dalla cultura statale. Paradossalmente, nel suo trasfigurarsi a seconda delle prospettive funzionali proprie delle comunità autoctone, l'Altro finisce per relativizzare proprio l'esperienza statale, il suo modo di relazionarsi a lei/lui. Una relazione che tuttavia non giunge mai, almeno in termini assoluti, alla nullificazione. L'Altro, per quanto conculcato, discriminato, amputato delle sue prerogative e della sua identità, non può essere cancellato completamente. Il suo permanere si trasfigura così in uno specchio del fondamento tradito che sta alla base di qualsiasi comunità: appunto, l'universalizzazione effetto della mediazione con un Altro da Sé che è irriducibilmente anche l'Altro di Sé, comunque parte del presente, irriducibile ingrediente del proprio futuro.

È rispetto alla permanenza fenomenologica dell'Altro che Francesca O. commette la svista di sottovalutare quanto il discorso dei diritti elaborato in termini emancipatori dalla modernità secolare non sia riducibile alla dimensione della statalità e, quindi, a quel che lei definisce *l'etnocentrismo di fatto* dell'esperienza giuridica nazionale. L'eccedenza dell'Altro, dello straniero, rispetto ai tentativi di qualificazione addomesticante da parte della cultura e dei sistemi giuridici nazionali corrisponde, appunto, all'eccedenza della tensione universalista intrinseca al cosmopolitismo illuminista<sup>39</sup> rispetto all'esperienza della statalità. Un cosmopolitismo che, almeno alle sue origini – si pensi, ad esempio, a Diderot – non si pone come istanza etica aprioristica e quindi carica di etnocentrismo, inevitabilmente incline a spacciare per 'razionalità universale' i propri schemi, l'identità<sup>40</sup> dell'occidente con sé stesso. Un Illuminismo che immagina il cosmopolitismo come emergenza

---

<sup>39</sup> Un'eccedenza che si annida nello stesso diritto positivo e nelle sue interpretazioni giurisprudenziali. Si consideri a tal riguardo la costituzione italiana. *L'incipit* di molte disposizioni sui diritti iniziano con un 'Tutti...'. Nelle dichiarazioni internazionali è più diffuso – per ragioni linguistiche – il pronome indefinito 'ciascuno' oppure 'ognuno'. La giurisprudenza costituzionale statale, in molti paesi (compresa l'Italia), interpreta le disposizioni delle costituzioni in materia di diritti come riferite a 'tutti', cioè anche ai 'non-cittadini', agli 'stranieri'.

<sup>40</sup> Mi sono soffermato su questi aspetti in M. RICCA, *Culture interdette*, cit. Cfr. anche, dal punto di vista della storiografia del pensiero, S. MUTHU,

di un processo cognitivo e insieme etico basato sia sullo scetticismo nei confronti dei dogmatismi teologici, sia su una genuina disposizione alla ricerca del significato dell'esperienza umana. Una ricerca radicata nel rispetto delle capacità cognitive *naturali* attivate attraverso il tempo e lo spazio dai diversi popoli. Qualcosa di profondamente differente, per intendersi, dalla tendenza Rousseaviana a scorgere nell'Altro, nel buon selvaggio, la mera proiezione onirica dell'anti-europeo, lo specchio rovesciato dei mali della società d'Antico regime, attraverso un meccanismo di mitizzazione che finisce per rivelarsi il contrario di un genuino riconoscimento dell'Alterità. Qualcosa di indiscutibilmente divergente anche dal successivo apriorismo etico kantiano, il cui unilateralismo culturale trasuda quasi in modo irriflesso, inconsapevole, da pagine pure ispirate a un genuino sentimento umanitario. E, ancora, qualcosa di irriducibilmente antitetico all'inevitabile commutazione dialettica dell'unilateralismo kantiano, e cioè al concettualismo onni-fagocitante dell'idealismo razionalista hegeliano, in cui ogni Alterità finisce per essere ricondotta alle trasfigurazioni dialettico-temporali del Sé secondo un dispositivo pseudo-cognitivo già garantito nei suoi esiti sin dall'origine (postulata ma, ovviamente, indimostrata se non con artifici retorici retrospettivi e, naturalmente, più etno-esaltatori che involontariamente etnocentrici).

Il cosmopolitismo aperto all'Alterità, non aprioristicamente unilaterale, riemerge, nell'esperienza giuridica occidentale, prima *a lato* del progressivo affermarsi dello statalismo europeo ottocentesco in concomitanza all'estinguersi delle fiammate rivoluzionarie – appunto, come una sorta di *azione parallela*, giusto per riprendere Musil – e poi sulle sue macerie durante il secolo scorso. Nelle sue manifestazioni novecentesche, esso segue invece piste differenti, ciascuna reazione all'incapsulamento della logica dei diritti settecentesca ora entro le spire del nazionalismo statalista ottocentesco, ora nella strategia di asservimento della libertà – trasfigurata in *diritto tra*

---

*Enlightenment against Empire*, Princeton University Press, Princeton (N. J.)-Oxford, 2003.

*i diritti* – a fungere da baluardo per gli interessi della classe borghese<sup>41</sup>. La via socialista/marxista precipitata nei totalitarismi sovietico e cinese (e poi altri ancora), e quella pluralistico costituzionalistica d'ispirazione socialdemocratica, prima incappata nelle dittature nazi-fasciste e poi risorta nel dopoguerra sotto le spoglie dell'*umanitarismo giuridico globale*, sono tutte espressioni di quell'originario cosmopolitismo. E tutte, alla resa dei conti, persino nel circuito contemporaneo delle democrazie costituzionali europee, hanno finito per ripiegare nell'immanenza del potere ora statale, ora regionale (da intendersi nel senso attribuitogli nell'ambito delle relazioni internazionali). Alle proiezioni coloniali e post-coloniali di questa immanentizzazione istituzionalistica ed etno-centrica hanno fatto in vario modo da contraltare le rivendicazioni di autonomia e, poi, i fondamentalismi (definiti tali, tuttavia, dalla prospettiva dell'occidente, sempre incapace di vedere il proprio...) <sup>42</sup> sorti nel c.d. Resto del mondo. Fenomeni, questi, cui ha fatto seguito anche l'emersione di culturalismi alternativi all'occidente, ad es. i citati *Asian Values*, che hanno comunque rintracciato nella dimensione religiosa, spesso declinata appunto in chiave culturale, un asse di critica alle invezioni di marca euro-americana di quell'originario e abbondantemente tradito cosmopolitismo trasformatosi in una fonte di legittimazione per il dominio coloniale e post-coloniale su scala planetaria, aprioristicamente e apoditticamente declinata in modo unilaterale dall'occidente stesso.

---

<sup>41</sup> Anche se nella quasi incomprensione generale, finché mi sarà possibile, non cesserò di tentare di confutare l'assimilazione della *libertà* ai *diritti*, a considerarla una fonte di etero-integrazione dell'ordinamento statale piuttosto che una sua derivazione, a distinguerne il significato dalla sue estensioni, identificate di volta in volta con standard comportamentali assorbiti in un linguaggio legislativo che ne fissa il perimetro semantico e pragmatico con la medesima postura etero-normativa utilizzata per definire il contenuto dei 'diritti'. Rinvio, al riguardo, a M. RICCA, *Art. 19*, in *La Costituzione italiana*, Torino, 2007, p. 420 ss.; Id., *Pantheon. Agenda della laicità interculturale*, Palermo, 2013; Id., *Otherness, Elsewhere*, cit.

<sup>42</sup> Rinvio, a tal riguardo, a quanto osservato in M. Ricca, *Il fissarsi della miscredenza. Fondamentalismo e modernità*, in *Fedi, credenze, fanatismo*, a cura di G. DAMMACCO, S. PETRILLI, Milano-Udine, 2016, pp. 13-38.

La recrudescenza dei conflitti inter-etnici e inter-religiosi all'interno delle democrazie contemporanee, trasformatesi in meta di migrazioni provenienti dal *mondo non-occidentale* negli ultimi cinquanta anni, non sono dunque che un capitolo della fenomenologia difettiva dell'universalismo giuridico e politico moderno. Essa costituisce una sorta di flusso di ritorno degli squilibri coloniali e post-coloniali che s'insinua e radica nel cuore di contesti democratico-costituzionali. Contesti che hanno comunque continuato nel periodo post-bellico a declinare gli ideali cosmopolitici in chiave nazionalistica o, comunque, etnocentrica. Una strategia che nella maggior parte dei casi si è sostanziata nell'alimentare la ricchezza necessaria al c.d. *welfare* con il simmetrico sfruttamento delle aree non appartenenti al circuito c.d. Nord-Atlantico. È così che il pluralismo costituzionalistico, nonostante tutto, si è lentamente trasformato nella falsa incarnazione di un pluralismo incapace di fare realmente i conti con l'uguaglianza dell'Altro e con una effettiva partecipazione alle scelte politiche, idonea a garantire la redistribuzione delle risorse e a evitare la concentrazione di capitali. L'arrivo dell'Altro culturale proveniente dall'Altrove, sovente orchestrato con una sorta di colonialismo rovesciato e innescato dal bisogno di manodopera a basso costo, non solo reinnesca nell'occidente problemi politici, giuridici e culturali da esso antecedentemente generati su scala globale ma, inevitabilmente, costringe le democrazie costituzionali a fare i conti con un paradosso irrisolto: e cioè la latente e dissimulata incompatibilità – in parte connessa anche al giusnaturalismo proto-liberale di marca anglosassone, sfociato poi nell'esperienza costituzionale degli Stati Uniti – tra gli ideali cosmopolitici e la loro reificazione all'interno di esperienze statali marcate, comunque sia, dal nazionalismo culturale<sup>43</sup>.

La parabola storica del cosmopolitismo dei diritti fa parte di una fenomenica poco controvertibile. E la crisi attuale dei diritti umani, la crescente sfiducia – se non pure l'effetti-

---

<sup>43</sup> Su questo aspetto tornerò in seguito, quando tratterò della parte del libro di Oliosi riguardante la giurisprudenza comunitaria.

vo disinteresse per essi e, soprattutto, per le loro violazioni – è palpabile nell'opinione pubblica come nell'azione istituzionale, di là da ogni retorica di facciata. Il ripiegamento di essi, o meglio l'immanentizzazione reificante della loro portata all'interno dei contesti nazionali e regionali, la *'culturalizzazione vernacularizzante'* delle loro potenzialità non possono, però, essere scambiati con il loro genuino significato e con la cifra autentica della protensione all'universalizzazione *mediante* l'Altro geneticamente coestensiva al loro manifestarsi storico. Di conseguenza, non mi sembra neanche possibile asserire che la loro *vernacularizzazione* nazionale o regionale sia intrisa di Cristianesimo perché la cultura occidentale moderna poggia, a dispetto della secolarizzazione, su schemi categoriali mutuati dalla teologia morale cristiana e strutturalmente rispecchiati nel linguaggio costituzionale. La strumentalizzazione dei diritti umani a fini coloniali, la loro reificazione in un blocco di dispositivi politici ed ermeneutico-giuridici diretti a tutelare gli interessi della borghesia e della finanza globale, la lenta erosione – registratasi soprattutto negli ultimi decenni – della loro idoneità a farsi interfaccia di mediazione per l'inclusione dell'Altro (e cioè delle minoranze, delle porzioni della società meno agiate, dell'accesso ai canali della partecipazione sociale da parte dei lavoratori, dei soggetti disagiati ecc.): tutto questo non può cancellare la loro potenziale apertura all'universalizzazione, intesa come processo e non come asserzione apodittica di essenze, di blocchi semantici ossificati, di astrazioni pseudo-ontologiche spacciate per verità razionali ed eterne. La duplice proiezione orizzontale e verticale, di mediazione con l'Alterità e di trascendimento universalizzante delle molteplici soggettività, la circolarità riflessiva e orientata creativamente a riconoscere nell'Alterità un elemento costitutivo e relazionalmente genetico del Sé, tutto ciò pertiene all'intima co-implicazione tra universalità e diritti come alla cifra antropologica racchiusa nell'esperienza religiosa. È questa consapevolezza critica che Francesca O. sembra lasciare da parte allorché sceglie di *'vedere e far vedere al lettore'* nei diritti umani *solo* lo specchio della loro storia istituzionale, della loro reificazione culturalizzante e tutt'altro che autenti-

camente cosmopolitica. A mio giudizio – e proverò a spiegare perché – si tratta di una scelta strategica. Giova a Francesca O. per fare un giro largo, per arrivare a rispondere alla sua *domanda motrice* in un modo originale, che probabilmente lei ha intravisto man mano che il lavoro di elaborazione dell'indagine culminata nel libro ha cominciato a prendere forma. Per il momento, però, non intendo scoprire tutte le sue carte. Anticipo solo che questa scelta, nonostante tutto, alla fine avrà un costo e finirà per irretirla nel raggiungere i suoi obiettivi ultimi. Per far emergere tutto ciò dai suoi percorsi argomentativi bisogna, però, accettare di seguirla passo passo.

Proseguirò il percorso parallelo<sup>44</sup> condotto sì qui con il proporre una lettura, per dir così, dissociante e dissociativa delle considerazioni presentate dall'autrice da questo punto in poi del suo libro. Lo spettacolo della conflittualità interreligiosa e interculturale contemporanea la lascia interdetta, tanto da farle invocare più volte, in senso quasi catastrofico, la metafora di Babele. Una parte di lei, dunque, sembra prendere atto, quasi in modo esistenzialistico, del tradimento o, comunque, della bancarotta dell'universalità secolare. Del resto, come darle torto? Quanto tratteggiato poco sopra a proposito della parabola reificante e *vernacularizzante* dei diritti umani e/o costituzionali può legittimamente indurre dubbi e persino scoraggiare. Francesca O. rintraccia, tra le cause di questo fenomeno, una precisa responsabilità e anche il suo 'impersonale portatore'. Si tratta del processo di secolarizzazione. Senza mezzi termini e, appunto, facendo leva su una vera e propria truppa di autori – alcuni dei quali sopra richiamati – lei asserisce senza far sconti che il pensiero secolare, se non altro sotto il profilo etico, politico e giuridico – non si è realmente emancipato dalla matrice cristiana della storia europea. Forse con un po' di irricognoscenza – perché anche lei è cittadina di un contesto socio-istituzionale che costituzionalmente si definisce 'democrazia costituzionale' – Francesca O. presume – come già osservato – che pure il discorso sui diritti abbia avu-

---

<sup>44</sup> ... che sia anche la mia un'azione *parallela*...? A Francesca O. e ad altri il giudizio.



to come sfondo un ambiente culturale omogeneo. Fattore unificante di esso, ancora, il cristianesimo e il suo lessico etico. Eppure, di questo sfondo etico la secolarizzazione occidentale parrebbe aver voluto negare l'eredità – almeno in superficie. La conseguenza di questo divorzio dalle proprie ascendenze culturali, par di capire, sarebbe esattamente il ripiegamento immanentistico. Il discorso umanitario e quello costituzionalistico, in altre parole, sarebbero rimasti ancorati a uno sfondo, una sorta di liquido di galleggiamento culturale, al tempo stesso però negandolo. Il loro ripiegamento statalistico, immanente, avrebbe così scisso la loro inerente tensione universalistica da un duplice tratto – a giudizio di Francesca O. – tipico dell'atteggiamento religioso: la protensione all'Alterità e, tramite il trascendimento delle soggettività prese nella relazione, la simultanea proiezione verso la 'scoperta continua' dell'universalità. Come sottolineato più sopra, questa duplice direzionalità, che può essere anche intesa come una dinamica riflessiva e circolare diretta a cogliere la relazionalità quale condizione preesistente alla relazione con l'Altro e, tuttavia, ridefinibile retroattivamente attraverso la mediazione cognitiva, non è una prerogativa del solo pensiero religioso.

Io non penso sia imputabile al discorso sui diritti in sé e per sé l'aver sostituito l'idea di universalizzazione come processo aperto, da condurre orizzontalmente e simmetricamente con l'Altro per mezzo di un uso creativo della *ragione naturale*, all'universalità, intesa invece come enciclopedia di essenze, di idee chiare e distinte, di autoevidenze etiche, inevitabilmente corrispondenti a schemi culturali storicamente e geograficamente contingenti e circoscritti<sup>45</sup>. La sorgente ispi-

---

<sup>45</sup> Anche in tale direzione il discorso anti-razionalistico e, per alcuni versi, anti-moderno presentato da J. MARITAIN, *Nove lezioni*, cit., mi sembra ingeneroso e – molto semplicemente – esagerato. In altra direzione, per la sua propensione al comunitarismo e a una scansione tra 'essenza' ed 'esistenza' dal valore più che altro retorico e potenzialmente onni-justificante, devo confessare che esso mi appare suscettibile di utilizzi mistificatori, destinati a incorporare le medesime assolutizzazioni contro le quali Maritain dirigeva i suoi strali, ma – quel che è peggio – dissimulandole o diluendole nella descrizione di una dialettica, appunto tra essenza ed esistenza, utile a giustificare le difettività dell'esistente in nome di una dogmatica postulazione di un'ontolo-

ratrice, emancipatrice, dell'Illuminismo non coincide completamente con le sue inverazioni storiche, che sono state anche le sue derive. E non è detto – a dispetto della scuola di Francoforte – che quelle inverazioni abbiano costituito un movimento dialettico già iscritto nell'origine. Sarebbe, appunto, come affermare che la predicazione di Gesù aveva *in nuce*, nel suo nucleo ideale, le carneficine regalate al mondo in nome di Dio dai crociati; o che l'Islam sia soltanto propensione bellica alla conquista; che Karl Marx e Stalin fossero due facce della stessa medaglia. Assumere questi atteggiamenti interpretativi di tipo solo parzialmente retrospettivo, depotenziare le idee, confondere le loro strumentalizzazioni a fini di potere con i loro contenuti genuini, con le loro potenzialità, con le loro visioni del tutto irrealizzate e speciosamente tradite, tutto questo è tanto agevole quanto intellettualmente scorretto e irresponsabile. Nel giudicare l'Illuminismo, la fede nella ragione, in una ragione emancipatrice rispetto alla saldatura immanentistica tra Ancien Régime e teologia morale cristiana, non si può sottovalutare quanto, nella sua genesi, abbia influito il contatto con l'Altro, con le *altre forme di umanità* scoperte nel Nuovo Mondo. Ancorché questa scoperta sia stata successivamente asservita a una riflessività auto-centrata, all'utilizzazione del *selvaggio* come mero specchio nel quale osservare le distorsioni, i mali della civiltà europea, l'impatto esercitato dall'Alterità incarnata da popolazioni sconosciute fino alla fine del '400 agì come un terremoto culturale. Che gli effetti di quel sisma antropologico e ideale, di quel sovvertimento della coscienza cosmologica dell'uomo europeo, siano stati successivamente neutralizzati, fagocitati e strumentalizzati dal colonialismo è certamente un 'fatto' storico. Imputare il verificarsi di tutto ciò all'Illuminismo e, ancora prima, al razionalismo moderno sarebbe come imputare la responsabilità o, peggio, la causa degli incendi dolosi che oggi imperversano per il pianeta all'inventore del fiammifero. Che le generalizzazioni, le categorizzazioni incluse nel processo di acquisizione e

---

gia metafisica dei diritti. Un miscuglio, questo, fatale alla fiducia nei diritti come effettivo strumento di emancipazione. In proposito, cfr. quanto osservato *supra*, in nt.

sviluppo della conoscenza, costituiscano mezzi, passaggi lungo un sentiero aperto, è comunque riconoscibile come un tratto caratteristico del pensiero moderno. E lo è quanto l'invocazione a scopi dialettici dell'auto-trasparenza degli assiomi razionali (o ciò che veniva spacciato per tale, le *idee chiare e distinte*) ed etici (con l'attribuzione alla natura, investita di una funzione *legislastrice*, degli schemi fondanti un'antropologia politica e giuridica in qualche modo eterna) come strumenti di sconfessione dei dogmi propri della teologia naturale e della teologia morale affermatesi durante il Medioevo. Del resto, ogni contrapposizione dialettica secerne irrigidimenti, sclerotizzazioni identitarie, che sovente oscurano le stesse ragioni dello scontro, il motore genuino di esso, oscurandolo nel fuoco abbagliante della contrapposizione – che nel presente, sembra saturare l'orizzonte dell'esistente e del concepibile<sup>46</sup>. Francesca O. si perde questo pezzo dell'esperienza secolare. Io ritengo sia una perdita in parte voluta perché essa è funzionale – come tra breve apparirà chiaro – alla presentazione del nucleo centrale della sua risposta alla *domanda motrice* del libro. Lei pagherà il costo di questa perdita alla fine, quando giungerà all'epilogo del testo, dei suoi ragionamenti, e si ritroverà in cerca di una via verso il futuro. Anche questo, però, sarà illustrato nel dettaglio a suo tempo.

Qual è l'altro lato della perdita? Dell'identificazione della secolarizzazione, dell'Illuminismo, del discorso sui diritti con un'universalità orfana di apertura all'universalizzazione e della sua pretesa di negare il proprio debito con l'immaginario cristiano? Quale in altre parole il guadagno di questa opzione ermeneutica?

Rispondere a queste domande significa entrare nella *sala macchine* della mente della ricercatrice Francesca O. È un'operazione che va fatta con delicatezza e circospezione poiché in assenza di esse l'intero suo tentativo rischierebbe di essere banalizzato e non compreso. L'autrice – va detto subito – non

---

<sup>46</sup> Per quanto possa apparire sorprendente, è lo stesso Hegel che sottolinea l'effetto oscurante della dialettica – per alcuni versi persino contro ciò che il suo pensiero stesso sarebbe divenuto. G.W.F. HEGEL, *Scienza della logica*, Roma-Bari, 2008.

è affatto così ingenua da sostenere che una negazione della secolarizzazione risolverebbe tutti i problemi; che il *toccasana* consista in un ritorno alla dimensione teologica, nel segno di un'imprescindibilità dell'umano legame al divino, a sua volta destinata a essere interpretata e vissuta a livello locale dai diversi circuiti culturali/confessionali. Discorso che, applicato all'Europa e agli Stati Uniti, si tradurrebbe in un recupero se non della confessionalità, almeno del legame teologico tra legittimazione istituzionale e soggettività giuridica. Chi volesse fare di Francesca O. una pedante e inconsapevole soldatina del mandato di adeguamento delle realtà civili al catechismo cattolico commetterebbe però un grave errore e, soprattutto, un'*ingiustizia*. Come proverò a mostrare, lei anzi non si risparmierebbe – con la forza del suo pensiero ancora giovane e che mi auguro sappia resistere e rimanere tale – di puntare il dito contro le inverazioni istituzionali e immanentizzanti, intrapolate nella dialettica identitaria, delle tre voci confessionali considerate, nessuna esclusa. L'autrice, piuttosto, rimprovera all'universalità statale di non aver fatto proprio – esattamente a causa dell'immanentizzazione che lei stessa vede intrinseca al progetto di secolarizzazione – il duplice inoltrarsi nella ricerca del significato che nell'esperienza religiosa si dispiega tramite l'apertura all'Altro e l'approssimarsi all'universale (Dio) attraverso e nello specchio della mediazione intersoggettiva gestita con inclinazione alla riflessività. È questo nucleo gnoseologico e antropopoietico che Francesca O. non rintraccia nella cultura dei diritti declinata *al secolare*. Come ho anticipato si tratta di una mancanza. Una conoscenza più approfondita della filosofia secolare *sulla secolarizzazione*, anzi sul processo di secolarizzazione, probabilmente l'avrebbe aiutata a evitarla<sup>47</sup>. D'altra parte, però, l'autrice non è affatto ascri-

---

<sup>47</sup> In questo senso, devo dirlo, l'indagine di Francesca O. appare lacunosa. Non basta Schmitt – per intendersi – per fare i conti con la portata della secolarizzazione in ambito politico e giuridico; e non bastano a contestualizzare la portata del suo pensiero le successive controversie con Kelsen. Qui il confronto è con temi di portata onnicomprensiva, di cui l'aspetto giuridico rappresenta solo una porzione. Ciò detto, non mi sento di muovere una critica radicale all'autrice. La mia valutazione va intesa all'interno del più sincero apprezzamento per la sua apertura. Solo che una volta intrapresi alcuni per-

vibile alla classe dei cultori di diritto canonico che nell'esprimersi a proposito dei diritti umani intonano la narrazione per cui essi non sarebbero altro che versioni secolari del diritto divino naturale – e già prima ricordati. Tant'è che cita uno dei passi più sinceri di Zagrebelsky, riportato integralmente nel suo libro:

Il fatto che la laicità si sia affermata dall'interno del mondo cristianizzato non autorizza il passaggio successivo, ch'essa sia un prodotto (e quindi un merito, per chi lo considera tale) del cristianesimo, quale venuto realizzandosi storicamente

---

corsi, non ci si può fermare a metà strada. A farle da attenuante, vi è la circostanza che la riflessione ecclesiasticistica nella quale lei si colloca sembra essersi concentrata, con il solito piglio pseudo-positivista (spettacolare scudo per la trascuratezza e la cecità interdisciplinare e, più in generale, culturale) sulla laicità piuttosto che sulla secolarizzazione. A essere più precisi, bisognerebbe dire 'esclusivamente sulla laicità' e sui suoi riflessi politici senza mai interrogarsi sul piano culturale e concettuale circa i presupposti culturali ed etico-filosofici – questi sì intimamente giuridici perché sedimentati nel lessico degli istituti privatistici e penalistici ereditati dal medioevo – dell'esperienza giuridica moderna, la stessa nella quale si radicano i sentieri della laicità politica. Quel che ai miei occhi appare quasi assurdo riguarda la pretesa di parlare del rapporto tra religione e diritto come se il campo della laicità, la sua dimensione politica, possa saturarlo, quando invece, con riferimento ai processi di secolarizzazione, ne è indubbiamente sovra-determinato. L'aspetto quasi ironico di tutto ciò è, invece, l'estremo interesse mostrato dai cultori di questa disciplina per i c.d. processi di de-secolarizzazione, interpretati e ridotti, però, entro il paradigma della laicità e quindi equiparati all'irruzione della dimensione confessionale nella sfera pubblica. Si badi, una sfera pubblica 'presunta laica o laicizzata': assunzione che dimostra l'assenza di analisi e consapevolezza critica circa il processo di secolarizzazione, la sua effettiva portata culturale e la sua intrinseca incompletezza (sul tema rinvio, tuttavia, ad altri miei scritti: ad es. *Pantheon*, cit.; *Otherness, Elsewhere*, cit.). Inutile aggiungere, ovviamente, che la mia critica si rivolge alle tendenze di fondo e non a singoli studiosi, che – seppur assai rari – mostrano un'acuta sensibilità per i problemi ora evocati. Francesca O., a dispetto di tutto, riesce a sottrarsi a questa sorta di 'cecità disciplinare' e apre il suo discorso a una prospettiva di riflessione più profonda e ampia. Ravvisare, lungo il suo cammino di formazione e di riflessione, qualcosa da colmare è, dunque, solo un suggerimento e quindi una possibilità d'integrazione, rispetto a un percorso che già per essere stato intrapreso merita un deciso apprezzamento. L'aggiornamento del suo pensiero in merito alla secolarizzazione potrebbe iniziare, in una letteratura sterminata e sempre crescente, da un classico come H. BLUMENBERG, *La legittimità dell'Età moderna*, Genova, 1992.

per mezzo della Chiesa cattolica. L'affermazione storica della laicità come valore politico positivo è avvenuta contro, non con la Chiesa e, meno che mai, a opera della Chiesa<sup>48</sup>.

Francesca O., per di più, riesce ad andare oltre la polarizzazione dal sapore ideologico implicita nel passo adesso citato. L'intelligenza e il patibolo – verrebbe da dire richiamando Camus. Come accennavo, lei riesce a divincolarsi perché punta, e si muove, più in profondità. Anche dove il ripiegamento dello Stato secolare sulla propria immanenza fosse considerato una sconfessione della 'religione' che esso mantiene nella sua cifra semantica, per l'autrice non è affatto questa critica il capolinea dell'intera questione. Questo perché il suo problema è un altro. E consiste nel tentare di trovare un modo per risolvere i conflitti, non per vincere la contesa sulla scia di una dichiarazione di appartenenza che la ponga psicologicamente al sicuro, dentro una sorta di bozzolo identitario. I conflitti ovviamente non possono essere risolti – a Francesca O. questo è chiarissimo – sulla base di invocazioni aletiche che mirino a occupare tutto il campo ma che, nei fatti, riposano su situazioni contingenti e regionali di dominanza culturale. Lei – a dispetto dell'affermarsi nefasto di 'universalità vernacolari' – ha fiducia nell'universalizzazione come orizzonte di senso, come cifra e significato genuino dell'*essere umani*, così come nell'imprescindibilità dell'apertura all'Altro quale percorso per giungervi<sup>49</sup>. Per questo, d'improvviso – valendosi ancora una volta di Bauman – sembra che il suo argomentare si slarghi in una sorta di sorriso ironico e liberatorio. Francesca O. si fa scudo della voce autorevole di questo suo ulteriore Virgilio per convertire in un punto di forza dimostrativo il *fatto* dell'imma-

---

<sup>48</sup> Il passo di G. ZAGREBLESKY, *Scambiarsi la veste. Stato e Chiesa al governo dell'uomo*, Roma-Bari 2010, p. 11, è citato da F. OLIOSI, *Giustizia divina e diritti umani*, cit., a p. 56.

<sup>49</sup> ... una voce fuori campo – che è però sempre quella di Francesca O. – sembrerebbe chiedere al lettore: hai alternative a questa fiducia? Qualcos'altro che aiuti a fuggire dalla palude dell'essere – direbbe Levinas – dalla nausea di un esistente che non riesce a uscire dalla pedissequa, compulsiva e ottusa iterazione di sé stesso? Quell'iterazione che è sorgente di ogni conflitto, dell'incapacità di vedere *oltre, altrimenti dall'Essere?*.

mentizzazione del discorso sui diritti all'interno di un contesto secolare e statale che comunque nega la propria ascendenza culturale cristiana. Ed ecco cosa estrapola, per proseguire il suo cammino, dal ragionare di Bauman:

Per comprendere il futuro multiculturale bisogna considerare lo stato come qualcosa di più semplice di uno scenario neutrale in cui accade o non accade qualcosa. Esso è infatti uno dei problemi cruciali del triangolo multiculturale, non il suo centro inamovibile. E questo perché lo stato-nazione non è neutrale, né sul piano etnico né su quello religioso.<sup>50</sup>

Lo Stato, dunque, insieme agli altri due elementi di quel che Bauman definisce il triangolo multiculturale – la religione e l'etnia – è al pari di essi *relativo*. A questo proposito aggiunge Francesca O.

[...] l'identità è basata su altri due fattori che costituiscono e caratterizzano il popolo e che si trovano agli altri due vertici del triangolo multiculturale: l'etnia e la religione. Ciò che differenzia questi due fattori dallo Stato, è innanzitutto la constatazione che quest'ultimo è un artificio sociale e politico, nato da un processo storico che ha visto l'élite di un popolo, accomunata da etnia e religione, costituire un'entità statale a carattere nazionalistico: i due sono a fondamento dello Stato, e allo stesso tempo si trovano su un piano diverso

Stato, religione ed etnia non sono universali in sé, nelle loro manifestazioni storiche. Il loro universalismo si è fatto universalità, cioè mediazione con l'Altro, ma si è immanentizzato, istituzionalizzato, localizzato. Naturalmente, è inutile osservare che l'autrice nella citazione appena riportata narra la genesi dello Stato nazionale, non quella della democrazia costituzionale. Questo è il punto, però: l'interpenetrarsi del primo nella seconda, e viceversa, hanno determinato lo smarrimento della tendenza all'universalizzazione, all'inclusione, al-

---

<sup>50</sup> G. BAUMANN, *L'enigma multiculturale. Stati, etnie, religioni*, Bologna, 1999, p. 81.

la mediazione con l'Altro. Tutto ciò ha reificato l'universalità segnandone la conversione in strumento – quando non in ordigno – identitario. Medesima parabola può riconoscersi nell'esperienza religiosa, come anche nella formazione del popolo e del suo fondarsi nell'etnia. Queste astrazioni, germinate da un processo di riconoscimento e mediazione dell'Alterità, sembrano aver esaurito la propria fase ascendente. Francesca O. – come accennavo – non ha difficoltà a puntare il dito contro l'agire istituzionale confessionale.

La tentazione di negare tout court la costante dialettica eguaglianza-differenza, che connota il paradosso della vulnerabilità multiculturale è forte. Laicità, secolarizzazione, certezza del diritto, così come diritto all'autodeterminazione e dovere di non discriminazione, sono però canti delle sirene: tanto allettanti, piacevoli, rassicuranti, quanto mortalmente pericolosi.

La prova più evidente che c'è qualcosa che va ripensato, sia da parte delle confessioni che da parte delle istituzioni, sono i sempre più frequenti fondamentalismi religiosi che, in ogni parte del mondo e con caratteristiche assai differenziate, stanno tuttavia proliferando e sgretolando anche "da dentro" le società contemporanee sul Leitmotiv che il mondo esterno è corrotto, contaminante pericoloso, mentre solo all'interno delle comunità, *rectius* dell'*enclave*, è possibile la vera religione e, quindi, l'unica salvezza.

Come poter disinnescare le «religioni forti» e ricondurle su un piano di aperto e leale dialogo? E come, d'altro canto, condurre il dibattito politico e istituzionale su un terreno fecondo e non inaridito da aspre prese di posizione ideologiche che parlano di incolmabili differenze e inaccettabili compromessi?

Tutti *colpevoli*, quindi, ma – in questo caso – la conclusione non è affatto: *nessuno colpevole*. Dismettere la propensione umana all'universalizzazione ha un solo esito, infausto, che Francesca O., ancora una volta, rintraccia nell'effetto Babele. Per giunta, più lo Stato e la sua falsa universalità si sgretolano sotto la spinta della globalizzazione comunicativa determinata innanzi tutto dal progresso tecnico e dalla relativizzazione antropica dello spazio fisico, più il ripiegamento immanen-



tizzante fa sfociare l'universalità reificata nella ricerca spasmodica di dimensioni comunitarie. Il comunitarismo, tuttavia, ha sempre esiti totalizzanti e mal sopporta l'ingerenza di meta-comunità esterne: incarnate, rispettivamente, nel caso delle religioni e dei gruppi etnici dallo stato; nel caso delle nazioni dalle istituzioni sovranazionali, dal diritto internazionale e, tristemente, dai diritti umani. Il corto-circuito tra diritti umani e diritti costituzionali piegati a visioni cultural-nazionali assume così i tratti di una discesa verso un grottesco parossismo auto-contraddittorio. In nome della libertà, dell'uguaglianza, dei diritti della persona, della dignità, si propugna il più vieto e intransigente rifiuto dell'Altro. La sostituzione metonimica che trasforma i diritti umani in simulacri identitari è già stata descritta sopra. Francesca O. non mi sembra coglierla in tutta la sua nitidezza e incombente gravità ma ne identifica in modo sicuro e originale la complessiva difettività.

L'effetto Babele che l'autrice fa coincidere con la confusione delle lingue – dalla quale esime l'azione di Jahvé – ha, in effetti, un'origine e una ragione efficiente diversa. Ciò nondimeno entrambe le interpretazioni del mito biblico incrociano la sua tesi portante, la cifra ermeneutica che lei propone per spiegare e sventare fino a tentare di dissolvere – a modo suo – l'enigma della combinazione tra uguaglianza e differenza, cioè la frontiera dilemmatica del multiculturalismo. Il *peccato* di Babele, il motore eziologico della sua deflagrazione finale, non è a mio giudizio il *fatto* di parlare lingue diverse ma di aver preteso di parlarne *una sola*. Riascoltare la *voce* della Bibbia può essere senz'altro d'aiuto alla ricostruzione interpretativa del mito:

Genesi 11,1-9

1 Tutta la terra aveva una sola lingua e le stesse parole. 2 Emigrando dall'oriente gli uomini capitarono in una pianura nel paese di Sennaar e vi si stabilirono. 3 Si dissero l'un l'altro: «Venite, facciamoci mattoni e cuociamoli al fuoco». Il mattone servì loro da pietra e il bitume da cemento. 4 Poi dissero: «Venite, costruiamoci una città e una torre, la cui cima tocchi il cielo e facciamoci un nome, per non disperderci su tutta la terra». 5 Ma il Signore scese a vedere la città e la torre che

gli uomini stavano costruendo. 6 Il Signore disse: «Ecco, essi sono un solo popolo e hanno tutti una lingua sola; questo è l'inizio della loro opera e ora quanto avranno in progetto di fare non sarà loro impossibile. 7 Scendiamo dunque e confondiamo la loro lingua, perché non comprendano più l'uno la lingua dell'altro». 8 Il Signore li disperse di là su tutta la terra ed essi cessarono di costruire la città. 9 Per questo la si chiamò Babele, perché là il Signore confuse la lingua di tutta la terra e di là il Signore li disperse su tutta la terra. (Bibbia C.E.I.)

Prima e durante la costruzione della Torre gli umani parlavano una sola lingua. Mediante la loro lingua unica, a un certo punto, essi decisero di realizzare l'*éidōlon* di quella stessa lingua, cioè un mondo unitario materializzato e iconicamente incarnato dalla Torre. L'universalità reificata, la realizzazione di un universo sociale fondato sulla totalizzante pretesa della sua autoreferenzialità, l'aspirazione a un potere cognitivo assoluto e saturante prima ancora che pratico: tutto ciò è il progetto *non impossibile* che Jahvè decide di sventare. Il metodo adottato dal Dio ebraico non è, tuttavia, quello di dare agli esseri umani lingue diverse. Egli *scende* per confondere *la lingua* degli uomini. Jahvé interviene perché la reificazione dei nomi in un'esperienza concreta, conchiusa in sé stessa, non sfoci nella negazione assoluta dell'Alterità, nell'espulsione di essa dall'orizzonte della storia umana. Contrariamente a quel che può immaginarsi, si tratta di un atto di pietà, di vicinanza all'umano, non una sfida ingaggiata dalla divinità per la conservazione esclusiva dell'Onnipotenza – qualcosa di simile alla tenzone tra Zeus e Prometeo. L'idea che all'ombra della Torre possa esservi, sotto il cielo, una sola realtà per una sola lingua, e una sola lingua per una sola realtà, equivale alla tirannia senza vie di fuga di un pensiero unico, all'identità aprioristicamente assunta tra il Sé e l'Altro, alla delegittimazione e, quindi, all'estinzione di ogni Alterità, al rischio di uno sterminio di essa, epistemico prima ancora che materiale. Confondere la lingua degli esseri umani costruttori di Babele significa allora renderli incapaci di comprendersi benché parlino la stessa lingua. In un certo senso, significa renderli consapevoli che la trascendenza della molteplicità e diversità

dei Sé esige un processo di traduzione infinita, un processo, mai esauribile, di generazione e rigenerazione dell'orizzonte di universalizzazione. Tutto ciò significa anche sconfinata in-contingentabilità dell'Altro, perenne esigenza di mediazione, apertura genuina del e al tempo. Si assuma, per un momento, la veridicità di questa lettura, così come dell'intervento di Jahvé, se non altro convertiti e assunti in termini antropologici. In effetti, è quasi onnipresente una sorta di azione anti-babelica nell'esperienza comune. Quasi quotidianamente nella storia dei mondi umani qualcosa interviene ad assicurare che Babele non sia completata, che non trovi luogo l'annichilazione dell'Alterità addirittura come categoria del pensiero, come orizzonte dell'immaginazione. Ogni giorno, per fortuna, gli esseri umani sperimentano che il parlare la stessa lingua non significa affatto avere i medesimi pensieri, che il significato abita nell'invisibile, nel non-detto, e che può essere attinto soltanto mediante un processo di collaborativa, reciproca traduzione. Dopo l'intervento di Jahvé gli esseri umani iniziano a parlare lingue diverse perché si accorsero di non capirsi nella sola lingua che parlavano. L'universalità reificata in modo assoluto era divenuta una chimera. Piccole Babele, in ogni lingua diversa, in ogni sua separazione dalle altre, si è sognata e si sogna di poter costruire. Il risuonare di diversi idiomi, appena di là dalla frontiera, appena oltre ogni confine dell'esperienza, rende la realizzazione di queste sub-Babele un'opera contingente, incompleta, imperfetta. Il bisogno, la percezione della dimensione comprendente e sovradeterminante la relazione con l'Altro, la sua pre-esistente *diversa* Alterità, spingono prima o poi alla traduzione, a questa azione parallela che tiene in vita la storia, sottraendola a una catastrofe irrimediabile. Infiniti conflitti sono meglio – o comunque men peggio – dell'inizio di uno sterminio destinato a riprodursi a partire da ogni avanzamento costruendo di continuo un Altro nemico della totalità; un Altro che alla fine si anniderebbe all'interno dello stesso ultimo vincitore, simbolo di un'umanità sorta dalla relazione e intenta continuamente a negarla, a soffocarla, disintegrando così sé stessa. In breve, quello sarebbe l'epilogo dell'altalenante affermazione/alienazione dell'Io,

parto della relazione e inanemente impegnato ad annichilir-la, in un movimento di autoasserzione che è, in effetti, gesto di autoalienazione, di autoisolamento e scissione dalla propria sorgente – come direbbe Shakespeare – da ciò che è massimamente certo, la sua [dell'Io] 'vitrea essenza'<sup>51</sup>.

Benché la sua interpretazione di Babele non si distanzi da quella tradizionale, in effetti le parole che Francesca O. rivolge idealmente a tutte le *universalità immanentizzate* echeggiano il saggio monito custodito nel mito babelico secondo l'interpretazione che ho appena tentato di offrirne. Stati, etnie e religioni, che tentino di auto-costituirsi in chiave identitaria e autoreferenziale in opposizione radicale, totale, all'Altro, compiono gesti auto-contraddittori, e fatalmente sabotano la stessa universalità che, ciascuna per sé, vorrebbe affermare.

È per questa ragione che Francesca O. parla della società multiculturale come di un enigma. L'enigma dell'essere umano rispetto a sé stesso; l'enigma di individui e comunità che non comprendono appunto la propria *vitrea essenza*, la sorgente di ogni certezza: il reciproco relazionarsi riflessivo da cui sgorgano il mondo e il tempo sotto forma di logos e di partecipazione attiva a esso.

Da giurista, Francesca O. s'impegna nel rintracciare all'interno del linguaggio normativo di diversi circuiti ordinamentali (per l'esattezza quelli del razionalismo secolarizzato occidentale, da una parte, e quelli delle religioni abramitiche, dall'altra) la chiave per sciogliere il rompicapo della società interculturale. Una chiave che consenta di interrogarsi sui presupposti del suo enigma, del suo presentarsi alla mente dell'osservatore, per comprendere se il suo apparire – appunto – enigmatico non dipenda dalla cecità gnoseologica, dalla rigidità degli schemi noetici, degli abiti di pensiero e di com-

---

<sup>51</sup> La citazione è tratta da *Misura per misura*, II, 2. Eccone il passo di riferimento: «Tu che preferisci, con il tuo fulmine acuto e solforoso, / fendere l'infendibile nodosa quercia / piuttosto che il debole mirto. Ma l'uomo, l'uomo superbo, / rivestito di breve autorità, / del tutto ignorante proprio in ciò di cui si sente più sicuro, / la sua vitrea essenza, come uno scimmione arrabbiato / gioca trucchi tanto assurdi all'alto cielo, / tali da far piangere gli angeli che per i nostri capricci / riderebbero fino a farsi mortali».

portamento di coloro che se ne sentono sfidati. Forse, suggerisce Francesca O., la radice dell'enigma consiste nell'incapacità degli esseri umani di guardare in sé stessi, di comprendere che essi si rendono enigma a sé stessi quando pensano come oggettiva, esclusivamente esteriore, una realtà che hanno contribuito a costruire; quindi, nel momento in cui abdicano al compito di co-generarla, di rendersene responsabili e d'essere responsivi rispetto a essa, capaci di mediare con la sua residua, eccedente e infinita Alterità attraverso un processo rigenerativo; un processo, cioè, che assuma gli atti di categorizzazione come interlocutori, da adottare *con modestia*, lungo un sentiero – accettato come tale – di auto-superamento, di ridefinizione dell'orizzonte di universalizzazione e oggettivazione del mondo e, simultaneamente, di sé stessi, del proprio porsi in una *relazione incessantemente dinamica* rispetto a esso.

Ed ecco la certificazione, nelle stesse parole dell'autrice, di quanto appena osservato:

In quello che è stato definito un «gigantesco processo di ri-plasmazione culturale che è sotto gli occhi di tutti», il compito del diritto è quello di fungere da faro, da guida, nell'individuare e fornire una bussola giuridica necessaria per orientarsi nel mare periglioso di una tempesta perfetta (creata da venti di multiculturalità, di post-secolarizzazione e di fondamentalismo) che investe, senza scampo, la società.

Si è deciso di verificare se sia possibile individuare un archetipo di giustizia comune alle religioni abramitiche per verificare se queste, partendo da necessità simili e utilizzano simili istituti, persino un simile vocabolario, abbiano anche una comunanza teleologica ed eziologica per la realizzazione di una delle più grandi aspirazioni dell'uomo: la giustizia.

A questo proposito, vorrei avvertire che, ancora una volta, non si deve ritenere Francesca O. così ingenua da non sapere che la giustizia non coincide con la regola. La normatività del diritto è ingrediente della *tempesta perfetta* della multiculturalità (come lei la definisce); è parte integrante, come *i mattoni e il bitume di Babele*, dell'immanentizzazione del processo di universalizzazione. Eppure la giustizia, anzi la ricerca del-

la giustizia, che pure partorisce le regole – da intendersi come *mezzi*<sup>52</sup> – abita *prima e oltre* la dimensione normativa del diritto. La giustizia e la sua ricerca sono coestensive al processo di universalizzazione e alla mediazione dell'Alterità. Questo loro tratto è intrinseco all'esperienza religiosa, al suo nucleo antropologico generativo e anche al discorso sui diritti se non altro perché anch'esso s'incardina in un contesto culturale – quello occidentale – segnato dalla resilienza della religione, del suo aspetto antropologico profondo.

Il binomio 'religione/propensione all'universalizzazione come risultato della mediazione e trascendimento delle reciproche Alterità coinvolte in ogni relazione' costituisce il *continuum*, il *verbo/logos*, compresente al di sotto del livello esteriore, superficiale, storicamente reificato di culture e religioni, così come dei loro sistemi giuridici. Questo è l'asse metodologico, e per molti versi teoretico-filosofico, che Francesca O. individua come possibile interfaccia tra i diversi linguaggi culturali. È esso il linguaggio inespresso che consente la traduzione, il linguaggio che non si legge ma fa da *medium* nella *stele di Rosetta* (evocata significativamente dall'autrice)<sup>53</sup>: sia la stele storica, sia quella da elaborare per risolvere l'enigma multiculturale. Ed ecco il cambio di prospettiva che può far emergere la corresponsabilità umana nel dar forma all'enigma. Si tratta di nulla più della consapevolezza che la polarizzazione e l'incomprensibilità reciproca dei linguaggi derivi dal *dimenticare* che la loro pluralità è possibile perché la mente umana è costruttrice di mondi. E lo è proprio grazie alla sua capacità di universalizzazione e di mediazione dell'Alterità. È questa *dimenticanza*, cioè la tendenza ad alienarsi nel *prodotto*, la cultura, anziché a concentrarsi sui suoi *produttori*, gli esseri umani e la loro capacità di generare cultura lungo i sentieri della ricerca di senso, è essa – appunto – la fonte dell'enigma e la radice della sua *dissoluzione*, più che della sua soluzione. Il *continuum* della propensione all'universalizzazione tramite l'Alterità è ciò che può far chiudere il cerchio – o, come direbbe France-

---

<sup>52</sup> Si veda F. OLIOSI, *Giustizia divina e diritti umani*, p. 18, già citata *supra*.

<sup>53</sup> F. OLIOSI, *Giustizia divina e diritti umani*, p. 30.

sca O. – a far combaciare quelli che lei vede come due emicicli: la dimensione secolare e quella religiosa dell'esperienza.

Giunta a questo punto della sua riflessione, l'autrice si trova però di fronte a un problema. La questione può essere restituita in questi termini: come trovare la giustizia coestensiva al processo di universalizzazione ed eccedente qualsiasi reificazione dell'universalità all'interno del diritto? In fondo, lei sembra dirsi, la risposta è forse relativamente semplice. Bisognerà guardare al modo e ai luoghi dove la giustizia si fa *medium* di traduzione tra gli schemi culturali e l'esperienza, i luoghi dove l'irriducibile eccedenza dell'Alterità entro schemi aprioristici non cessa di presentarsi. Questo luogo è la giurisprudenza. Bisognerà dunque trovare i segni, le prove del permanere della propensione all'universalizzazione, alla mediazione dell'Alterità, della ricerca della *giustizia precedente il diritto*, nel farsi stesso dell'esperienza giuridica. Se la cifra teorico-metodologica rintracciata attraverso i percorsi argomentativi tracciati fino a questa fase dell'indagine è corretta, se il nocciolo della risposta alla *domanda matrice* del libro è plausibile, si tratterà di trovare gli aspetti salienti rispetto alla sua verifica all'interno della fenomenologia dell'*esperienza giuridica vivente* dei diversi sistemi posti a confronto.

Di qui in avanti, per alcuni versi il libro imbocca una direzione più empirica ma, non per questo, meno impegnativa. Si tratta di un lavoro diverso da quello condotto sino a questo punto. Esso richiede – come dire – una conoscenza orizzontale, comparatistica, inevitabilmente guidata – anche se in modo silenzioso – da uno schema teorico e, per alcuni versi, ipotetico. Mi riferisco alla scelta riguardo il *cosa cercare*. Francesca O. si lascia orientare dall'intuizione e, del resto, non potrebbe essere altrimenti. L'analisi dei dati empirici è sempre indirizzata da schemi teorici – più o meno consapevoli: l'induzione pura, in altri termini, non esiste. La mente umana trova sempre e solo quello che in modo diretto o indiretto è disposta a vedere, a interpretare. In questo senso, le scoperte *per caso* non sono mai del tutto tali. L'autrice s'incammina nella comparazione all'interno della giurisprudenza dei sistemi religiosi e del diritto secolare provando a rintracciare i *topoi* e, più in

generale, i dispositivi utilizzati nei differenti circuiti per mediare tra l'universalità reificante, escludente, propria della regola e, quindi, delle categorizzazioni, da una parte, e l'irriducibile eccedenza dell'Alterità che si presenta sotto forma di novità, imprevedibilità, differenza, in ogni caso concreto.

Anticipo quanto dirò fra breve e, con esso, anche i risultati dell'investigazione condotta da Francesca O. nel senso appena delineato. Lei rintraccia tre direttive esperienziali, empiriche, che danno – o almeno dovrebbero poter dare – conferma alla sua ricerca di una *stèle di Rosetta* utile a far risolvere l'enigma dell'incomprensibilità reciproca e, quindi, della conflittualità tra le differenti culture secolari e le diverse religioni abramitiche. Il paradigma dell'universalità mediatrice tra le Alterità trova a suo giudizio la propria proiezione, rispettivamente, nel principio di *misericordiale clemenza* ebraico, nell'*aequitas* cristiano-canonistica, nel *pluralismo nella concezione/identificazione del bene* islamico e, infine, nel principio-metodo della *ragionevolezza*, cioè nella pratica ermeneutica del bilanciamento, proprio delle corti costituzionali nazionali e delle corti sovranazionali.

##### 5. *Il ground metaforico interreligioso ovvero il motore ermeneutico nella ricerca della giustizia*

Esiste nelle religioni e, più specificamente, nel diritto delle tre fedi abramitiche uno o una serie di elementi salienti che lascino intravedere una conferma della presenza all'interno di esse della tensione verso l'universalizzazione attraverso la mediazione dell'Alterità intesa come nucleo generativo e fenomenico della loro rispettiva esperienza giuridica? Come sarà facile intuire, secondo Francesca O., la risposta a tale quesito è positiva. Per giungere a essa, l'autrice si avventura con coraggio in un viaggio comparatistico alla ricerca di un *formante sostantivo*, più *materiale* (in termini semantici) che strutturale – circostanza che rende la sua indagine tanto più interessante quanto difficoltosa. Riconoscere parallelismi strutturali e identificarli sulla base di schemi formalistici (più o meno)



aprioristicamente confezionati – che poi costituisce il problema epistemologico di tutti gli strutturalismi – è operazione relativamente agevole quanto tendente a un etnocentrismo dissimulato dal nitore delle forme: come peraltro dimostrato dalla parabola dello strutturalismo applicato alla ricerca antropologica e ad altre branche della comparazione. Francesca O. decide di rintracciare non tanto nell'idea astratta di giustizia e nelle sue caratteristiche formali/organizzative il tratto comune da utilizzare come parametro della comparazione. Piuttosto, l'analisi comparata dei dati e dell'esperienza normativa istituzionalizzata nei tre differenti circuiti religioso/legali delle fedi abramitiche è condotta ponendosi in cerca di continuità nella dimensione semantica del 'fare giustizia' o, se si vuole, nel rapporto tra giustizia e senso dell'esperienza umana. Questa prospettiva permette di funzionalizzare il riferimento a istituti o istituzioni e schemi procedurali in favore di un elemento qualitativo più adatto a fungere da *ground* metaforico nell'accostamento e nella traduzione tra le diverse esperienze religiose e le rispettive dimensioni legali. È esattamente con questo obiettivo che lo sguardo di Francesca O. si focalizza sul modo in cui, in ciascuno dei tre circuiti analizzati, la regola si traduce nel caso concreto e questo è tradotto all'interno dello schema semantico della regola. Detto in altri termini, il dinamismo del rapporto tra diritto e giustizia è (implicitamente) rintracciato nella costruzione del termine medio del sillogisma giudiziario. La meta-domanda che Francesca O. pone allora ai diritti religiosi riguarda l'interrogativo che ogni interprete dovrebbe porsi nell'opera di sussunzione del *fatto* all'interno della *semantica normativa*, della fattispecie concreta nello schema normativo. Quale *norma* per quale *fatto*? Come reagisce il *fatto* sui presupposti di legittimazione e quindi, di senso della norma? Come l'orizzonte di applicazione della regola può far reagire il *fatto*, la sua significazione rispetto a essi?

L'analisi di Francesca O. prende le mosse dal diritto ebraico. In questa sede non mi soffermerò nella descrizione dei percorsi storici che l'autrice tratteggia ma proporrò subito ciò che di rilevante, direi cruciale, rispetto ai suoi fini complessivi lei

vi ritrova. E non c'è miglior modo di farlo se non citando le sue stesse parole:

Nell'essenza ontologica della concezione di giustizia secondo il diritto ebraico, si possono cogliere allora tre elementi costituenti: l'avvertimento (come ordine dei valori e dei principi, composto da una rivelazione fondativa e costituzionale del divino all'uomo), la norma dal carattere obbligatoriamente formalistico e astratto (necessario per poter abbracciare le diverse fattispecie), e infine il caso singolo, inteso come *res iudicanda*, ossia la vicenda umana (come tale unica, irripetibile e completa) che origina la richiesta di giustizia.

Quanto fin qui detto potrebbe far cadere nell'erronea convinzione che nel diritto ebraico la norma di legge sia il termine ultimo da abbattere direttamente sul caso concreto. In realtà, a un'analisi più approfondita, risulta evidente come la norma non vale in sé, vale come mediazione tra principi e caso concreto: diversamente si scadrebbe nel formalismo denunciato nella Bibbia, che nulla ha a che vedere con la vera giustizia di Dio: un Dio che rappresenta in positivo una giustizia in eterno divenire e un principio verso il quale continuare a tendere, ma anche – in negativo – una frustrazione dell'essere umano, per ciò che invece è giusto ma non riuscirà sempre a realizzare.

La costruzione del termine medio del sillogisma giudiziario/legale è esattamente il processo di mediazione cui allude il brano di Francesca O. appena riportato. La protensione verso la giustizia in eterno divenire non è altro se non l'«universalizzazione come orizzonte» il cui profilo emerge dal trascendimento tra le reciproche Alterità. La norma e il caso, cioè la situazione di fatto, sono il Sé e l'Alterità, il presente deontico della norma protesa verso il futuro e l'imprevedibilità che del futuro è insieme coestensiva sostanza e tratto denotativo. La giustizia che abita prima e oltre il diritto germina nel *mezzo* del processo di traduzione – impropriamente definito, in genere, di *mera sussunzione* – tra il caso e la fattispecie astratta (cioè, lo schema normativo). Ogni sussunzione/traduzione genera una dimensione di terzietà perché nello specificare rispetto al caso, alla situazione concreta, i contenuti normativi essa *perde* qualcosa o, comunque, rimodella progressivamen-

te la dimensione estensionale (i c.d. *tokens*) delle categorie (i *types*) utilizzate nella norma. Una rimodellazione che, progressivamente, ridisegna i confini categoriali così come il rapporto tra centro e periferia dello spettro semantico categoriale. Nello specchio dell'esperienza giuridica religiosa, nella protensione del suo significato verso il futuro, che è poi sempre e comunque un futuro anteriore poiché getta sempre una luce retrospettiva sul passato, sul segno da interpretare, Francesca O. lascia implicitamente intravedere la fallacia della c.d. topica giuridica<sup>54</sup> – che è poi una proiezione della topica categoriale kantiana. Secondo questo approccio – com'è noto – i valori, i principi, gli standard normativi, le categorie utilizzate all'interno delle disposizioni di legge, non muterebbero in sé adattandosi ai casi. Le eccezioni reciproche si modellerebbero, appunto, solo in modo *topico*, in relazione al caso concreto; l'essenza del significato di ciascuno di essi rimarrebbe invece intatta. Considerazioni simili proponeva Kant con riferimento ai valori e al loro relazionarsi alle contingenze dell'esperienza. Nell'esperienza giuridica ebraica – ma anche nelle esperienze religiose in generale – Francesca O. coglie invece una protensione all'universalizzazione che è (anche retrospettivamente ri-) generativa. Come a dire che solo alla fine l'inizio svelerà il suo senso, solo dall'*alto* dell'omega sarà possibile comprendere di che cosa, di quale alfabeto, è *prima lettera l'alfa*. La fine stessa, tuttavia, è il mezzo dei mezzi, cioè un fine processivo, esattamente come gli orizzonti si fanno mezzo per innescare la tensione verso di essi, salvo poi allontanarsi, ridefinirsi, a ogni passo in avanti compiuto dal viaggiatore.

Francesca O. rintraccia il formante sostantivo dell'esperienza giuridica ebraica, corrispondente alla tensione verso l'universalizzazione mediata attraverso la traduzione dell'Alterità, nella misericordia/clemenza intesa come il tratto che conferisce *ritmo semantico* all'applicazione delle regole attraverso il tempo. Tempo che si fa luogo di emersione dell'universale, o meglio canale di instradamento verso un'universalizzazione che conduce alla terzietà onni-comprendente, a Dio.

---

<sup>54</sup> Il riferimento è a T. VIEWEGH, *Topica e giurisprudenza*, Milano, 1962.

Non mi dilungherò, qui, nell'analisi dell'*halakhà*, dei suoi elementi costitutivi e procedurali che l'autrice conduce per suffragare gli esiti della sua ricerca e l'identificazione della misericordia quale formante ermeneutico e, per alcuni versi, cognitivo dell'esperienza giuridica ebraica.

Quel che Francesca O. rintraccia nella storia giuridica d'Israele è un fattore auto-trasformativo e, al tempo stesso, emancipatorio, che è intrinseco al processo di universalizzazione. Un'emancipazione che non è dismissione della razionalità, rinuncia a un atteggiamento costruttivo, abdicazione esistenzialista all'incapacità delle forme inventate dal pensiero a contenere il mondo ma, al contrario, si prospetta come un rinnovarsi della ragione intesa come mezzo. Una ragione (anche giuridica e comunitaria) che attraverso la mediazione con l'Alterità accetta la propria limitatezza e la trasforma in trampolino e asse di legittimazione per inoltrarsi ancora nell'approssimazione a ciò che nel sopravvenire dimostra di esserle antecedente, di fare tutt'uno con la relazione comprendente dalla quale essa stessa germina.

Lo stesso fattore auto-trasformativo è, quindi, *ricosciuto* dall'autrice nell'*aequitas canonica*, nel suo superamento della *dikaioσύνη* e nell'allineamento all'*epikéia* greca, alla giustizia del caso concreto, vicina alla *prudentia* romana ma ancora priva dell'elemento della carità radicata nell'amore divino. Così, se gli antichi Romani ammonivano già contro il nitore formalistico nella concettualizzazione del diritto, formulando i loro lapidari adagi '*summum ius, summa iniuria*', '*omnis definitio in iure periculosa est*' ecc., tuttavia è propria del Cristianesimo la *prudentia* declinata come mediazione verso l'Alterità, intesa anch'essa come incarnazione di Dio e quindi parte dell'esperienza dalla quale prendere le mosse nella ricerca del rapporto tra regola e senso. Propria del Cristianesimo ma non esclusiva di esso, poiché la sua matrice va riconosciuta – come si diceva – già nel diritto ebraico. Al punto che dalle parole di Francesca O. sembrerebbe potersi intravedere un doppio livello di giustizia: quello coincidente con l'universalità fatta-si regola e quello che eccede l'universalità già inverata e tende a coincidere con l'infinito orizzonte di universalizzazione.

Misericordia ebraica ed equità canonica iniziano a manifestarsi, a questo punto dell'indagine, come *fonti di produzione di tipo processivo* dei due corrispondenti ordinamenti. In qualche modo, la loro emersione lascia intravedere una contraddizione interna tra irrigidimenti immanentizzanti della regola giuridica e genuina sorgente di legittimazione e, al tempo stesso, di manifestazione di quelle esperienze giuridiche. Il discorso dell'autrice sembra lasciar intuire che a suo giudizio le ossificazioni identitarie, causa dei conflitti multiculturali e multi-religiosi, rischiano di innescare una deriva verso l'inevitabile collassare su sé stessi di quegli ordinamenti, una loro autonegazione che, paradossalmente ma non troppo, è coestensiva alla negazione dell'Altro, al rifiuto della mediazione, all'abbandono della ricerca di un'universalizzazione inclusiva e mediatrice.

Un'analogia cifra costitutiva dell'esperienza giuridica religiosa viene rintracciata dall'autrice anche nell'esperienza islamica. Lei ne scorge l'incarnazione – più specificamente – nella apertura pluralistica dell'Islam all'interpretazione del *bene*, convalidata dall'assenza al suo interno di una struttura verticistica, al pervasivo ruolo giocato in essa dell'uguaglianza sotto le vesti della solidarietà e, soprattutto, alla sua capacità di adattarsi, attraverso il tempo, a molteplici contesti etno-culturali.

Misericordia, carità e pluralistica ricerca del *bene* fungono così da evidenze, da dati di conferma della centrale ipotesi di lavoro dell'autrice: e cioè, la tesi secondo cui la tensione verso l'universalizzazione attraverso la mediazione con l'Alterità costituisce il nucleo antropologico dell'esperienza religiosa e, più in generale, della propensione umana alla ricerca di senso, in sé indissociabile dal *desiderio di giustizia*.

Senza accorgersene, però, lungo il suo percorso argomentativo, Francesca O. inizia lentamente a trattare i tre fattori generativi dell'esperienza giuridica religiosa non tanto come dati di conferma della sua ipotesi, quanto piuttosto come elementi di una triplice relazione metaforica. La protensione all'universalizzazione tramite la mediazione dell'Alterità diviene il *ground*, l'*interfaccia* di traduzione tra le rispettive

fonti di produzione e d'interpretazione *pro-fattiva* (potrebbe dirsi ancora una volta) dei tre ordinamenti religiosi presi in considerazione nel libro.

A questo punto del dialogo imbastito sin qui con Francesca O. sarebbe però necessario provare a tirare un po' le fila di quanto osservato. E, per farlo, inizierò da un ulteriore quesito. Qual è l'utilità di aver rintracciato un tratto comune, un asse semantico e fenomenologico unificante tra i diversi diritti religiosi, idoneo a includere in una sorta di meta-categoria assiologica misericordia, *aequitas*/carità e pluralismo/solidarietà? Il primo indice di guadagno – sembra dirci l'autrice – va colto nella sconfessione della convenzione secondo cui 'identità' farebbe rima con 'autenticità', genuinità nella gestione dell'appartenenza religiosa e, soprattutto, con *giustizia* (di derivazione) *divina*. Elasticità, transepocalità e relativizzazione delle contingenze, anti-essenzializzazione, plasticità, propensione al bilanciamento, ricerca della *ratio* teleologica del discorso normativo, sono tutti termini differenti che si rivestono di un'unica significazione allo sguardo di Francesca O. Il conflitto è la negazione della giustizia divina. E se le declinazioni identitarie, con il loro consustanziale irrigidimento semantico, sono fomento di conflitto, di negazione dialettica dell'Alterità, allora esse tradiscono il senso dell'esperienza giuridica religiosa come risultante dal suo trascolorare storico.

Bisognerebbe spiegare, a questo punto, come misericordia, carità/equità e pluralismo/solidarietà possano operare dalla prospettiva di ogni fede e del suo diritto per includere l'Alterità. Ammettiamo che Francesca O. abbia colto nel segno, che la sua traduzione/metaforizzazione tra questi tre fattori costruttivi dia effettivamente forma a una categoria terza che le unifichi – seppure con tutto il carico di *lost e found* presente (per fortuna) in ogni traduzione. Si porrebbe a questo punto un ulteriore quesito: come utilizzare questa meta-categoria nella costruzione del termine medio del sillogisma giudiziario quando il caso concreto contenga elementi di Alterità (religioso/culturale)? Il meccanismo dovrebbe ripetersi: la meta-categoria ermeneutico-ricostruttiva (ribadisco: esito della metaforizzazione tra misericordia, equità e apertura pluralistica) dovreb-

be fungere da *ground* di metaforizzazione. Metaforizzazione, però, tra che cosa? – si chiederà a questo punto il lettore. La risposta è tra la regola e il caso concreto. Un caso concreto che, includendo l'Alterità, reca in sé il riferimento semantico a regole e quindi a orizzonti di senso dell'Alterità religiosa. Come si imposta teoricamente questo processo di traduzione interreligiosa/interculturale? E come si gestisce praticamente? Francesca O. non lo dice.

Nella parte precedente, per mezzo di una comparazione capace di inoltrarsi retrospettivamente nei percorsi storici, l'autrice aveva scomposto le forme giuridiche degli ordinamenti religiosi mostrandone gli elementi processivi ed estraendo da essi, appunto metaforicamente, elementi semantici comuni. Nel far questo, aveva applicato quasi d'istinto una metodologia di scomposizione semiotica volta a dare spazio a narrazioni contestualizzanti, capaci di far emergere elementi di continuità oltre lo schermo di strutture morfologiche apparentemente incommensurabili. Se l'istinto ermeneutico l'ha guidata efficacemente a livello macroscopico, esso tuttavia non basta a procedere efficacemente quando si passi alla dimensione microscopica del quotidiano, dove la reificazione in schemi di comportamento definiti semanticamente con vincoli di pertinenza piuttosto stringenti rende le trasposizioni metaforiche e le traduzioni assai più complicate. Dire 'bilanciamento', 'elasticità', 'plasticità', 'mediazione dell'Alterità', è un battito di ciglia; porsi il problema di scomporre le forme relative all'esperienza empirica e farlo in modo non etno-centrico, cioè *autenticamente misericordioso*, è compito assai più arduo, tortuoso e complesso. Per questo, l'operazione necessita di consapevolezza teorico-metodologica, e cioè di un approccio critico alla traduzione interculturale di tipo interdisciplinare, inevitabilmente a cavallo tra antropologia, semiotica, linguistica, psicologia cognitiva, geografia culturale, epistemologia, storia e, insieme a molto altro, nemmeno a dirlo non schiacciato sulle pre-assunzioni culturali del cosiddetto *positivista giuridico* di media cultura (autoctona). In passato e ancora oggi ho tentato di fornire questa piattaforma teorico-metodologica. Francesca O., tuttavia, non ha ritenuto di farne uso benché io ri-

conosca – con sincero apprezzamento – che in termini generali sia già sintonizzata nella direzione di un'inclusione di essa all'interno del proprio progetto teorico.

L'assenza, tuttavia, al momento si avverte ed è carica di conseguenze per gli esiti generali del suo lavoro. Conseguenze che iniziano a emergere non appena – recuperando la sua *domanda matrice* – l'autrice volge il proprio sguardo ai rapporti tra religioni e mondo secolare. Nell'approcciarsi ai nuclei generativi e fenomenologici della giurisprudenza religiosa delle fedi abramitiche, lei si è ritrovata a lavorare con principi o dispositivi procedurali semanticamente aperti. Presi come interi blocchi strutturali, i contesti, rispettivamente, ebraico, cristiano e musulmano, consentono di estrapolare da essi, dalla prospezione del loro sviluppo storico, connotazioni di continuità o, se si preferisce, profili di analogia. Elementi che l'autrice ha rintracciato – come si è osservato – nella misericordia, nell'equità/carità, nel pluralismo nell'identificazione del bene, e nel possibile armonizzarsi del loro significato – soprattutto in prospettiva escatologico/teleologica. A essi ha quindi aganciato tutta una serie di altre caratteristiche operativo/procedurali rinvenibili, sotto l'ombrello di quei fattori di organizzazione semantica, identificati, in sequenza, come flessibilità, plasticità, relazione dinamica tra permanenza del precetto di matrice divina e contingenza esperienziale ecc. Lavorare in chiave metaforica, alla ricerca di equivalenze semantiche, sulle vaste aree contestuali che costituiscono le proiezioni dei principi e dei dispositivi su indicati, soprattutto quando a oggetto della traduzione si pongano i diritti religiosi assunti come 'totalità', cioè come complessivi blocchi semantico/esperienziali, è piuttosto agevole, in un certo senso risulta quasi naturale. Questo perché la struttura morfologico-categoriale dei singoli termini necessari a indicare quelle macro-strutture è poco definita; le liste di controllo che costituiscono lo scheletro intensionale ed estensionale (per intendersi: la definizione e le esemplificazioni applicative) dei principi e dei dispositivi che le organizzano come sistemi si presentano semanticamente aperte. Tra l'altro, il carattere spiccatamente teleologico e/o escatologico della giustizia religiosa favorisce la lettura



dell'universo applicativo in termini di mezzi e, quindi, in modo plastico e flessibile rispetto a paradigmi finalistici. Il discorso muta profondamente quando si analizzino questioni concrete. In questi casi – come accennavo – gli elementi linguistici costitutivi dell'attività di comparazione e traduzione metaforica sono costruiti, sul piano morfologico, secondo vincoli di pertinenza semantica assai più stringenti. Per esempio, scomporre nei suoi elementi semiotico-contestuali la parola 'edificio' o la parola 'velo' (e i termini utilizzati in altre lingue da identificare come corrispondenti) è un'operazione molto più complessa.

Nell'analisi che Francesca O. conduce riguardo i rapporti tra religione e diritto secolare, con specifico riferimento alla giurisprudenza europea, il non aver sviluppato nei suoi presupposti teorici una metodologia di traduzione interculturale sufficientemente potente le impedisce di elaborare equivalenze metaforiche dove, invece, sarebbe possibile. Non a caso, il suo discorso ricade – forse involontariamente – nell'uso di opposizioni dialettico/identitarie, che lei impiega più volte nel descrivere le situazioni sottoposte al giudizio delle corti. Ciò di cui si serve corrisponde a schemi ermeneutici di forte impatto retorico ma dotati di capacità descrittiva più che di idoneità a farsi mezzi di soluzione dei conflitti. Tra di essi spiccano le formule: 'scelte tragiche' e 'conflitti di lealtà'. Schemi definitivi e di categorizzazione nei quali la polarità tra divergenti opzioni valoriali è ricondotta all'identità semantica del *fatto*. Senonché la presunta *oggettività* del *fatto* costituisce appunto il problema centrale dell'epistemologia della secolarizzazione poiché è strettamente connessa alla sua tendenza a spacciare per razionali, esteriori, empiriche, neutrali ecc. categorizzazioni dei *fatti* che incapsulano, invece, opzioni valoriali e culturali dissimulate. Circostanza, questa, che rende asimmetrico ogni tentativo di bilanciamento e di traduzione metaforica se non altro perché oscura sia la circostanza che non esiste forma di categorizzazione o lista di controllo semantica che non sia costruita sulla base di scelte assiologicamente o teleologicamente orientate; sia il vantaggio etnocentrico, o comunque anti-pluralistico, derivante da una gestione del bilanciamento tra diverse opzioni di valore che ne *scontano* alcune pre-

incapsulate (da una delle parti culturali in causa, in genere quella dominante) nella rappresentazione di ciò che è *fatto*, e per questo sottraendole al bilanciamento. In questo secondo caso, per farsi intendere, è un po' come se in una gara di corsa sui duecento metri, uno dei contendenti partisse con un vantaggio di ottanta/cento metri. Del resto, una lettura del bilanciamento basata sull'oggettività di un *fatto*, a sua volta assunta come universale, è il tratto caratteristico degli approcci multiculturalisti e, con essi, della pratica delle c.d. *cultural defences e/o offences*. L'idea di fondo è che il *fatto* sia identico e differenti ordinamenti o differenti culture aggancino a esso valutazioni diverse e confliggenti, o incommensurabili<sup>55</sup>. A mio modo di vedere, questo modo di ricostruire la *situazione interculturale* è integralmente errato e, non per nulla, più nel tempo è aumentata la sua diffusione, più i conflitti tra culture sono andati aumentando ed esacerbandosi. L'erroneità radicale di esso è in buona parte imputabile, come dicevo, all'epistemologia della secolarizzazione e all'idea che sfera esterna e sfera interna dell'esperienza siano distinguibili prescindendo dal ruolo che la cultura gioca nella determinazione dei perimetri categoriali riguardanti gli stessi fenomeni empirici e qualificati come esteriori.

Come anticipavo, decidere cosa far entrare e cosa escludere dallo spettro semantico che definisce una categoria è frutto di scelte assiologicamente e teleologicamente orientate. Categorizzare, del resto, non equivale a fotografare il mondo. Le categorie rispondono a una funzione adattiva. Esse riassumono reti di relazioni pre-sperimentate e le proiettano verso il futuro. Hanno una funzione riepilogativa e prospettica. Sono epitomi e, in un certo senso, pronostici, profezie. L'elemento assiologico e/o teleologico non è funzionalmente collegato dall'esterno a strutture categoriali o concettuali corrispondenti a essenze neutre, auto-fondate nella loro struttura semantico-

---

<sup>55</sup> Cfr., per un'esemplificazione particolarmente nitida dell'approccio multiculturalista in sede giurisprudenziale, J. VAN BROECK, *Cultural defence and culturally motivated crimes (cultural offences)*, in *European Journal of Crime, Criminal Law and Criminal Justice*, 2001, 1, pp. 1-32. Per una critica dettagliata di esso, rinvio a M. RICCA, *Otherness, Elsewhere*, cit.

morfologica<sup>56</sup>. Il fine, il suo porsi come mezzo nell'organizzare l'attività umana, è un elemento intrinseco alla categorizzazione sin dal suo momento genetico; è, cioè, costitutivo della sua struttura. Proprio perché le categorie riassumono relazioni e le proiettano nel futuro è inevitabile che esse siano caratterizzate da un coefficiente di entropia semantica. In questo senso, categorizzazione e identità sono una coppia ossimorica. In effetti, qualsiasi categorizzazione si comporta come un'astrazione. Diversamente la sua funzione cognitiva, adattiva, di guida dell'agire umano, andrebbe smarrita. Determinare quanta variazione, quanta entropia semantica, possa tollerare uno schema categoriale, quanto possa essere modificato il rapporto tra ciò che vi è all'interno del perimetro categoriale e quanto debba rimanere fuori, cosa sia centrale e cosa periferico, dipende dal rapporto tra i fini intrinseci alla categoria e alla sua costruzione, da una parte, e il rapporto tra la rete relazionale da essa presupposta/riassunta e i quesiti, i problemi che il mondo dell'esperienza pone a chi delle categorie sia chiamato a far uso, dall'altra. Un esempio, forse, potrà aiutare a esplicitare meglio quanto espresso sin qui.

Si consideri la categoria 'tavolo'. La definizione culturalmente diffusa di tavolo, almeno nel mondo occidentale, può essere considerata equivalente a: 'ripiano in legno o in altro materiale dotato di supporti verticali, di altezza variabile, adatti a mantenerlo distante da terra'. Si supponga, adesso, di trovarsi in un bosco per un pic-nic. Si supponga ancora che sia impossibile porre una tovaglia per terra assicurando adeguate condizioni igieniche a causa del terreno umido e fangoso. Si consideri, quindi, la necessità, per poter rendere disponibili ai gitanti i cibi portati con sé da casa, di una superficie piana distanziata da terra. Si supponga, ancora, che in quei pressi uno degli aspiranti commensali intraveda un cippo di legno – un fusto d'albero tronco – adatto a offrire una superficie piana suscettibile di funzionare come ripiano rialzato da terra su cui

---

<sup>56</sup> A questo riguardo rinvio, per più approfondite considerazioni, a M. RICCA, *How to Undo*, cit.

riporre una tovaglia e, quindi, le cibarie. In breve, si immagina che quel 'cippo' sia utilizzato e categorizzato come 'tavolo'.

La rigidità della categorizzazione corrispondente alla definizione iniziale avrebbe dovuto far escludere il possibile utilizzo del cippo appena descritto alla stregua di un tavolo? Qualsiasi essere umano dotato di intelligenza, e cioè capacità di adattamento, risponderebbe ovviamente in modo negativo. Pragmaticamente, ma anche dal punto di vista linguistico, i partecipanti al picnic della nostra storia hanno compiuto una metafora. Essi hanno attratto nella categoria 'tavolo' e nei suoi aspetti prospettico-proattivi la categoria 'cippo'. Nulla esclude, peraltro, che la lezione possa fare proseliti o, addirittura, avere una progenie inter-categoriale. Mi spiego. Supponiamo che tra i commensali vi fosse un architetto specializzato nel c.d. *interior design*. Supponiamo ancora che, sollecitato dall'apparentemente casuale (anche se, come dicevo, il caso nell'esperienza cognitiva è sempre relativo) trasfigurazione metaforica del cippo in un tavolo, decida di disegnare un tavolo di legno senza 'gambe', cioè con la struttura morfologica di un tronco di legno tagliato. In fondo, nel far questo, dopo l'esperienza consumata, egli non farebbe altro che dar seguito a una sorta di sillogisma che potrebbe essere reso più o meno in questi termini: i tavoli sono gli oggetti dotati di una superficie piana distanziata da terra e suscettibile, tra le altre cose, di fungere da supporto per porvi tovaglie; il cippo è un oggetto con una superficie piana distanziata da terra suscettibile di fungere da supporto per porvi tovaglie; il cippo è un tavolo. L'architetto designer non avrà fatto altro, dunque, se non utilizzare l'inter-categorialità emersa dall'esperienza del picnic per creare una terza categoria comprendente tavoli e cippi, in questo modo producendo un lieve spostamento all'interno del perimetro della categoria 'tavoli' dell'elemento 'gambe' o 'supporti verticali'. Lo spostamento consiste, più precisamente, nella perdita di centralità denotativa delle 'gambe' e nella loro relativa periferizzazione. Nel tempo, l'opera di metaforizzazione compiuta dai gitanti potrebbe perdere evidenza, come a dire che la metafora potrebbe diventare 'morta' a causa della 'normalizzazione' culturale della co-appartenenza cate-

goriale di tavoli e cippi. L'effetto, sul piano degli abiti cognitivi quotidiani, sarebbe tale che nessuno, entrando in una casa e vedendo un cippo a forma di tronco circondato da quattro sedie, avrebbe difficoltà a dire: 'Bello quel tavolo!'. L'elemento teleologico e qualitativo soggiacente alla costruzione metaforica compiuta dai gitanti, a quel punto, diverrebbe invisibile. E tale risulterebbe anche l'intera rete di relazioni semiotico-esperienziali da cui la metaforizzazione è scaturita, e che essa riepiloga e proietta verso il futuro. Quel che è importante sottolineare, qui, è che la rete di relazioni rimarrà occultata, quasi completamente assorbita e mimetizzata nell'apparenza morfologica di quel che si 'vede': il cippo-tavolo. La comprensione di quel che si 'vede' è tuttavia possibile solo perché quel paesaggio semiotico/relazionale verrà attivato implicitamente dalla mente di coloro che vedono il 'cippo-tavolo'.

Ora, tradurre significa superare le apparenze morfologiche e recuperare quella rete semiotica invisibile che costituisce il motore e il discrimine delle categorizzazioni apparentemente basate sui soli elementi morfologici. Per essere ancora più espliciti: la dimensione empirica, *fattuale*, del 'cippo-tavolo' non si esaurisce nei tratti morfologicamente identificabili ma è, invece, radicata in modo costitutivo nella rete di relazioni che quei tratti presuppongono e, in un certo senso, oscurano. Il significato è la risultante della dinamica tra tratti morfologici e rete semiotico-relazionale soggiacente. Alla luce di quelle relazioni – che la mente umana è in grado di ricostruire se allenata a utilizzare le tecniche ermeneutiche necessarie – al posto di un conflitto categoriale tra 'tavolo' e 'cippo', opererà un *continuum* semantico, che incorporerà non tanto la soluzione del possibile conflitto ma la sua dissoluzione, il suo superamento, tramite l'approdo a una dimensione terza.

Proverò a esemplificare ancora riprendendo un esempio che ho già utilizzato altrove<sup>57</sup>. Si pensi a un braccio alzato. Cosa significa? Molti risponderebbero a questa domanda dicendo: un saluto (si spera non quello fascista...). Se, però, io aggiungessi: un braccio alzato di una persona in mezzo al ma-

---

<sup>57</sup> Cfr. M. RICCA, *Oltre Babele*, cit.

re? Molti risponderebbero, abbastanza prontamente: una richiesta di aiuto. E se, invece, dicessi: il braccio alzato di una persona in attesa a una fermata dell'autobus? Tutti direbbero prontamente: una richiesta di fermata rivolta al conducente dell'autobus che sta per sopraggiungere. E se, ancora, io dicessi: un braccio alzato da qualcuno nella sala dove si tiene un'asta? In parecchi ribatterebbero con immediatezza: un'offerta d'acquisto. Se consideriamo la sequenza di risposte, apparirà subito chiaro che il significato del braccio alzato muta considerevolmente tra l'una e l'altra. Eppure, dal punto di vista morfologico, il braccio non cambia. Il *fatto* 'braccio alzato', considerato nella sua consistenza empirica, cioè con riferimento alle sue qualità primarie, esteriori, rimane sempre lo stesso. Come mai, allora, i significati mutano? La risposta è che mutano in ragione del contesto. Ma non solo. Mutano anche in connessione con elementi del contesto che non potrebbero vedersi ma corrispondono a schemi comunicativi e di categorizzazione implicitamente attivati da coloro che osservano la 'scena' che include il braccio alzato. Che un braccio alzato da una persona in mezzo al mare significhi 'una richiesta d'aiuto' si basa su una serie cospicua di presupposizioni, di conoscenze implicite, di reti semiotico-relazionali, disegnate in modo specifico dalla cultura dei soggetti coinvolti nella relazione comunicativa e tracciate tra molte altre possibili. Discorso analogo può farsi per il braccio alzato da una persona accanto a una fermata dell'autobus. Si immagini – giusto per capirsi – un conducente che, vedendo un individuo con il braccio alzato alla fermata, sollevasse anche lui un braccio in segno di saluto, magari sorridendo, e proseguisse senza fermarsi. Immaginate di essere voi l'individuo alla fermata e il vostro disappunto... Eppure, in astratto, il gesto dell'autista non sarebbe insensato... A dare senso (e giustificazione) al vostro comportamento di rabbia e a rendere quasi ovvie le vostre aspettative circa il comportamento dell'autista sono fattori del tutto impliciti, invisibili. Fattori che appunto il braccio alzato presuppone e rispetto ai quali ha una funzione di *indice* rispetto a una situazione complessiva composta da elementi sia materiali, sia immateriali, intessuti e combinati per mezzo di connessioni immaginarie.

L'esempio dell'asta, infine, è ancora più rivelatore circa il *peso semantico* dell'invisibilità. Alzare il braccio a un'asta significa sì fare un'offerta, salvo che fare un'offerta vuol dire impegnarsi a pagare un prezzo come corrispettivo del trasferimento di un bene per mezzo di un contratto di compravendita, assumendosi la responsabilità del mancato pagamento secondo quanto disposto dall'ordinamento giuridico che regola l'asta e l'istituto della compravendita. Tutto questo sembra ovvio ma, rispetto all'area semiotica di quel che si presenta come un'ovvietà, il braccio alzato è decisamente ben poca cosa e, certo, non l'asse dell'intera rete semantica attivata nel considerare di significato evidente la situazione qui ipotizzata e riassunta nell'immagine del braccio alzato durante un'asta.

L'abilità nel disambiguare le situazioni leggendo l'invisibile dipende, però, dalla cultura e dal modo in cui essa traccia le reti di relazione nel flusso fenomenico e semiotico che si offre all'osservatore. I *fatti* – in quanto risultati di un processo di significazione – sono 'fatti' dagli esseri umani e da queste reti semiotico-relazionali. In un certo senso, sono sempre *arte-fatti*. Persino guardare le stelle – per capirsi – costruisce un *arte-fatto* nella misura in cui 'stella' o 'costellazione' sono frutto di un'interpretazione complessa attivata in modo del tutto preconciso nel momento stesso di cui si osserva il cielo notturno. Noi vediamo, cioè, quel che sappiamo; e quel che sappiamo ci fa vedere '*le cose come sono*' grazie a una serie di relazioni implicite, invisibili, che orchestrano in modo significativo l'atto del vedere, del percepire; atti che sono già gesti di significazione, nel senso che contengono al loro interno inferenze implicite.

Quando si traduce da un'altra lingua oppure si interpreta l'agire di una persona di un'altra cultura, quindi una persona con altri orizzonti teleologici – come può essere quello della religione – che trasfigurano il significato, l'essere mezzo, degli elementi costituenti una *situazione presente*, considerata nella sua *evidente materialità*: quando ciò accade, non si può scommettere che l'invisibile incluso costitutivamente nell'agire dell'Altro, nel suo significato, sia il medesimo di quello a disposizione della mente dell'osservatore. Eppure, è esattamen-

te ciò che si tende a fare. E si fa così proprio perché l'invisibile è *invisibile alla nostra mente* (considerazione che è tutt'altro che un banale truismo). Il risultato, però, è che a medesime apparenze morfologiche si connettono significati che per l'Altro sono impropri, se non pure inesistenti. E sono tali *oggettivamente* proprio perché ogni universo culturale genera le proprie reti relazionali, le stesse reti che *fanno i fatti* astruendo dal flusso fenomenico determinati aspetti e circuiti di segni da interpretare, per poi usarli al fine di orientare la catena di inferenze e azioni successive.

Quando si ha a che fare con sistemi complessi di significazione, con differenti immaginari – come nel caso delle culture o delle religioni – la distinzione tra oggettivo e soggettivo non può essere utilizzata contando sull'omogeneità dell'implicito incluso in ogni categorizzazione considerata nei suoi elementi visibili, esteriori, cioè riguardata nelle sue mere apparenze morfologiche. Un disco di farina bianca di frumento, riguardato con riferimento alle ortoprassi della fede cristiana, non *significa* in relazione alle sue semplici apparenze morfologiche e *materiali*. Se così fosse, la scena di persone in fila che, chiuse in un edificio, si approssimano ordinatamente verso un altro individuo che distribuisce quei dischi, magari imboccandole una per una come si fa faceva una volta, sembrerebbe a un osservatore non informato sull'*invisibile che è ingrediente costitutivo della scena* più o meno uno spettacolo da manicomio. Il significato dei dischi di farina dipende da qualcosa che è invisibile, immateriale, ma che non per questo è meno reale e gravido di implicazioni pragmatico-fattuali dei loro costituenti chimici, del loro colore, della loro consistenza al tatto, e così via. Anche al di fuori della religione, però, i dischi bianchi di farina potrebbero significare 'distintivi di riconoscimento', 'premi', persino 'premietti alimentari per addestrare gli animali', 'frammenti biologici da utilizzare per analisi chimiche' e, se presi in pila, 'supporti da porre sulle bilance come contrappesi' – ipotesi rispetto alla quale l'essere fatti di farina non sarebbe semanticamente e pragmaticamente determinante. Come si può constatare, rispetto all'attività di significazione, quel che rimane *fatto* è praticamente molto poco, for-



se nulla. È così semplicemente perché ogni *fatto*, pur preso nei suoi minimi elementi costitutivi, è già frutto di un'inferenza e quindi di una selezione di aspetti ritenuti salienti rispetto a un fine o a un valore ed estratti per questo dal flusso fenomenico. Come accennavo, se una pila di dischi fosse utilizzata come contrappeso in una bilancia, la circostanza che sia composta da farina o da altro materiale, purché avente lo stesso peso specifico, non inciderebbe minimamente sul significato, costituirebbe piuttosto un elemento di *fatto* irrilevante, persino accidentale rispetto alla categoria 'contrappeso'.

Queste esemplificazioni d'ordine pratico servono a condurre più agevolmente il discorso all'ambito giuridico e, più specificamente, alla pratica giuridica connessa alla costruzione del sillogisma giudiziario. La qualificazione del *fatto* nella costruzione del termine medio – come si è osservato in precedenza – è sempre un'attività di traduzione ancorché rientri in un processo ermeneutico di qualificazione legale ordinariamente inteso come *sussunzione*. Ciò che spesso non è considerato adeguatamente è la circostanza che già la qualificazione del *fatto* come tale – da connettere alla parte frastica o descrittiva delle previsioni giuridiche – è frutto di un'inferenza: e ciò sia che essa sia condotta con riferimento a categorie proprie ed esclusive del linguaggio giuridico (ad es. contratto, testamento ecc.), sia che riguardi dati empirici corrispondenti a schemi categoriali inclusi nelle proposizioni normative. La questione centrale da tenere in considerazione quando vi sono universi di discorso differenti (come nel caso di diverse culture e religioni) è che la percezione del *fatto* colto nella sua 'evidenza' e 'morfologia' empirica, e quindi nella sua esteriorità, è il risultato di un'attività ermeneutica, di una serie di inferenze. Queste inferenze – come mostrato in precedenza – rendono il *fatto* percepito già parte di un processo di significazione. Senonché il *fatto*, in quanto significato, è l'epitome, il riassunto di una serie di relazioni, di una rete semiotica, che è implicita, invisibile. Senza di essa, le apparenze morfologiche, gli elementi empirici, potrebbero avere i più diversi significati.

Per costruire il termine medio del sillogisma giudiziario quando il caso concreto da giudicare presenta elementi o fat-

tori costitutivi connessi a un diverso universo di discorso (culturale e religioso: quindi, non solo assiologico ma, per le ragioni esposte, anche cognitivo) è necessario scandagliare e far emergere il paesaggio semiotico relegato nell'*invisibilità*. La metodologia per far adempiere all'interprete questo compito si compone – come ho tentato di mostrare altrove – di almeno tre momenti descrivibili in sequenza ma destinati a interpenetrarsi di continuo. Essi corrispondono alle seguenti tre fasi: narrazioni incrociate, contestualizzazioni incrociate, traduzioni/transazioni<sup>58</sup>. In questa sede, non mi soffermerò a illustrare il contenuto di questi passaggi e rinvio il lettore ai luoghi già citati in nota per una esposizione dettagliata di essi. Quel che mi preme porre in evidenza riguarda le modalità di gestione della costruzione del termine medio del sillogisma giudiziario e dell'attività di traduzione a essa intrinseca. Senza disambiguare le relazioni coestensive alle reti semiotiche soggiacenti alle strutture morfologiche, e dunque invisibili (che io altrove definisco *parti mute*<sup>59</sup>), la qualificazione giuridica/traduzione insita nella modellazione del termine medio del sillogisma giudiziario è destinata inevitabilmente a fallire o, comunque, a risultare asimmetrica, culturalmente (e cioè, sia cognitivamente, sia assiologicamente) sbilanciata. Ciò avviene perché la qualificazione/traduzione del *fatto* sarà il frutto della sovrapposizione e della sostituzione dell'implicito incluso nelle categorizzazioni del soggetto traduttore all'implicito incluso nell'agire e nel parlare, cioè nelle categorizzazioni

---

<sup>58</sup> Cfr., tra gli altri, M. RICCA, *Oltre Babele*, cit.; ID., *Culture interdette*, cit.; ID., *Intercultural Law, Interdisciplinary Outlines Lawyering and Anthropological Expertise in Migration Cases: Before the Courts*, in *ElC Rivista telematica dell'Associazione Italiana di Studi Semiotici*, 2014, pp. 1-53.

<sup>59</sup> Cfr., fra altri scritti, M. RICCA, *Culture interdette*, cit., con l'avvertenza che le 'parti mute del diritto e della comunicazione' non hanno solo un'assonanza fonetica con la nozione di 'diritto muto' elaborata da Rodolfo Sacco: R. SACCO, *Il diritto muto. Neuroscienze, conoscenza tacita, valori condivisi*, Bologna, 2015; e prima ancora, per la verità con una portata e implicazioni più limitate al campo dell'ermeneutica giuridica, R. SACCO, *Mute Law*, in *The American Journal of Comparative Law*, 1995, 3, pp. 455-467. Al riguardo, osservo che nella mia prospettiva le 'parti mute' in base a ciò che è stato esposto nel testo concernono, come sua parte integrante, anche il diritto espresso o esplicito, cioè le fonti normative elaborate linguisticamente.

utilizzate, dal soggetto che è tradotto. Per ragioni già esposte più sopra, la conclusione sarà che il punto di vista del traduttore verrà assunto come produttore di oggettività, di un'unica oggettività, assunta in modo esclusivo come l'unica 'vera' e 'reale'. Il *fatto* 'fatto da lui', sulla base di elementi impliciti scelti con cecità cognitiva nei confronti di quelli soggiacenti all'agire e al parlare dell'Altro, sarà considerato come 'oggettivo', 'razionale', 'esteriore', 'neutrale'. All'Altro, tutt'al più, potrà essere riconosciuta la rilevanza di un fattore soggettivo, spesso etichettato come 'cultura' o 'religione' ma distinto dalla oggettiva significatività dei 'fatti'. Inutile dirlo, l'ignoranza dell'Alterità, delle sue *parti mute*, del suo *implicito* e delle relative reti semiotiche, finirà per essere la madre non solo della *realtà* posta a fondamento della qualificazione giuridica ma anche delle scelte interpretative dei testi normativi da applicare a essa. L'effetto finale sarà che il *fatto* 'fatto' ignorando l'Altro, i suoi significati, la *sua realtà*, verrà saldato con il 'vero' contenuto del diritto del paese di appartenenza del giudice chiamato a decidere sul caso. Ignoranza ed errore diverranno, così, parte integrante della retorica del *diritto positivo*, dell'argomento autoritario mascherato da neutralità ed espresso nella frase idiomatica e 'onnigiustificativa': *io sono un giurista positivo*.

La questione di cruciale rilevanza è che il modo di procedere appena descritto andrebbe qualificato – ancora una volta con un po' di ironia – come proprio di un *giurista negativo*, che nel pretendere di poter proiettare la propria ignorante cecità sull'Altro si pone nella condizione di non poter scorgere se le parti implicite soggiacenti ai codici, alle apparenze morfologiche dell'Alterità, abbiano profili di rilevanza rispetto ai valori, ai fini, al tessuto semantico dell'ordinamento di colui che traduce. L'ignoranza di interi eserciti di sedicenti *giuristi positivi*, vestita dell'autorità del più forte, è destinata perciò a tradire lo stesso ordinamento cui appartengono, così da ammutolirlo, *facendogli dire* qualcosa di differente da ciò che è invece iscritto nelle sue potenzialità semantiche e deontiche. Voglio far osservare – a scanso di equivoci o di possibile accuse di compulsiva *alloflia* – che questa difettività, rispetto all'Altro, ha significato deficitario sia in termini di tutela, sia in ter-

mini di possibile sanzionabilità. Proverò subito a spiegare cosa intendo.

Non capire cosa l'Altro fa secondo il suo universo di discorso, significa impedirsi di comprendere le implicazioni delle sue azioni. Ciò potrebbe condurre a esprimere giudizi di legittimità o liceità nei confronti di ciò che solo morfologicamente, e secondo gli schemi cognitivi e assiologici autoctoni (per dir così) del giudice, può apparire meritevole di tutela; se adeguatamente interpretato e tradotto, invece, quello stesso agire potrebbe rivelare significazioni del tutto differenti, rivelandosi in contrasto con i valori/fini dell'ordinamento 'qualificante/traducente'. Naturalmente, vale anche il contrario. Comunque, nel lasciarsi interpretare e articolare in questo modo, nel trattare l'Alterità come se le sue *parti mute* fossero identiche a quelle del Sé qualificatore e traduttore, il *diritto* può ritrovarsi a perdere due volte. In primo luogo, perché non riesce a riconoscere 'meritevole di tutela' ciò che nell'agire e nel dire dell'Altro meriterebbe d'essere conderato come tale; in secondo luogo, perché rischia di qualificare in modo erroneo i *fatti* producendo eterogenesi di fini che rischiano di far alienare il diritto (statale) da sé stesso, dai propri fondamenti di legittimazione.

Sarebbe un guadagno innanzi tutto per il diritto positivo aprirsi alla conoscenza delle reti implicite di relazioni semiotiche, e farlo in modo riflessivo, cioè utilizzando l'analisi di quelle Altrui per prendere coscienza delle altre soggiacenti alle proprie assunzioni morfologico-categoriali: per capire, insomma, cosa esse riassumono e cosa proiettano verso il futuro, verso l'esperienza a venire. Fare emergere simultaneamente queste dimensioni esige, però, la compartecipazione dell'Altro e, quindi, una momentanea sospensione del ruolo unilaterale dell'interprete, dell'atteggiamento categorizzante di dominio o di riduzione dell'Altro al Sé. A partire da quest'emersione partecipata dell'implicito, delle sue reti relazionali, sarebbe possibile rintracciare *continuità* di senso, di rilevanza assiologica e teleologica, laddove le strutture morfologiche potrebbero invece *far vedere* solo polarizzazioni, incommensurabilità, opposizioni categoriali.

Inoltre, la dismissione di un atteggiamento ermeneutico che essenzializzi le apparenze morfologiche spacciandole per quintessenza della realtà oggettiva permetterebbe di superare anche i limiti intrinseci all'ermeneutica e, specificamente, al circolo ermeneutico che imposta l'apertura all'Altro come un processo di auto-comprensione condotto dall'interprete. Un interprete che si auto-comprende come alfa e omega del processo ermeneutico e, quindi, come orchestratore inevitabilmente unilaterale, quantomeno in modo latente, di ogni possibile *fusione di orizzonti* con l'Altro<sup>60</sup>. Per tornare all'approccio ermeneutico-religioso proposto da Francesca O., l'ascolto del dire dell'Altro inteso e gestito genuinamente in termini simmetricamente pro-attivi, non assumendolo esclusivamente come oggetto di conoscenza-interpretazione, è anche il nucleo semantico di misericordia, carità e pluralismo nella comprensione del bene: cioè, i dispositivi interni all'esperienza, al farsi giuridico religioso, che incarnano la tensione verso l'universalizzazione attraverso la mediazione delle Alterità e il loro reciproco trascendimento. Non sapere o, peggio, non voler sapere utilizzare la costruzione del termine medio del sillogisma giudiziario come un processo di traduzione, e per di più di traduzione interculturale in grado di far emergere l'implicito retrostante le categorizzazioni e la struttura morfologica di ciò che esse *fanno vedere*, vuol dire semplicemente *negare l'Alterità*. Senonché negare l'Alterità implica la chiusura del cammino verso l'universalizzazione e, simultaneamente, la reificazione delle categorie esistenti, l'essenzializzazione delle for-

---

<sup>60</sup> Il riferimento è a H.G. GADAMER, *Verità e metodo*, Milano, 2000. Per una critica penetrante all'approccio gadameriano in sede di traduzione tra universi teologico-culturali, cfr. T.B. ELLIS, *On the Death of the Pilgrim: The Post-colonial Hermeneutics of Jarava Lal Mehta*, Springer, Dordrecht, 2013, p. 39 ss. Più in generale, per una critica all'ermeneutica gadameriana con riguardo all'unilateralismo ermeneutico-culturale che ne connota gli impieghi in ambito antropologico-interculturale, cfr. É. GLISSANT, *L'intention poétique. Poétique II*, Gallimard, Paris, 1969; ID., *Poétique de la Relation. Poétique III*, Gallimard, Paris, 1990; ID., *Traité du Tout-Monde. Poétique IV*, Gallimard, Paris, 1997; H. DE SCHUTTER, *Gadamer and Interculturalism: Ethnocentrism or Authenticity*, in *Interculturalism: Exploring Critical Issues*, a cura di D. POWELL, F. SZE, Inter-Disciplinary Press, Oxford, 2004, pp. 51-57.

me dell'universalità già modellate in passato e il loro utilizzo in chiave anti-inclusiva, quando non esplicitamente escludente e antagonistica.

Come anticipavo, gli schemi ermeneutici adottati da Francesca O. per comparare e metaforizzare i diritti religiosi vanno – a mio modo di vedere – nella giusta direzione. In questo senso, nonostante la necessità di irrobustire sotto l'aspetto teorico e metodologico la tecnica di traduzione interreligiosa e interculturale, va a all'autrice tutto il mio più sincero apprezzamento. D'intuito – ribadisco – lei ha proposto, a livello macro-sistemico, un *iter* interpretativo che certamente si avvicina molto alla scansione: narrazioni incrociate, contestualizzazioni incrociate, traduzioni/transazioni. Nel considerare gli universi di senso e di esperienza significati dai diritti religiosi il suo argomentare si è dipanato come un viaggio nella storia, più specificamente nella storia di queste fedi intesa come dispiegarsi nel tempo del loro cammino verso l'auto-concettualizzazione. Un processo che Francesca O. vede ritmato anche dall'evolversi dell'autocoscienza declinata in termini giuridici delle rispettive comunità di fede. Quindi, l'autrice, rispetto ai paesaggi semiotici aperti dalle rispettive narrazioni, ha iniziato a proporre una sorta di contestualizzazione incrociata proiettata su scala trans-epocale e diretta a far emergere elementi di *continuità* dove, al contrario, le strutture giuridico-istituzionali prese come interi *dicono* – anche nel fuoco dei conflitti multi-religiosi e multi-culturali contemporanei – di una sorta di irriducibilità e incommensurabilità variamente esemplificata da una casistica orfana di letture interculturali. In proposito, è solo da ammirare l'identificazione di misericordia, equità/carità e pluralismo nella determinazione del bene nello spettro della loro equivalenza metaforica costruita attraverso il *ground* della tensione verso l'universalizzazione perseguita attraverso la mediazione riflessiva e trascendente le Alterità. E lo è innanzi tutto per la sensibilità cognitiva che Francesca O. dimostra nel gestire la comparazione. Dirò di più, nel suo argomentare tutti coloro che si occupano di comparazione giuridico-religiosa potrebbero rintracciare una piccola lezione. Rifuggendo da inutili paratassi o da tentativi

di trasposizione inter-ordinamentale di plessi normativi presi nella loro rigidità semantica – e quindi inevitabilmente oggetto di letture etnocentriche – l'autrice dimostra come non possa esservi traduzione senza trasformazione. Ciò non viene considerato da Francesca O. come un difetto della conoscenza. Lei non tenta affatto di dissimularlo all'ombra di equivalenze presentate come strutturali o frutto di banali e mistificatori tentativi di rintracciare isomorfismi formalistici, che finiscono per risolversi, nella prassi ordinaria di coloro che fanno comparazione tra i diritti religiosi, in goffe proposte di null'altro che meri tentativi di traduzione letterale o matrice per matrice<sup>61</sup>. Proprio per questo, l'autrice accetta su di sé la responsabilità di gestire in modo simmetrico, equi-generativo, il processo di alienazione reciproca che nasce nel momento stesso in cui si intraprende in modo aperto e non sbilanciato o addomesticante il percorso di traduzione. In parte inconsapevolmente – ma anche in ragione di questa circostanza mi sono determinato a scrivere questo saggio-dialogo – Francesca O. dimostra come nel fuoco della traduzione i tratti comuni non si rintraccino per una sorta di sovrapposizione, di *overlapping significations*. Proprio perché la traduzione è metaforizzazione, e in quanto tale sovrapposizione tra spazi, tra campi semantici che sono anche circuiti esperienziali, dove ogni parola incorpora esperienze passate e ne anticipa altre future, esattamente per tale motivo, dicevo, nel tradurre/metaforizzare non si tratta mai di comparare differenze e rintracciare i tratti comuni tra di esse allo stesso modo in cui si potrebbe ritrovare un dato, un reperto fattuale, empirico, che stia lì, nella sua oggettività, come un reperto da scoprire. Tradurre e metaforizzare, al contrario, rendono *differenti le differenze rispetto al loro darsi morfologico iniziale*. Ed è solo a partire dall'emersione dell'implicito, dalla ridefinizione condotta riflessivamente di ciò che è centrale e di ciò che è periferico in ciascuna delle categorizzazioni e dei paesaggi semiotico-relazionali soggia-

---

<sup>61</sup> Come sempre fatto, per scelta stilistica non indicherò alcun nome di autore, straniero o italiano, a corredo di quanto espresso in termini così fortemente critici nel testo. Rinvio il lettore interessato alla consultazione, in lungo e in largo, della letteratura di riferimento.

centi, e dalla ricombinazione di questi elementi all'interno di uno schema terzo, che potrà emergere quel che è comune. La percezione che esso vi sia sempre stato, che fosse solo da scoprire, è solo un'illusione retrospettiva – identica a quella che si prova quando si riesce a elaborare una metafora per interpretare una situazione ambigua, che non si offra in modo nitido e immediato alla categorizzazione; oppure, quando si risolve un indovinello. Ciò che è metaforicamente *comune* viene invece sempre 'inventato' – participio da intendersi in tutta la profondità dei suoi riferimenti etimologici al latino '*invenio*'. In ciò non vi è nessuna arbitrarietà epistemologica. Ed è così semplicemente perché in tanto il mondo e l'esperienza possono essere oggetto di comprensione, in quanto essi possono essere trattati come significanti e quindi fattori del processo di produzione di significati; il che implica che siano assunti, *in origine*, come segni. Il significato di ogni segno, tuttavia, è sempre una conseguenza del futuro poiché il suo potenziale semantico può manifestarsi solo attraverso la relazione con altri segni e – nel caso degli esseri umani – con quel motore produttore di segni che è la mente, a sua volta emersione dell'attività celebrale e della comunicazione semiotica tra cervelli, corpi, ambiente ecc. Come dicevo, tuttavia, limitarsi a intuire tutto ciò non basta quando il discorso e l'analisi si spostano sulla casistica concreta. Ed è quel che avviene quando all'interpenetrazione metaforica (e possibile) tra i diritti religiosi delle fedi abramitiche Francesca O. affianca l'indagine sui rapporti tra questi universi di significato e l'esperienza giuridica secolare.

6. *L'immanente universalità dei diritti umani, l'epistemologia della secolarizzazione e la lateralizzazione politica e cognitiva della dimensione religiosa*

Per iniziare la trattazione dei rapporti tra dinamica dei diritti religiosi e ordinamenti secolari Francesca O. decide di guardare a questi ultimi attraverso la lente dei diritti umani e/o fondamentali. Qui l'autrice propone subito una serie di



‘distinguo’, che le giovano a giustificare sia la delimitazione del campo d’indagine, sia il necessario trasceglimento di alcuni profili di analisi rispetto ad altri a causa della vastità dei temi trattati, e ancora a incanalare il proprio discorso lungo una direttrice che possa condurre l’itinerario argomentativo in modo consequenziale verso una conclusione. Una conclusione che l’autrice inizia qui a intravedere con maggiore nitidezza: una risposta alla sua *domanda matrice*, o almeno, un *modo di rispondere* a essa più che una risposta definita in tutto e per tutto.

Il primo fra i distinguo sopra accennati consiste in una opzione tematica – che troverà legittimazione da parte dell’autrice solo nel corso dell’analisi della giurisprudenza europea sui diritti umani e/o fondamentali, con particolare riguardo alla libertà religiosa, ma che per ragioni esplicative io preferisco anticipare adesso. Francesca O. afferma di essersi occupata dell’aspetto dinamico, esperienziale, dei diritti religiosi poggiando su ‘una gamba sola’. Con ciò intende avvertire il lettore che non si è immersa direttamente nello scandaglio dei contenuti delle *giurisprudenze* dei diritti delle fedi abramitiche ma ha inteso coglierne gli aspetti complessivi, sistemici ed evolutivi. L’altra ‘gamba’ è rappresentata, nel suo linguaggio, precisamente da questo tipo di indagine sul dato giurisprudenziale concreto, casistico – per dir così. Ed è appunto il tipo di approccio che lei intende adottare per guardare ai diritti umani e/o fondamentali nell’ambito secolare e al mondo in cui essi si interfacciano con la dimensione religiosa, con le istanze di riconoscimento e con le rivendicazioni provenienti dalla parte religiosa dell’esperienza umana, generando conflitti. A questo riguardo, l’autrice, nell’intento di calibrare la sua ricerca sul tentativo di fornire una risposta al perché dei conflitti multiculturali, formula un’asserzione che io giudico un po’ super-erogatoria.

Ormai la libertà religiosa è «“crocevia” del rapporto tra diritti fondamentali degli individui e interessi primari degli Stati»: sono lontani i tempi in cui si guardava alla libertà religiosa come libertà privilegiata (ossia prevalente rispetto alle altre

libertà in caso di conflitto), ma anche quelli in cui si era convinti che il fattore religioso avesse smesso di avere rilevanza nello spazio e nel dibattito pubblico<sup>62</sup>.

Spiego subito perché considero questa asserzione eccessiva ancorché comprenda il perché procedurale, architettonico, della sua formulazione da parte dell'autrice. I conflitti culturali – è vero – tendono ad assumere spesso una veste religiosa, nel senso che sembrano *religiosizzarsi*. La cultura dell'Altro è sovente rappresentata come connessa alla religione o, comunque, di fronte allo Stato o alle istituzioni laiche sembra trovare il proprio asse di legittimazione nella religione. Questo dato fenomenico non deve però essere enfatizzato eccessivamente. Il 'culturale' non si risolve nel 'religioso'. E questo benché sia io il primo a sostenere che sia il 'religioso' a risultare antropologicamente non solo pertinente ma, sovente, indistinguibile dal 'culturale'. Rintracciare aree di coimplicazione tra religione e cultura non significa, tuttavia, che le sue due dimensioni siano coestensive. Da un certo punto di vista, e cioè da una prospettiva esterna rispetto all'esperienza religiosa, si potrebbe persino asserire che tutto il 'religioso' sia 'culturale'; ma non l'inverso. Del resto, dire che tutti gli A sono B, non comporta che tutti i B siano A.

Il problema della conflittualità tra universalità dei diritti umani e/o fondamentali e la differenza culturale è più ampio di quanto non possa risultare dall'analisi del campo di frizione tra essi e la dimensione religiosa. Quel che è cruciale, invece, consiste – a mio modo di vedere – nella identificazione nei profili di continuità/discontinuità tra linguaggio secolare e linguaggi religiosi presenti nel fattore culturale una sorta di faglia eruttiva, di fattore determinante l'emersione di fronti di conflitto. In questa specifica prospettiva, la scelta di Francesca O. trova, secondo me, piena giustificazione. In effetti, lei spiega la rinuncia a occuparsi di tutti i profili teorici connessi alla tematica dell'universalità dei diritti umani constatando che ciò costituirebbe uno sforzo mastodontico e, forse, po-

---

<sup>62</sup> F. OLIOSI, *Giustizia divina e diritti umani*, cit., p. 172.

co fruttuoso rispetto alla *domanda matrice* del libro. Per questa ragione, l'autrice preferisce guardare alla giurisprudenza e, in particolare, alla giurisprudenza delle corti sovranazionali come luogo di allocazione dell'istanza di universalità dei diritti anche *contro* la diversificazione della loro applicazione nell'ambito dei singoli ordinamenti statali. Ed è esattamente nel solco di questa diversità e delle polarità, delle articolazioni dialettiche tra giurisprudenza sovranazionale e giurisprudenza statale, che Francesca O. rintraccia la *prova* della tendenza a *vernacularizzarsi* del discorso sui diritti, a situarsi e, quindi, a immanentizzarsi all'interno dei singoli circuiti istituzionali e culturali. La mossa successiva – funzionale all'intera indagine svolta dall'autrice – è rintracciare la causa, l'origine di questa *vernacularizzazione* nelle continuità/discontinuità sussistenti – questa volta – tra la dimensione religiosa tradizionalmente afferente e idiomatica ai diversi circuiti statali e il loro linguaggio giuridico, dunque anche con riferimento al modo specifico di ciascuno di essi di impostare, declinare, l'universalità dei diritti con le forme e i significati della soggettività giuridica nazionale.

In tutto ciò, Francesca O. scorge l'ombra di una gigantesca fallacia. Con termini che – va avvertito – non sono i suoi, potrebbe dirsi che lei identifica una sorta di tendenza all'*iconizzazione idolatrica* dei diritti umani e/o fondamentali, della loro presunta indefettibilità e assolutezza, soprattutto se considerati nel loro c.d. *nucleo duro*, che nasconde invece la china, la discesa inarrestabile verso la loro *immanentizzazione vernacularizzante*. Da ciò emerge, fatalmente, un'inclinazione all'irrigidimento ermeneutico che è figlio dell'incommensurabilità tra universalità e localismo culturale; un irrigidimento che non può non farsi sorgente di conflitti, paradossalmente, proprio con la sfera religiosa. E qui, l'avverbio 'paradossalmente' non ha valenza puramente retorica, enfatizzante, ma è snodo semantico, architrave cognitivo. In questo 'paradossalmente' giace, probabilmente, il *propellente* delle conclusioni complessive che Francesca O. propone con il suo libro, la sua *risposta* alla *domanda matrice* – tante volte evocata – che lo ha generato. L'universalità nella cultura occidentale – asse-

risce lei (limitando un'analisi teologico-antropologica che potrà essere estesa e completata in futuro) – è non solo *sostantivamente*, cioè nei singoli contenuti, nelle sue presunte essenze, apparentata all'esperienza religiosa sedimentata nelle tre fedi abramitiche e nelle rispettive dinamiche giuridiche. La petizione d'universalità, coestensiva ai diritti, è viceversa cognitivamente debitrice della protensione all'universalizzazione perseguita attraverso la mediazione con l'Alterità e il suo reciproco trascendimento. Questa osservazione rende – ai suoi occhi – l'analisi della giurisprudenza europea in materia di libertà religiosa una sorta di arena privilegiata dove rintracciare l'origine della conflittualità che si consuma all'ombra dei diritti umani e/o fondamentali. Una conflittualità che sembra porsi come assurda, quasi come una beffa ai danni dell'universalità eppure, al tempo stesso, sua implicazione diretta; o, meglio, conseguenza dello scollamento tra universalità e universalizzazione, un fenomeno che – come ho ribadito più volte – Francesca O. non si è risparmiata di identificare nella stessa fenomenologia della fede e delle sue reificazioni istituzionali attraverso la storia.

È per i motivi adesso evidenziati che l'autrice dà l'avvio all'analisi del rapporto tra religione/diritti religiosi e giurisprudenza secolare invocando una platonica 'ripulitura della tela'. Benché l'operazione sia impossibile da portare a termine – e immaginabile solo nella prospettiva eidetica platonica<sup>63</sup> –

---

<sup>63</sup> Una prospettiva in parte posta in crisi dallo stesso Platone, nel *Timeo*, con riferimento alla preesistenza del *kóra*, inteso come sorta di *continuum spaziale-connotativo*, alle stesse idee. Una pre-ordinazione che viene presentata anche come palcoscenico esistenziale-funzionale di esse – quasi che, nel dir questo, Platone stesso avesse provveduto, profeticamente, a smantellare, o se non altro relativizzare, l'intera metafisica occidentale che dai suoi scritti avrebbe poi tratto il proprio asse generativo. Al riguardo, cfr. J. SALLIS, *Chorology: On Beginning in Plato's Timaeus*, Indiana University Press, Bloomington, 1999. Sulle profonde implicazioni giuridico-spaziali della prospettiva corologica rinvio, tra gli altri, a M. RICCA, *How to Make Space and Law Interplay Horizontally: From Legal Geography to Legal Chorology* (March 2, 2017), available at SSRN: <https://ssrn.com/abstract=2926651> or <http://dx.doi.org/10.2139/ssrn.2926651>; Id., *Usa interculturale dei diritti umani e corologia giuridica*, in *Humanitas*, 2014, 4-5, pp. 734-750; Id., *Cultures in Orbit, or Justifying Differences in Cosmic Space: On Categorization, Territorialization*

il suo obiettivo se non altro potenziale, nelle parole di Francesca O., è abbastanza nitido. A suo giudizio, per poter comprendere quale sia la cellula generativa dei conflitti interculturali e interreligiosi è necessario sgombrare il campo dalle sovrastrutture retoriche, dalle argomentazioni *ad hoc*, dalle contrapposizioni pretestuose e a base puramente identitario-rivendicativa che punteggiano la fenomenologia di quest'ambito prorompente dell'esperienza sociale e giuridica. Parafrasando in termini fenomenologici, lei propone una sorta di *epochè* husserliana – tanto impossibile, giusto per intendersi, quanto la platonica *pulitura della tela*.

Francesca O., fuori dal linguaggio strettamente filosofico, intende andare alla radice. E la radice che lei intravede consiste nella cifra antropologica custodita in quel che potrebbe definirsi *l'atteggiamento alla fede*. Una cifra intimamente antropologico-religiosa che precede, però, le stesse religioni storiche e che può essere colta in filigrana attraverso il loro manifestarsi. Una componente *pistica* – di ascendenza paolina – distinta da quella epistemica ed epistemologica<sup>64</sup>, ma senza la quale la protensione all'universalizzazione, alla mediazione tra il Sé e l'Altro, alla *invenzione* (da intendersi ancora, etimologicamente, come un agire posto a metà tra la creazione e la scoperta) di un orizzonte di inclusiva terzietà, non sarebbe pensabile. Questo elemento generativo, e il suo decadere, il suo affievolirsi sia nell'esperienza storica delle religioni, sia nella parabola emancipatrice dei diritti, per sfociare in una tanto assurda quanto pressoché ridicola cieca conflittualità, sono la fonte di una domanda incisiva, diretta, senza compromessi, che l'autrice stessa si pone in un passo che merita d'essere citato per esteso.

---

*and Rights Recognition*, in *International Journal for the Semiotics of Law*, 2018, pp. 829-875; Id., *Perpetually Astride*, cit.

<sup>64</sup> Sul rapporto tra dimensione *pistica* e dimensione *epistemica* ed *epistemologica*, con specifico riferimento all'esperienza giuridica, mi sono soffermato alcuni anni fa e rinvio al relativo testo per ulteriori approfondimenti: M. RICCA, «*Pistemica giuridica*». *Percorsi di ricerca in chiave antropologica sui rapporti tra categorie del diritto e fenomenologia della fede*, in Id., *Diritto e religione. Per una pistemica giuridica*, Padova, 2002, p. 153 ss.

[...] è interessante notare che spesso, pur attribuendo ai diritti secolari la completa padronanza del proprio elemento fondante e quindi la completa possibilità di modifica, sempre più di frequente è proprio la dottrina dei diritti umani a sottolineare come esista un nucleo di principi e valori che si impongono come imm modificabili anche all'interno dell'ordinamento giuridico positivo. Così, se il "motore immobile" dei diritti religiosi è quel diritto divino imm modificabile, che poi imm modificabile non è, allo stesso tempo gli ordinamenti civili si fondano su un nucleo di valori che emerge dalla storia e dalla cultura di un popolo che, traducendolo nella Costituzione e in quelle Dichiarazioni universali di diritti che si reputa non debbano essere ad appannaggio del singolo Stato, le pone *über alles* a garanzia di qualsiasi individuo.

In questo quadro, fondamento delle leggi civili, allora, non sarà completamente frutto e oggetto della volontà umana, ma si ricaverà dalla realtà esterna (la società, la cultura, la storia) che l'ordinamento stesso non è in grado di dominare ma al più di controllare prima, accettare poi e disciplinare infine. Come i diritti religiosi sono conseguenza della rivelazione dei diritti divini, così i diritti statali sono ciò che si trova "a valle" dell'intoccabile cima dei diritti umani. Solo apparentemente immutabili quelli religiosi (che non coincidono con il diritto divino ma ne costituiscono la parte rivelata all'uomo), con un nucleo quasi sacro e indisponibile (i diritti umani) quelli statali, il cui contenuto è per certi aspetti sottratto alla volontà dei legislatori nazionali, che non possono in alcun modo infrangere o violare quel nucleo di diritti fondamentali che sono la base irrinunciabile di qualsiasi legislazione moderna e democratica.

Solo con questa particolare chiave ermeneutica si capisce il motivo dell'importanza dell'analisi della tutela sovranazionale: diritti religiosi e diritti statali spesso "si scontrano" e "si incontrano" sui banchi (di prova) di Strasburgo e di Lussemburgo proprio a partire dalla tutela di quel nucleo irriducibile che sono i diritti fondamentali. Possibile che non esista un'alternativa al conflitto se, come s'è cercato di illustrare, diverse sono invece le assonanze tra diritti umani e diritti divini?

Nelle parole appena riportate si può ritrovare il segnavia che conduce la loro autrice verso la conclusione del suo lavoro. Lo snodo per giungere all'epilogo è fornito da questa linea

di frattura tra diritti umani assunti in chiave essenzialistica e assoluta, da una parte, e relatività culturale dello stato (e quindi anche delle giurisdizioni nazionali sui diritti fondamentali), dall'altra. Non si comprenderebbe la ragione della direzione che da questo punto in avanti imboccano le argomentazioni proposte da Francesca O. se non si tenesse conto di un doppio binario di interconnessioni culturali – come si trattasse di corsie parallele. Interconnessioni che si snodano, lungo una prima direttrice, tra ordinamenti statali nazionali e rispettive tradizioni religioso-culturali, lungo l'altra, tra diritti umani e tensione verso l'universalizzazione comunque (assunta come) soggiacente al manifestarsi dell'esperienza giuridica delle tre fedi abramitiche.

In particolare, sul primo versante – come accennato, grazie all'ausilio di Bauman – Francesca O. giunge facilmente alla conclusione che la genesi dello stato e la sua fenomenologia non sono distinguibili dalla cultura e, quindi, anche dalle interazioni istituzionali e culturali della dimensione religiosa variamente trasfigurate e mimetizzate nei linguaggi giuridici nazionali. L'omogeneità culturale tradotta in termini giuridici e, quindi, formalizzata nel lessico normativo, rappresenta agli occhi dell'autrice l'equivalente delle immanentizzazioni istituzionali della fede. L'universalità dello Stato è solo omogeneità socio-culturale interna; di fronte all'Altro è dunque inevitabile che si smarrisca a meno che... A meno che quell'universalità situata, *vernacularizzata*, non risalga sino alle radici culturali della dimensione comunitaria, radici che non sono dissociabili, per quanto riguarda l'esperienza europea, dalla tradizione cristiana e, prima ancora, ebraica. Una tradizione che, di là dalle proprie reificazioni storiche, condivide appunto con tutte le esperienze religiose la tensione verso l'universalizzazione attraverso la mediazione reciproca delle Alterità. In altre parole, Francesca O. sembra dire: quando il diritto statale – precisamente nella costruzione del sillogisma giudiziario – s'imbatte nell'Alterità culturale, dovrebbe scorgere in sé stesso e anche nell'Altro una sorta di motore ermeneutico e cognitivo comune. Quel motore riposa nell'interazione tra dimensione *epistemica* e *pistemica*, il cui combinarsi fornisce il veicolo che

rende possibile inoltrarsi lungo la mèta processiva, mai definitivamente raggiungibile, dell'universalizzazione.

La sconfessione del carattere comprendente, sovradeterminante dell'autorità statale è per Francesca O. iscritta nella sua storia, nella sua dimensione etno-comunitaria, se non altro perché essa stessa non avrebbe conosciuto la propria genesi indipendentemente dalla mediazione con l'Alterità, dal reciproco trascendimento delle diversità, che hanno insieme reso possibile l'emersione di una dimensione terza identificabile come comunità di appartenenza. Se facesse i conti con la propria origine, con la stessa possibilità antropologico-cognitiva della propria origine, ogni Stato, ogni comunità statale, potrebbe scorgere nell'inclusione dell'Altro la reiterazione dello stesso processo che ne ha consentito la nascita. Mancare la 'chiamata della storia' alla rivitalizzazione di quel processo in senso multiculturale e globale significa, per gli ordinamenti statali e per le persone che li animano, non comprendere lo *spazio di effettività* della loro azione, i paesaggi relazionali dove i loro fini fondanti non possono evitare di proiettarsi per poter essere realizzati, il nesso retrospettivo e processivo di significazione tra valori/fini e mezzi, che intanto possono rimanere separati e processivamente distinti, in quanto l'approssimarsi ai primi non richieda una trasformazione attiva dell'interprete/agente umano, del soggetto di diritto. Condizione, questa, che è letteralmente frantumata dall'esperienza della mobilità e della comunicazione globali contemporanee.

E allora? Cosa rimane? E, soprattutto, come conciliare la circostanza che le costituzioni delle democrazie statali/nazionali pongono tra i propri assi fondativi i diritti umani e/o fondamentali? Non aprirsi all'Altro, le rende coerenti con sé stesse? Qui riposa la ragione per cui Francesca O., nel tentare di trovare una risposta all'enigma della società multiculturale – come lei definisce lo stallo culturale delle democrazie contemporanee – orienta il suo sguardo verso le giurisdizioni sovranazionali, focalizzandosi, in particolare, su quelle europee. Fa questo perché in qualche modo – almeno così mi sembra di intuire – ritiene che a livello nazionale la partita sia perduta in partenza. I diritti umani e/o fondamentali interpretati e ap-



plicati dalle giurisdizioni costituzionali e di merito nazionali sono essi stessi intimamente connessi – questa la sua opinione – alla tradizione giudaico-cristiana, ma ripetono di essa le sue immanentizzazioni storiche, ulteriormente irrigidite, reificate dalla retorica nazionale, dal mito del fondamento etnico delle nazioni, trasfigurazione difettiva del principio illuministico-liberale della libertà dei popoli (metafora della libertà razionale degli individui). Del resto, assolutizzazione dei diritti personali e assolutizzazione etno-nazionalistica della libertà dei popoli rappresentano entrambe forme di essenzializzazione dei primigeni ideali illuministici e della declinazione degli ideali cosmopolitici come processo di universalizzazione da condurre dal basso, sulla base della simmetrica traduzione dell'Alterità, considerata come fonte diversificata dell'esperienza umana (tratto rintracciabile, ad esempio, in Herder, a dispetto delle interpretazioni etno-centriche del suo pensiero, oltre che in Diderot).

Guardare all'esperienza giuridica comunitaria è un modo, per Francesca O., di mettere alla prova la presunta attitudine del discorso dei diritti a fornire, attraverso lo spettro della sua dichiarata universalità, un *medium* per la traduzione e la transazione tra le differenze, per la mediazione reciproca tra le l'Alterità. Anche a questo livello, tuttavia, l'autrice finirà per trovare una irriducibile tendenza all'interpenetrazione tra espressioni culturali ed ermeneutiche appartenenti al passato ed essenzializzazione dei concetti giuridici. La sua prospettiva sembra fortemente influenzata, in questo, dall'idea che anche i diritti umani siano una sorta di allitterazione secolare del pensiero cristiano e, prima ancora, ebraico, e delle loro rispettive categorie. In altre parole, l'universalità dei diritti le appare frutto di processi di universalizzazione occorsi lungo un sentiero dell'esperienza culturale occidentale che ha visto come suoi pionieri proprio i timonieri del pensiero ebraico-cristiano. Nella relazione con l'Alterità orientata all'universalizzazione, e mediata da misericordia ed equità/carità, Francesca O. riconosce il primo delinearci dell'orizzonte del rispetto dell'Altro di Sé incarnato da ogni essere umano, e quindi la radice delle idee di dignità, uguaglianza e persino

libertà – che si atteggia, nella sua prospettiva, come un momento di emancipazione sostenuto e significato dal potenziale di genuina autodeterminazione e di incremento cognitivo inerente in ogni passo in avanti del processo di universalizzazione. Io non condivido – come già detto – questa convinzione. A mio giudizio, l’asse di continuità che Francesca O. traccia tra cultura ebraico-cristiana e diritti umani è troppo stretto. Mi ritrovo invece in sintonia dove lei stessa, a dire il vero, guarda alla cultura prodotta dall’esperienza religiosa come all’esternazione contingente, storicamente situata, di una disposizione antropologica più profonda, come tale senz’altro riconoscibile nel combinarsi tra dimensione *pistemica* ed *epistemica*, tra verticalità e orizzontalità, tra relazione a Dio (come la definirebbe Kirkegaard) e relazione all’Altro; oppure, come io preferisco esprimerla, come traduzione e inclusione dell’Alterità attraverso un movimento riflessivo e circolare, che riconduce il Sé alla percezione dello sfondo, dello scenario relazionale che sovradetermina esso stesso e l’Altro, mostrandoli come parti congiunte *ab origine* di uno spazio comune e continuo di esperienza<sup>65</sup>.

Riservandomi di tornare tra breve sulle implicazioni della divergenza di vedute appena segnalata, penso sia utile attenersi, adesso, al percorso argomentativo tracciato da Francesca O. Leggere nei diritti umani e nelle loro prassi applicative l’espressione di una cultura di ascendenza religiosa essenzializzata, reificata, immanentizzata, le consente di fornire – all’interno dello scenario teorico-ricostruttivo da lei elaborato – una spiegazione, un perché dei conflitti multiculturali. Anche a livello comunitario, osserva l’autrice, l’universalità non riesce a riaccendersi come universalizzazione. E se è vero che all’alba della modernità l’idea di diritti naturali, quindi dei diritti dell’uomo e del cittadino, poi divenuti diritti umani universali, ebbe una forte spinta emancipatrice, questa oggi sembra essersi esaurita a causa del divorzio tra universalità

---

<sup>65</sup> Un’idea, quella della sovrapposizione lungo il processo di elaborazione del significato, tra l’Altro da Sé e l’Altro di Sé, che non è per nulla estranea alla consapevolezza teorica e pragmatica di Francesca O. – come emerge da numerosi passi del libro oggetto di analisi.

tà e universalizzazione. Come a dire che, ripetendo il cammino di immanentizzazione istituzionale delle religioni e della corrispettiva ricerca di giustizia, anche a livello sovra-nazionale i diritti umani sembrano essersi trasformati in una religione immanente ripiegata su sé stessa, sulle sue forme, sui suoi schemi assolutizzati e convertiti in strumenti di chiusura all'Alterità, piuttosto che essere utilizzati come canale di traduzione e inclusione.

I diritti umani sembrano ridotti – agli occhi di Francesca O. e, aggiungo, non solo ai suoi – a una collezione di essenze, irrigiditi in formule che trovano nel bilanciamento, nell'adozione del criterio ermeneutico di proporzionalità, nell'implementazione del principio di ragionevolezza e del c.d. margine di apprezzamento, null'altro che 'attrezzi', dispositivi per orchestrare negoziazioni schiacciate sul contingente, specchio di rapporti di forza e compromessi politico-istituzionali a loro volta espressione di una *governance* disinteressata al futuro: lo stesso futuro anteriore che *sarebbe* invece intrinseco alla tensione cognitiva, insieme retrospettiva e proattiva, verso l'universalizzazione.

Questo giudizio sconsolato (e perfettamente comprensibile) è quel che emerge da un lungo tragitto interpretativo che Francesca O. fa dipanare all'interno della giurisprudenza comunitaria in materia di libertà religiosa – con continui riferimenti indiretti alle giurisdizioni nazionali e alle rispettive posizioni sulla medesima casistica. Il suo approdo conclusivo è efficacemente sintetizzabile nel passo seguente:

A ben guardare il vero problema della regolazione giuridica europea del fenomeno religioso sta proprio nel contrasto tra diritti fondamentali e diritti religiosi.

La Corte di giustizia è in grado di offrire soluzioni apparentemente più stabili a questo tipo di controversie solo nella misura in cui prende in considerazione il fattore religioso come incidentale alla struttura di una fattispecie economica, trattando quindi l'appartenenza confessionale come un connotato che giustifica una deviazione della disciplina in funzione del perseguimento degli obiettivi del Trattato.

La Corte europea dei diritti dell'uomo, invece, ricerca un punto di equilibrio compiendo di volta in volta un difficile bilanciamento tra eguaglianza individuale e autonomia normativa dei gruppi religiosi, auspicando una neutralità attiva dello Stato nella disciplina delle diversità che, così concepita, non è comunque comune e pacifica in ogni Stato membro.

Come si è cercato di dimostrare, la ricerca sul piano conoscitivo della metodologia seguita dalle Corti nell'esame della libertà religiosa porta a un risultato insoddisfacente perché carente e altalenante. Carente allorché nell'abdicare all'effettivo tentativo di un bilanciamento di interessi in gioco, l'utilizzo del margine d'apprezzamento si è di fatto tradotto in un appiattimento della tutela sovranazionale in favore della discrezionalità statale. Altalenante perché, la sensazione che spesso si ha nell'analizzare la giurisprudenza sovranazionale è quella di un pendolo in continua oscillazione a causa della contrapposizione dialettica tra la sovranità dei singoli Stati e i giudici europei: talvolta, in uno slancio di coraggio, la Corte si comporta da standard setter della tutela del diritto, ma molto più frequentemente si auto-limita a fare un uso tale del margine di apprezzamento che oltre a svilire i contenuti effettivi della tutela dei diritti fondamentali le fa perdere quasi credibilità.

La *nota* finale, la *tonica*, di questo fraseggio critico è, appunto, *tonante*. Ricorda molto il titolo di un libro scritto alcuni anni fa da un'antropologa del diritto che lavorò per un lungo periodo alla Corte EDU, svolgendo un'indagine sul campo condotta gomito a gomito con i suoi giudici. Il libro si intitolava, icasticamente, *Who Believes in Human Rights? Reflections on the European Convention*<sup>66</sup>. Personalmente, non ho nulla da obiettare alle conclusioni di Francesca O., che considero senza sconti ma straordinariamente veritiere, oltre che coraggiose. Allo stesso tempo, tuttavia, non condivido del tutto la diagnosi circa il perché i diritti umani siano utilizzati in modo da far giungere a simili risultati – una sorta di moneta per il mercato delle trattative politiche – né l'inevitabilità di

---

<sup>66</sup> M.B. DEMBOUR, *Who Believes in Human Rights? Reflections on the European Convention*, Cambridge University Press, Cambridge, 2010.

questo esito, quantomeno nei termini in cui essa sembra dipinta dall'autrice.

I risultati deludenti offerti dalle giurisdizioni europee sui diritti, nella diagnosi proposta da Francesca O., sono da attribuirsi al processo di secolarizzazione, anzi alla retorica trionfante della secolarizzazione. E questo perché essa avrebbe tranciato il legame genetico e derivativo dell'esperienza giuridica occidentale dalle sue radici ebraico-cristiane e dai risultati raggiunti dagli ordinamenti di queste fedi lungo il processo di ricerca della giustizia. Nel trattare la religione come altro da Sé, in sostanza, il diritto secolare, riflessivamente intento a definirsi e costituirsi come tale, si sarebbe condannato all'adozione di schemi resi orfani delle proprie matrici di senso<sup>67</sup>. Di qui un'inevitabile sclerotizzazione che trova nel trattamento del fattore religioso all'interno delle architetture costituzionali democratico-liberali, attraverso il prisma della libertà, una sorta di contraddizione in termini. Ed è così – sembra dire l'autrice – perché la libertà di agire religiosamente è interpretata e categorizzata come un atteggiamento soggettivo eteronomamente determinato dal dire giuridico secolare, dal diritto oggettivo, con stretto riferimento alle sue manifestazioni esteriori, ai suoi comportamenti presi nella loro oggettività materiale. La religione, in altre parole, è trattata dai giudici europei come un fattore estraneo, quando invece nel nucleo generativo della sua esperienza potrebbe e dovrebbe essere rintracciato il motore antropologico dell'universalizzazione; la stessa universalizzazione che ha dato vita nel tempo alle 'forme del pensiero' che trovano nei diritti umani, nel modo occidentale di concepirli, la propria formalizzazione. Detto diversamente, il contenuto della libertà religiosa, in quanto trattato come irriducibile Altro da Sé dal diritto secolare, inscena il polarizzarsi dell'universa-

---

<sup>67</sup> Io non posso evitare di intravedere, in ciò, una forte influenza maritainiana e, comunque, del pensiero cattolico ispirato al personalismo. Non posso dilungarmi, qui, più di quanto non abbia già fatto con riferimento a specifici profili, sulla mia distanza dal pensiero di Maritain e, soprattutto, sulle ragioni di essa. Posso solo dar conto di quanto essa sia profonda, benché – ci tengo a sottolinearlo – del tutto indipendentemente dall'ispirazione cristiana delle posizioni filosofiche del pensatore francese.

lizzazione e dell'universalità essenzializzata, immanentizzata. Nello spettro della libertà si ritrova la fonte della storicità posta in relazione di polarità con i prodotti della storia. Quella secolare, al fondo, potrebbe dunque dipingersi come un'esperienza giuridica divorziata dentro sé stessa.

Io penso vi siano molte profonde intuizioni nella meta-narrazione elaborata da Francesca O. Credo, tuttavia, che il suo percorso argomentativo possa e debba essere integrato anche per evitare fraintendimenti e una radicale mancanza di comprensione di un asserto che riassume, per molti versi, la sua interpretazione del perché dei conflitti multiculturali e il loro possibile *phármakon* (termine di cui chiederei al lettore di considerare tutte le implicazioni etimologiche anche alla luce delle trasfigurazioni derridiane di esso)<sup>68</sup>. Ecco l'asserzione o meglio la sequenza di asserzioni alle quali mi riferisco:

---

<sup>68</sup> Il riferimento è al testo di J. DERRIDA, *La farmacia di Platone*, Milano, 2015 e, quindi, ancora una volta al filosofo greco che occupa una posizione così importante nel pensiero di Francesca O. In effetti, questo richiamo si attaglia molto bene al ruolo che l'autrice fa giocare alla religione all'interno dell'esperienza giuridica occidentale. Etimologicamente, il *pharmakós* si riferiva al reietto, al capro espiatorio, a colui che veniva espulso dalla città e che, tramite la sua espulsione, le consentiva di purificarsi, di salvarsi. Derrida fornisce un'interpretazione volutamente ambivalente del pensiero di Platone riguardo le diverse declinazioni e derivazioni del termine *pharmakós*, includendo la circostanza che egli non lo citi mai, se non, appunto, nelle sue derivazioni. L'espulso, ciò che è posto fuori – secondo la matrice etimologica del termine – è citato solo nelle sue trasfigurazioni, che sono invece immanenti, stanno all'interno dell'esperienza e la costituiscono, addirittura ne sono la cura. Del resto, ogni farmaco – come si sa – può potenzialmente salvare e uccidere, far guarire e compromettere la salute dell'organismo. Il *pharmakós* è posto contemporaneamente dentro e fuori; i suoi effetti sono all'interno dell'esperienza cosciente, sono la loro matrice rimane *remota*, quasi inattingibile. La sua presenza si configura quindi come una *traccia* rispetto a qualcosa che sta *altrove* e, tuttavia, anche *prima*. In fondo, si tratta esattamente del nucleo antropologico cognitivo che Francesca O. ravvisa nell'atteggiamento religioso, inteso come duplice proiezione verticale e orizzontale, verso Dio e verso l'Altro, nella tensione verso l'universalizzazione *mediante* l'Altro, o nella circolarità riflessiva concernente l'acquisizione di consapevolezza circa la soggiacente dimensione relazionale di tutto ciò che è e si dà come oggetto, come Altro da Sé *di fronte* al Sé. Il riferimento è a ciò che è *prima* dell'inizio ma che diviene percepibile, comprensibile, ancorché in modo asintotico, solo attraversando l'esperienza, cioè mediante i processi di interpenetrazione riflessivamente con l'Alterità. Esistono passi della rivelazione ebraico-cristiana che esprimono con

Quando i diritti umani si scontrano con i diritti religiosi, l'immagine che viene restituita all'osservatore ricorda proprio i due merli di Calvino che perveracamente fischiano per affermare la propria verità senza riuscire ad andare in profondità e decifrare alcun minimo suono e significato comune dal quale partire per un dialogo.

Si tratta di una vera e propria crisi semantica, in cui è gradualmente precipitato il concetto stesso di religione, ma anche quelli di giustizia, di Stato, di libertà.

Costruire un dialogo davvero democratico implica ripensare a un lessico politico ma ancor prima giuridico che, con enorme sforzo, abbandoni i propri connotati inevitabilmente etnocentrici per assumere invece le caratteristiche dell'interculturalità.

Non è certo di un passaggio semplice ma, visto il ruolo determinante svolto dalle religioni nell'ambito degli «scontri culturali», è proprio dall'appartenenza confessionale che si può pensare di partire per creare un apparato normativo che sia efficacemente responsivo (e non solamente repressivo) delle differenti istanze culturali emergenti ma, allo stesso tempo, sufficientemente duraturo e stabile nella regolamentazione dei rapporti<sup>69</sup>.

---

straordinaria intensità antropologica, oltreché ovviamente religioso/teologica, questa riflessività, il presentarsi, cioè, del significato come futuro anteriore di ciò che si dipana fenomenicamente attraverso il tempo. Si consideri, ad esempio, Genesi 1,1 («In principio Dio creò il cielo e la terra») in connessione con il Vangelo di Giovanni 1,1 («Il principio era il Verbo, e il Verbo era presso Dio, e il Verbo era Dio»), come interpretati in vari luoghi da Agostino d'Ippona, ad es. *Discorso 119* e *Discorso 225*, agevolmente rinvenibili, rispettivamente, a seguenti link: [https://www.augustinus.it/italiano/discorsi/discorso\\_154\\_testo.htm](https://www.augustinus.it/italiano/discorsi/discorso_154_testo.htm) e [https://www.augustinus.it/italiano/discorsi/discorso\\_296\\_testo.htm](https://www.augustinus.it/italiano/discorsi/discorso_296_testo.htm). E anche il noto passo del Vangelo, Matteo 6,33-34, dove si legge: «33 Cercate prima il regno e la giustizia di Dio, e tutte queste cose vi saranno date in più. 34 Non siate dunque in ansia per il domani, perché il domani si preoccuperà di sé stesso. Basta a ciascun giorno il suo affanno». (versione nuova riveduta). Rinvio, su questi due passi delle Sacre Scritture e sul rapporto retrospettivo tra significato, esperienza e tempo, con specifico riferimento alla dimensione giuridica, ad altri luoghi: cfr., rispettivamente, M. RICCA, *Perpetually Astride*, cit; Id., *Planning Facts Through Law: Legal Reasonableness as Creative Indexicality and Trans-categorical Re-configuration*, in *International Journal for the Semiotic of Law*, 2020, pp. 1089-1123; e sulle implicazioni generali di questi approcci per l'esperienza giuridica, ancora a M. RICCA, *How to Undo*, cit.

<sup>69</sup> F. OLIOSI, *Giustizia divina e diritti umani*, cit., p. 278.

Cosa propone, dunque, Francesca O. come *cura* per le difettività della giurisprudenza comunitaria? Forse una forma di pluri-confessionismo? Il lettore disattento (o l'ecclesiasticista abituato alle sue categorie basate sul dualismo dialettico 'diritto secolare/religioni', a sua volta mediato dalla libertà pensata come un diritto, cioè come un complesso di determinazioni linguistiche riguardanti comportamenti predeterminati e posti al riparo dei poteri pubblici secolari) potrebbe pensare che l'autrice pensi a una sorta di ibridazione tra diritti confessionali e diritto secolare. Un vero e proprio abominio per il pensare liberale, frutto di un tradimento, se non pure di una totale mancanza di comprensione della laicità (si badi: dico laicità, non secolarizzazione) del diritto statale. Niente di tutto questo. Francesca O. parla di appartenenza confessionale come dimensione dell'essere Altro; un Altro che nella sua differenza, nella cifra della sua Alterità, può recuperare la matrice originaria, anche dal punto di vista cognitivo, dei processi di universalizzazione attraverso la mediazione reciproca delle Alterità. A partire dalla sua manifestazione in ambito confessionale e dal riconoscimento di questo atteggiamento da parte del discorso sui diritti, ogni Altro rispetto *ai propri Altri* potrebbe essere in grado di rimodellarlo, riaccendendo in esso la tensione auto-trasformativa della ricerca di universalizzazione, con il conseguente, possibile, disincagliarsi dalle pastoie, fomento di conflitti, dell'universalità essenzializzata. Alla luce di quanto detto, si può ipotizzare che sia un po' come se l'autrice invitasse a valutare la possibilità che il conflitto multiculturale sia attratto in modo centripeto dalla conflittualità tra diritto secolare e religioni. Questa attrazione, a suo modo di vedere, non sarebbe frutto del caso ma, al contrario, della polarità dialettica, cioè dello stanziarsi lungo un *continuum* di senso, di entrambe le petizioni di universalità: da una parte, quella incarnata dalla funzione garantista dei diritti umani, ma incline a far germinare una guerra dai toni auto-centrici per i diritti stessi e le loro declinazioni concrete; dall'altra, quella animata dalle confessioni, che pretendono di affermarsi come uniche depositarie di verità eterne, che tuttavia non sono altro se non l'ipostatizzazione di schemi di com-



portamento coincidenti con le proiezioni delle loro inverazioni storico-istituzionali, legate ai tempi. Tutto questo discorso è basato, tuttavia, su un assunto già posto evidenza: e cioè, che i diritti umani, come molte altre categorie del diritto pubblico secolare, costituiscano versioni immanentizzate, temporali, di categorie teologiche. Dalla discontinuità con queste matrici deriverebbe la fissità, la tendenza ad assolutizzarsi dei diritti umani e, quindi, la loro utilizzazione in chiave conflittuale.

A mio modo di vedere – come ho già accennato – non è nella teologia politica di matrice schmittiana che va rintracciata la radice dell'uso culturalmente e semanticamente reificato dei diritti umani e della loro universalità. Io ritengo che il discorso debba essere spostato dalle categorie del diritto pubblico a quelle del diritto civile e penale, che sono poi le stesse che ospitano la grammatica della quotidianità, cioè il luogo, il circuito dove davvero si costruiscono i percorsi personali degli individui e si consumano i corrispettivi fallimenti. Il lessico e gli apparati concettuali del diritto civile e penale, nonostante i reiterati proclami di rinnovamento da parte del pensiero moderno, hanno mantenuto una forte continuità con le elaborazioni post-romanistiche fornite dal pensiero medievale e proto-moderno. In relazione a tutto ciò bisognerebbe parlare di una teologia giuridica a vasto raggio, che rappresenta – se considerata in relazione alla trattatistica della Seconda Scolastica – tutt'altro che la scoperta di chissà quale occulta connotazione culturale del diritto occidentale. Stranamente – ma non troppo – di questo si parla molto poco. Eppure, è esattamente la resilienza, l'annidarsi della cultura religiosa, della teologia morale colta nelle sue proiezioni antropologiche insinuate nelle ortoprassi del quotidiano, ad aver consentito l'affermarsi della retorica della secolarizzazione del diritto moderno. Parlo di retorica perché, a uno sguardo più approfondito, quelle continuità di senso sono rinvenibili in molti istituti, dal contratto alle obbligazioni, dall'idea di persona giuridica ai modelli di trasmissione intergenerazionale della ricchezza, dai concetti penali di colpa e imputazione, connessi alla visione ebraico-cristiana del libero arbitrio, all'idea di retributività della pena, per giungere ai criteri cognitivi per determinare la verità pro-

cessuale, spingendosi fino agli standard valutativi di buona fede ed equità, per non parlare dei modelli di matrimonio, famiglia e filiazione, e ancora molto altro. Tutto questo patrimonio giuridico-concettuale è transitato, con il suo corredo assiologico di sfondo, nell'esperienza giuridica moderna a dispetto delle pretese di totalità del *verbo secolare*. In effetti, l'aver spogliato quelle categorie dei *vestimenti teologici* e averle restituite al discorso pubblico come schemi razionali e, dunque, universali, è esattamente ciò che ha reso pragmaticamente possibile la secolarizzazione stessa, cioè la distinzione tra una sfera pubblica e una sfera privata, tra la dimensione oggettiva/esteriore dell'esperienza giuridica e quella soggettiva – sottratta come tale alle ingerenze statali –, tra il dominio dell'autorità e quello della libertà, tra ragione e fede ecc. L'origine di questo sforzo retorico e culturale è politica. Le guerre di religione che affliggevano l'Europa all'alba dell'epoca moderna germinavano dalla derivazione religiosa del potere politico e della legittimazione giuridica delle istituzioni temporali. Affermare l'unicità e la veridicità del proprio Dio, o della propria interpretazione di esso, costituiva il presupposto per dare legittimità alla rivendicazione per sé, per ogni fazione, della titolarità a guidare le istituzioni. La strategia di uscita da questa tragica *impasse* ruotò attorno all'invenzione della libertà religiosa e alla sua collocazione all'interno della sfera privata. Ciò fu possibile grazie alla conversione in chiave razionalistica di molte categorie giuridiche intrise di elementi teologico-morali per il lungo lavoro operato dal pensiero medievale e dai suoi formanti teologico-cristiani sugli istituti ereditati dal diritto romano. Quelle categorie – ecco la tesi dei traghettatori della Seconda Scolastica verso la proto-modernità – potevano essere riconosciute come legittime da chiunque fosse dotato di ragione, a prescindere dalla propria appartenenza confessionale, proprio perché la ragione stessa era dono di Dio. Quindi anche senza nominare il proprio Dio o la propria versione di Dio, qualsiasi essere umano come tale, grazie alle sue facoltà razionali intrinseche alla sua costituzione naturale, avrebbe avuto modo di adottare quali criteri per regolare la pacifica convivenza con gli altri all'interno del proprio contesto sociale.

Un istituto, in particolare, era assunto come fonte di produzione dell'intero cosmo socio-giuridico, in quanto ritenuto proiezione diretta dell'assioma riguardante la razionalità degli esseri umani, di ciascun essere umano: il contratto. Di qui, l'idea del contratto sociale qualificato sia come espressione razionale e comunicativa delle capacità di autodeterminazione di ogni individuo, sia come sorgente di ogni obbligo dei confronti delle istituzioni che *solo* da esso, e da nessun'altra matrice esterna o trascendente a esso, avrebbero tratto la propria legittimazione. Come si sa, è questo il modello adottato da Grotius, Hobbes, quindi da Locke e Hume, e ancora da Rousseau. I soggetti di diritto, a partire dall'adozione di quel modello, non sarebbero più stati obbligati a obbedire al sovrano per vincolo di coscienza, cioè in ragione della circostanza che il sovrano si presentava legittimato da un Dio capace di scrutare il cuore e le reni degli esseri umani, ma solo in base al *patto* che essi stessi avevano stretto tra di loro e con il quale avevano deciso di conferire a un'autorità il potere di tutelare i loro diritti. Questi diritti corrispondevano sia al mantenimento delle loro prerogative *naturali/razionali*, ovviamente coniugate al plurale, sia a quanto stabilito, tramite l'esercizio comunicativo della propria ragione individuale, in sede di contratto sociale e, tramite delega, dalle leggi delle istituzioni legittimate da quel contratto. Non essere più obbligati in coscienza comportava che ciascuno potesse credere al Dio che preferiva, fosse libero e, al tempo stesso, non potesse pretendere che qualcun altro dovesse credere al suo stesso Dio. Ciò implicava che le azioni umane avrebbero dovuto essere giudicate nella loro oggettività, cioè con esclusivo riferimento alla sfera esteriore.

All'interno della cornice teorico-narrativa appena descritta, se nessuno può essere (più) obbligato a credere a una divinità legittimante il corso delle vicende politiche terrene, né a essere valutato per ciò in cui crede, allora la legge dovrà calibrare le sue qualificazioni solo su quel che le persone *fanno*. I *fatti*, la dimensione dell'esteriorità empirica, diventa il *campo proprio di competenza* del diritto. Tutto il resto, questa la versione resa dalla retorica della secolarizzazione, dovrà ri-

manere nell'ambito del *foro interno*, nella sfera privata, oltre la frontiera garantista della libertà, dentro la sfera della soggettività. Da questo quadro emerge immediatamente come ragione e mondo esteriore finiscano per costituire un binomio inscindibile e al tempo stesso una sorta di pantografo che disegna i confini oltre i quali il diritto razionale non può spingersi, ma anche quelli oltre i quali la dimensione soggettiva, la sfera delle opzioni personali e della fede non potranno, da quel momento in avanti, pretendere di trascinare. La religione, per usare un'espressione visivamente incisiva, nell'essere *liberata* veniva anche *lateralizzata*, resa periferica.

C'è da domandarsi: come fu possibile tutto ciò? Meglio, come poté *funzionare*? Davvero il linguaggio secolare, e soprattutto quello etico-giuridico, venne rifondato *ab ovo*? Fu radicalmente epurato dalle vestigia teologiche connesse alla morale cristiana? È credibile che le religioni, veri e propri universi di senso comprendenti e onnipervasivi, potessero essere inscatolate e relegate in una sfera privata semanticamente e assiologicamente discontinua rispetto a una sfera pubblica rimodellata alla radice dal diritto secolare/razionale? Come si è detto, nulla di tutto questo avvenne. Anzi, la strategia retorica adottata dal gius-razionalismo – da Grotius per primo – fu quella di far sembrare che tutto fosse mutato pur mantenendo fissi gli schemi culturali ed etici che avevano scandito la coesistenza sociale per secoli. In effetti, fu possibile relegare la dimensione confessionale alla sfera privata, al recinto dorato ma periferizzato della libertà, solo perché il linguaggio pubblico continuava e avrebbe continuato a parlare, nella sostanza, nelle sue strutture categoriali, il medesimo idioma etico delle diverse religioni appartenenti al ceppo cristiano. Per parafrasare la metafora biblica, si fece finta di eliminare la Babele delle lingue religiose e dei conseguenti conflitti politici semplicemente continuando a costruirla in modo dissimulato, silenzioso, verrebbe da dire forse *solo di notte*, nell'oscurità, parlandosi sottovoce<sup>70</sup>. La mimesi della Babele etico-reli-

---

<sup>70</sup> L'immagine è un'evocazione in senso rovesciato del noto – forse mitizzato – aneddoto riguardante la vita di Voltaire e l'inesistenza di Dio. Si dice che, riunitosi a casa sua con un drappello di amici, Voltaire discutesse con

giosa all'ombra della luce oscurante e dissimulante della Ragione è poi durata a lungo... e ha funzionato. Essa ha dimostrato la sua efficacia innanzi tutto contro tutti coloro che dalle *consequenti pratiche* dell'universalismo razionale rimasero tagliati fuori perché non omologhi al modellino antropologico della borghesia: la stessa che si era fatta parte attiva nella *de-religiosizzazione* della società di Ancien Régime al fine di potersi giustificare nello smantellamento delle assi di legittimazione teologica che avevano fatto da contrafforte, fino ad allora, al potere dei regnanti, delle classi nobiliari e del clero. Gli stessi successi, nonostante le deflagrazioni parziali e le concessioni rilasciate sin dall'inizio del Novecento con l'affermarsi delle istanze pluraliste, vorrebbe oggi perseguirli nella loro efficacia dissimulatrice l'ombra del potere che tenta di proiettarsi sulla società multiculturale e multireligiosa. Il gioco mimetico, però, non funziona più molto bene e i guasti della sua ostinata prosecuzione stanno diventando insostenibili tanto da far aleggiare il pericolo di una bancarotta di portata planetaria del modello democratico-costituzionale fondato sui diritti. Perché accade questo? Perché la mimesi non funziona più? Perché la religione mimetizzata nelle categorie del diritto civile e penale d'occidente, e anche in alcuni aspetti di quello processuale, è riemersa dall'invisibile, dalla periferia? Se ciò è accaduto, dipende a mio giudizio da una circostanza precisa: la caduta del colonialismo e la progressiva erosione delle pretese post-coloniali.

Per secoli, gli stati occidentali hanno tentato di esportare i loro modelli giuridico-istituzionali. Quel che hanno imposto ovunque, come essenze razionali e universali, sono stati istituti come il contratto, le obbligazioni, i modelli associativi e societari, gli schemi di reato ecc., prescrivendone l'adozione pressoché in tutti i paesi dominati, anche se con tecniche differenti e con varia intensità a seconda dei luoghi e delle

---

loro, appunto, dell'inesistenza di Dio, quando d'improvviso impose loro di tacere: sopraggiungeva la cameriera dello stesso Voltaire per portare bevande agli invitati. Dopo che la donna si fu allontanata, agli interdetti ospiti, Voltaire spiegò la sua richiesta: dovete evitare di parlare di certe cose di fronte a lei. Se pensasse che davvero Dio non esiste, mi sgozzerebbe entro domattina.

convenienze contingenti. L'estinguersi dell'era coloniale, anche per la plateale contraddizione con i principi che gli stessi stati colonizzatori utilizzavano per organizzare l'esperienza politica e giuridica nella c.d. madrepatria, ha finito per lasciare le ex-colonie con la prospettiva di auto-governo. Una gestione finalmente indipendente da organizzare democraticamente ma con strutture giuridiche fortemente sedimentate dal tempo e coincidenti con la cultura giuridica, e quindi etica, occidentale, a sua volta influenzata dal cristianesimo per le ragioni sopra illustrate. Il risultato di questo ibridismo etno-culturale/istituzionale è stata la frattura tra i modelli etici ed esistenziali delle popolazioni ex-colonizzate e lasciate per lungo tempo ai margini degli stessi tentativi di inculturazione, da una parte, e la loro soggettività politico-democratica, dall'altra. Inutile dire, poi, che l'influenza post-coloniale ha fatto di tutto per mantener fermi, in alcuni aspetti di rilievo soprattutto economico e in linea con i propri interessi, gli schemi giuridici precedentemente esportati dai colonizzatori. Di fronte alla non responsabilità delle istituzioni post-coloniali, spesso in mano a *élites* autoctone ma educate nelle scuole occidentali, si è creato in molti paesi ex-coloniali lo spazio per una mobilitazione delle masse sostanzialmente deprivate di soggettività pubblica in nome di una riappropriazione culturale della dimensione statale nazionale. 'Fondamentalismo' è la parola che, alquanto ingenerosamente, è utilizzata dagli occidentali per etichettare tutti i fenomeni, sia pacifici sia violenti, connessi a questi sforzi di riappropriazione identitaria degli spazi politici da parte delle popolazioni autoctone. Il problema cruciale, in tutto questo, consiste nella circostanza che l'aver continuato a costruire una Babele religiosamente connotata, almeno dal punto di vista antropologico, ma all'ombra di una ragione *solo* de-confessionalizzata non è percepita ancora dagli stessi occidentali come una forma subdola di fondamentalismo. È lo stesso motivo per cui l'Altro, addestratosi alla palestra della resistenza alle pretese post-coloniali dell'occidente, oggi non ha alcuna difficoltà a riconoscere negli istituti secolari del diritto civile e penale delle democrazie nostrane i segni della cristianità e, quindi, posto di fronte a essi, alla loro nor-

matività spacciata per razionale, neutrale e razionale, faccia presto a sentirsi sfrattato dalla sfera pubblica. Quando si parla di de-secolarizzazione della sfera pubblica, di de-privatizzazione della religione, e quindi di fondamentalismo religioso, si fa riferimento alla tendenza degli *Altri* a connotare religiosamente le loro rivendicazioni, le richieste di riconoscimento di fronte agli occidentali, sia nei circuiti nazionali, sia nell'arena internazionale. In effetti, un giudizio storico-culturale spassionato dovrebbe giungere a riconoscere che gli Altri fanno in modo espreso, più visibile, esattamente quel che in maniera silenziosa e occulta gli Europei hanno fatto per secoli dissimulando sotto l'ombrello mistificante della secolarizzazione e della sua incompletezza culturale la loro fedeltà ai paradigmi etico-morali del Cristianesimo. Io penso – e in questo sono pienamente d'accordo con Francesca O. – che non vi sia alcuna de-privatizzazione della sfera religiosa o de-secolarizzazione in atto. E ciò semplicemente perché un'autentica privatizzazione o una completa secolarizzazione, soprattutto della sfera legale, non ci sono mai state a causa della teologia giuridica pervasivamente presente nei linguaggi normativi della modernità.

I diritti fondamentali e/o umani sono interpretati e applicati in occidente situandoli – e non potrebbe essere altrimenti – all'interno del complessivo contesto giuridico locale. È a questo livello che essi finiscono per subire un'implicita curvatura culturale-religiosa che si pone al servizio di una sorta di prosecuzione del tentativo di spacciare l'identità culturale europea come quintessenza della ragione universale, soprattutto sul piano giuridico. Quel che si verifica concretamente è il risultato di un impegno, quasi dispiegato in modo irriflesso, a depotenziare la portata semantica e inclusiva dei diritti umani mediante la loro reificazione nelle applicazioni correnti e già adattate agli schemi e agli istituti propri degli ordinamenti occidentali, e quindi alla componente teologico-morale di derivazione cristiana intrinseca a essi. De-essenzializzare questi istituti, ricostruirli nelle loro matrici di senso e nella loro connessione teleologico-funzionale con i processi di universalizzazione pure realizzatisi all'interno delle tradizioni abramitiche, sarebbe un lavoro da compiere con urgenza. Un lavoro,

per quanto ciclopico, comunque cruciale e indifferibile al fine di far salva la capacità universalizzante e inclusiva del lessico e del discorso dei diritti.

Per poter affrontare il compito, tuttavia, è necessaria – come dicevo – una metodologia di traduzione interculturale sufficientemente potente e teoricamente attrezzata da far collassare sulla propria dimensione relazionale la morfologia categoriale degli istituti di diritto civile e penale, così come gli schemi di concettualizzazione del mondo garantiti nella loro oggettiva *fattualità* dall'epistemologia della secolarizzazione e dal suo potere mistificatorio.

Come osservavo più sopra, per tutelare la libertà (in primo luogo quella religiosa), la sfera soggettiva, il processo di secolarizzazione ha dovuto postulare l'oggettività del mondo esteriore, distinguendo *fatti* e valori, essere e dover-essere, scienza e superstizione, ragione e fede, partorendo una vera e propria foresta di dualismi. Il problema di maggior portata nell'impostare la costruzione del termine medio del sillogisma giudiziario che abbia a oggetto una situazione caratterizzata dalla diversità culturale o religiosa consiste nella circostanza – già evidenziata – che il *fatto* è in genere già caratterizzato secondo le coordinate di senso proprie della cultura occidentale, che include molti aspetti antropologici di derivazione religiosa. Ciò accade perché non esiste *fatto* che possa essere significato prescindendo dall'uso di categorie; ma non esiste categorizzazione che non sia guidata da valori nel determinare quali elementi, caratteristiche, qualità ecc. debbano essere inclusi nello spettro categoriale e quali debbano essere esclusi da esso. Tuttavia, l'epistemologia della secolarizzazione, tra l'altro anche in nome della tutela della libertà religiosa, ha *dichiarato* di voler eliminare tutto il 'soggettivo' costitutivamente presente nella determinazione del mondo dei *fatti* e, con una gigantesca finzione retorica, di averlo *fatto davvero*. L'operazione è stata consentita dalla circostanza che le proiezioni soggettive, attraverso il fissarsi dei flussi comunicativi, tendono a diventare intersoggettive, trasformandosi in elementi ordinari, normali, in seno al processo di coordinazione tra l'agire e il parlare dei soggetti sociali. Intersoggettività e oggettivi-



tà, all'interno degli ambiti comunicativo-culturali comunitari, divengono equivalenti, silenziosamente sinonimiche, pragmaticamente indistinte. Per questa ragione l'Altro appartenente a una religione diversa da quella cattolica si troverà di fronte a una duplice asimmetria. Innanzi tutto, le proiezioni antropologico-culturali della religione cristiana presenti nell'apparato categoriale utilizzato dai giudici per qualificare il mondo dei fatti, per attribuire ad esso significato, non saranno riconosciute come tali dall'operatore del diritto autoctono (e occidentale). A un secondo livello, quando si tratti di passare dalla qualificazione del *fatto* empirico a un *fatto* giuridicamente connotato per l'ordinamento di appartenenza del giudice, questi applicherà le proprie norme senza intravedere in esse la benché minima presenza di un elemento religioso. Questo perché il processo di secolarizzazione, a causa della sua incompletezza, ha già provveduto a mimetizzarlo nelle categorie ritenute razionali e universali. Di fronte a queste *dighe epistemiche*, la strada del conflitto apparirà la sola percorribile per coloro che, in quanto Altri, non solo riconoscono la propria diversità fondata culturalmente e religiosamente ma non fanno fatica a identificare (ancorché in modo generico) l'impronta teologico-morale cristiana negli istituti del diritto secolare occidentale spacciati per puramente razionali. L'asimmetria nel trattamento *di fronte alla legge* dei propri indici culturali apparirà loro evidente e immune a qualsiasi critica di tipo discorsivo.

In termini comunicativamente più immediati, quanto sopra osservato può essere reso dicendo che agli occhi degli Altri la culturalità o la religiosità delle categorizzazioni fattuali e giuridiche degli 'occidentali sedicenti secolarizzati' apparirà come parte integrante di quel che gli stessi occidentali definiscono *mondo dei fatti* oppure di opzioni valoriali assunte come razionali e universali; di contro, il mondo dei *fatti degli Altri*, con la sua oggettività, anch'essa caratterizzata culturalmente, sarà giudicato sempre dagli stessi occidentali come 'ovviamente' destinato a essere etichettato alla stregua di un ambito soggettivo, marcato da opzioni valoriali non universali, idiomatiche della loro specifica esperienza etnica e religiosa.

Un metodo assai rapido per porre il marchio di *sogettività* alle categorizzazioni *fattuali* e *valoriali* degli Altri è l'etichettarle come *'di marca religiosa'*. La periferizzazione sia semantica, sia sociale, prodotta dalla secolarizzazione attraverso la creazione del dominio della libertà, della sfera privata e intima del soggetto, produrrà immediatamente, come seguito dell'adozione del *marcatore 'religione'*, un effetto di marginalizzazione e di irrilevanza per la significazione antropologica, potenzialmente rilevante anche rispetto al lessico dei diritti umani, delle categorizzazioni dell'Altro. La religione, in altre parole, si trasformerà in una sorta di *velo epistemico e cognitivo* che autorizzerà a non tradurre l'Alterità, a considerarla come succedanea rispetto alle qualificazioni oggettive fornite dall'apparato categoriale occidentale. Da questa mossa, consistente appunto nella *soggettivizzazione/periferizzazione* della cultura altrui e nella simmetrica *oggettivazione* della propria attraverso la sua mimetizzazione nel linguaggio *fattuale* o dei *valori universali*, deriva un atteggiamento qualificatorio caratteristico. In nome del pluralismo l'Altro, con il suo agire *fattuale*, potrà essere tollerato e anche tutelato, ma la cultura e il diritto occidentale avranno la meta-prerogativa, se non pure l'*obbligo umanitario*, di porre i c.d. *paletti* al dilagare della differenza (culturale e religiosa) e delle connesse richieste di riconoscimento. Il problema soggiacente a questa strategia retorica è che i paletti, spesso identificati con e condensati nella formula 'rispetto per i diritti umani', saranno posti su un terreno semantico arato esclusivamente secondo le categorie linguistiche e assiologiche della cultura occidentale ma spacciate per universalmente oggettive, appunto *fattuali*. Da qui emerge, con nitidezza, uno dei sentieri lungo i quali i diritti umani vengono reificati, essenzializzati, *vernacularizzati* e agganciati a standard categoriali, a situazioni normative e a casi (inclusivi di oggetti, soggetti e fenomeni) definiti esclusivamente in base alle loro apparenze morfologiche (modellate dallo sguardo *autoctono* del giudice e) assunte come dati immediati e incontrovertibili<sup>71</sup>.

---

<sup>71</sup> Una vera e propria 'perla' regalata dalla giurisprudenza italiana al mondo del diritto riguarda la questione del *kirpan*. Cfr. Consiglio di Stato, sez. I, 23 Giugno 2010, dove il significato del *kirpan* è restituito in modo esa-

Qualcuno potrà osservare, a questo punto, che ogni cultura si contraddistingue per la propria definizione e modellazione del mondo. E ha tutto il diritto di farlo. E su ciò credo non possa essere eccepito molto. Tutt'altra cosa, però, è spacciare le proprie scansioni del mondo per razionali, culturalmente neutrali, oggettive e universali. Come ho tentato di mostrare più sopra, il significato che si aggancia alle apparenze morfologiche, ai dati empirici considerati esclusivamente in base alle loro qualità primarie, è invece consistentemente condizionato da ciò che 'non si vede', dalle reti implicite di relazioni semiotiche coestensive ai contesti esperienziali e perimetrata in base a indici teleologici. Se i diritti umani sono invocati sulla base di qualificazioni dei *fatti* e di elementi normativi considerati esclusivamente in relazione alle loro apparenze morfologiche, non tenendo in alcuna considerazione le *parti mute* – cioè i paesaggi semiotico-relazionali soggiacenti a essi – la fallacia e la cecità etnocentrica rischiano di farsi vettore dell'intera operazione ermeneutica. L'immediata implicazione negativa di ciò sarà una valutazione del tutto fuorviante dei profili di rilevanza di quanto così qualificato rispetto ai diritti umani e ai loro spettri semantici – e ciò a danno della loro stessa effettività e delle connesse potenzialità inclusive. Anzi, essi risulteranno asserviti, alla fine, a una modali-

---

speratamente 'oggettivante' – tipico esempio degli effetti tipici dell'epistemologia della secolarizzazione –; e ciò, tra l'altro, nel tentativo di stampo nomofilattico, di influenzare le successive decisioni dei giudici di merito. Ecco uno stralcio dal pronunciamento del Consiglio di Stato appena citato: «l'irrilevanza della finalità del porto – anche in pubblico – di tale coltello, poiché l'ordinamento giuridico considera la destinazione oggettiva dello strumento, rinveniente dalle sue caratteristiche fisiche, non il soggettivo significato che il titolare vi riconosce. Si tratta, a tutti gli effetti, di un'arma bianca, pericolosa per la sicurezza pubblica». La *competenza* dei giudici autori dello stralcio riportato in materia di 'categorizzazione' e 'teoria del significato' non credo meriti particolari commenti. Basti dire che il paradigma implicito che essi adottano può essere definito – a essere cortesi – come ingenuamente vetero-aristotelico. Questo livello di inconsapevolezza e di orgogliosa ignoranza – che, senza alcun dubbio, verrebbe subito camuffato con l'atteggiamento autoritario di chi si affrettarebbe ad auto-definirsi 'giurista positivo', così da fornire una giustificazione *omnibus* – è una delle sorgenti dei conflitti che lasciano interdette Francesca O. Una vera e propria tragedia per il futuro necessariamente globale della democrazia e per il discorso sui diritti umani.

tà di esclusione dell'Altro, della diversità, segnata da deficit traduttivi, mancata comprensione e voluta cecità interpretativa. Discorso simile va fatto per i tentativi di bilanciamento, che risulteranno inevitabilmente falsati dall'impossibilità di valutare in modo simmetrico e riflessivo quali profili di meritevolezza di tutela o, viceversa, di disvalore connotino gli elementi costitutivi la dimensione implicita soggiacente all'agire e al parlare altrui considerati nella loro apparenza morfologica. A queste condizioni, il bilanciamento – come già accennato – sarà inevitabilmente *sbilanciato* dal principio, con la conseguenza di un'inevitabile curvatura etno-centrica nell'interpretazione dei diritti umani.

La domanda legittima potrebbe essere a questo punto: ma allora, come si potrebbe fare diversamente? Al riguardo, sarebbe possibile rinviare ad altri miei scritti ma, per rendere il più possibile esplicito e leggibile il mio dialogo con Francesca O. e con il suo approccio a diritti umani e/o costituzionali, proporrò un esempio concreto da usare in chiave paradigmatica. Per chiarezza ed efficacia espositiva, proporrò il caso arcinoto del 'velo islamico'<sup>72</sup> (qui inteso come *niqab*).

Dal punto di vista empirico, il velo potrebbe essere agevolmente definito come 'un pezzo di stoffa posto sul viso al fine di sottrarlo alla vista altrui'. Immagino che qualsiasi individuo occidentale – nel senso che non abbia familiarità con la cultura islamica – sarebbe pronto a sottoscrivere l'oggettività, la neutralità e la *fattualità* di questa definizione significativa. Il tipo di implicazione interpretativa rispetto ai diritti umani che può essere tratta da questa categorizzazione del *fatto* 'velo' è nota e corrisponde, ad esempio, al contenuto della sentenza della Corte EDU del 7/7/2014<sup>73</sup>. In quella pronuncia, la trama argomentativa si sostanziava in un bilanciamento tra la libertà religiosa – sull'assunto che indossare in luogo pubblico

---

<sup>72</sup> DI qui in avanti, nell'utilizzare il termine 'velo', si farà implicitamente riferimento al *niqab*, cioè il tipo di velo che copre anche il volto.

<sup>73</sup> Mi sono occupato di questa pronuncia in M. RICCA, *Don't Uncover that Face! Covid-19 Masks and the Niqab: Ironic Transfigurations of the ECtHR's Intercultural Blindness*, in *International Journal for the Semiotic of Law*, 2022, pp. 1119-1143, e a questo testo rinvio per ulteriori approfondimenti.

il velo fosse sussumibile entro lo spettro semantico dell'art. 9 CEDU – e il diritto alla sicurezza connesso alla riconoscibilità del volto, unito a sua volta alla tutela dell'identità culturale francese poi sintetizzata nella formula *vivre ensemble*. Si tratta di vicende fin troppo conosciute, sulle quali non intendo soffermarmi in questa sede. Basterà ricordare come è andata a finire: il divieto di portare il velo in pubblico introdotto in Francia nel 2011 trovò un suggello di legittimità nell'opinione dei giudici della Corte EDU. Per comprendere quanto possa essere incisiva sugli esiti di un giudizio l'adozione di una corretta metodologia di traduzione interculturale si provi a immaginare come sarebbero mutati i termini del bilanciamento se fosse stata data voce alla dimensione *invisibile, implicita*, cioè ai circuiti semiotico-relazionali soggiacenti al velo islamico e al gesto di indossarlo.

Aprire alle narrazioni incrociate che potrebbero dare accesso alla dimensione tacita dell'esperienza riassunta nella parola e nell'oggetto 'velo', consentirebbe di penetrare all'interno dell'orizzonte semantico e antropologico articolato dall'universo religioso islamico. Se ciò avvenisse, si comprenderebbe assai presto che la categorizzazione del 'velo' come 'simbolo religioso' ed esclusivamente in questi termini non solo è semanticamente asfittica ma si risolve nel relegare dentro il recinto della 'soggettività' tutte le conseguenze, le implicazioni esperienziali connesse all'indossarlo. Tuttavia, lungi dall'essere un mero pezzo di stoffa sulla faccia, il velo ripete una concezione della scansione tra interno ed esterno che è pervasiva nella cultura islamica anche, ad esempio, nella costruzione degli spazi abitativi. Non solo, rendere non visibile il volto è anche connesso alla possibilità di portare fuori, di dare preminenza espressiva alla dimensione interiore della personalità femminile meglio e più ampiamente veicolata dalla voce che dall'apparenza e dalle espressioni del volto. E ancora, il combinarsi di questi elementi nel prisma della scansione esterno/interno si articola anche nella gestione del proprio corpo da parte delle donne musulmane, nella modulazione della carica sessuale del proprio fisico, nella selezione dei profili da utilizzare nel costruire il personale profilo estetico, nella auto-per-

cezione psico-fisica che trova sintesi, nel linguaggio italiano, nella parola 'pudore'. Questo elenco potrebbe essere corredato da molte narrazioni in grado di esemplificarne le relazioni contestuali. Fermandosi a queste indicazioni, ci si potrebbe domandare quali profili di meritevolezza di tutela rispetto alla stessa CEDU e alla sua articolazione normativa ciascuna di esse potrebbe avere. Come sarà facile intuire, la rilevanza religiosa del velo apparirà come solo una delle possibili corsie di sussunzione ermeneutica. Insieme a essa, per esempio con specifico riferimento al pudore, potrebbe venire in evidenza la libertà personale o, più in generale, la dignità umana. L'emersione della rete narrativa e, attraverso essa, dei circuiti semiotico-relazionali soggiacenti al 'velo', preso come *dato di fatto*, potrebbe fornire indizi e, al tempo stesso, stimoli per tentare di rintracciare quali oggetti, quali situazioni, potrebbero presentare profili di rilevanza giuridica, assiologica e teleologica simili, equivalenti o comparabili con quelli adesso evidenziati.

Si pensi a una situazione topica in cui il 'velo' diventa un fronte conflittuale: la fase dei controlli propedeutica all'accesso alle zone di imbarco negli aeroporti. Nella maggioranza delle aerostazioni occidentali, le donne che indossano il velo sono invitate dal personale di controllo ad abbassarlo, quando non indotte ad adottare questa condotta con gesti concludenti e piuttosto spicci da parte dei responsabili aeroportuali. Privare una donna musulmana di uno strumento idoneo a esprimere il suo senso del pudore, appunto il velo, a quale comportamento nei confronti di una donna occidentale potrebbe essere equiparato? Con la consapevolezza di poter apparire provocatorio, inviterei le lettrici e i lettori a immaginare la reazione di una donna occidentale alla quale si chiedesse, nello stesso frangente, di togliersi le mutandine, pur senza necessariamente mostrare il pube in pubblico. A scanso di equivoci, non sto parlando di equivalenze funzionali per la semplice ragione che tradurre il 'velo' con 'mutandine' è il risultato di una scelta creativa tra moltissimi possibili altri aspetti di *continuità* o *discontinuità* semantica rintracciabili negli ingredienti impliciti soggiacenti al velo islamico, da una parte, e altri implicati come propria *parte muta* da parole, categorie e costrutti mor-

fologici della lingua e della cultura occidentale, dall'altra (ammettendo, solo a scopi argomentativi, che la cultura occidentale possa essere trattata come un'entità unitaria). L'equivalenza, in altre parole, non ha nulla di oggettivo o univoco – ciò che è invece l'assunto di fondo del funzionalismo adottato in sede antropologica, comparatistica e traduttiva. Essa è invece – come accennavo – la risultante di un'attività creativa, che dovrebbe sempre essere gestita in modo partecipato e co-costruttivo da parte dei soggetti di ogni cultura coinvolta nel processo di traduzione. Operare con questa metodologia nella fase di costruzione del termine medio del sillogisma giudiziario, e quindi durante l'espletamento dell'attività di traduzione a essa intrinseca, significa situare in seno a un processo di interpenetrazione semantica e contestuale (quindi, anche spaziale) l'utilizzazione dei diritti umani e/o fondamentali. Così intesi e impiegati, i diritti umani tendono a perdere la loro condizione di standard semantico-assiologici assoluti, irrelati e gerarchicamente sovraordinati ai possibili indici normativi riconducibili ai soggetti coinvolti nel singolo caso, alle loro culture, alle loro religioni, ai loro ordinamenti di appartenenza ecc. Piuttosto, i diritti umani si trovano a svolgere una funzione di interfaccia interculturale e inter-semiotica tra situazioni concrete che faranno capo, per il loro significato, a diversi universi di discorso e ai corrispondenti orizzonti culturali, assiologici e teleologici. In questa configurazione, i diritti si trovano a essere situati all'interno di una situazione potenzialmente composta da tutti i tracciati semiotico-relazionali che definiscono gli universi di discorso da tradurre reciprocamente. Essi, in altre parole, grazie alla loro forte carica assiologico-teleologica, si porrebbero rispetto agli rispettivi universi culturali e alle loro espressioni normative in una posizione orizzontale, appunto come un *ground* metaforico capace di funzionare da interfaccia di traduzione. Nell'esempio sopra formulato, l'emersione dell'intero arco di componenti semiotiche soggiacenti all'apparenza morfologica di oggetti, comportamenti, fenomeni ecc. – cioè, l'indossare il velo – chiama in causa la libertà personale, la dignità, insieme alla religione, alla libertà di culto, alle esigenze di sicurezza e a molto altro ancora. Quel che rile-

va, tuttavia, è la riarticolazione complessiva del processo di categorizzazione in modo da consentire un bilanciamento tra tutti i fattori chiamati in causa dalla situazione osservata in una prospettiva interculturale. Così facendo si evita, per l'appunto, l'occultamento dei valori di una delle culture coinvolte all'interno della descrizione dei *fatti* e la sottrazione di essi alla rivalutazione dei rapporti tra tutti i valori/fini coinvolti nella categorizzazione/qualificazione della situazione da regolare giuridicamente. Per comprendere la differenza inerente a questa maniera di procedere sarà sufficiente considerare che l'evidenziazione della rilevanza della libertà personale e della dignità umana in relazione al significato di 'strumento per l'espressione del senso del pudore' connesso al velo indurrebbe un possibile spostamento categoriale. Il velo non potrà più essere interpretato *solamente* come un simbolo religioso considerato nella sua essenzializzata e irrelata astrattezza. Attraverso uno scandaglio delle implicazioni antropologiche innescate dall'esperienza religiosa intesa come universo di senso, esso diverrebbe un mezzo per realizzare anche altri valori/fini presenti nel lessico dei diritti umani. È opportuno osservarlo, più si amplierà l'area delle possibili relazioni semiotiche soggiacenti al velo come 'oggetto considerato nella sua apparenza morfologica', più si allargherà il numero dei valori/fini costituzionali *e/o umanitari* possibilmente chiamati in causa e, quindi, la necessità di un bilanciamento tra di essi. La questione centrale, tuttavia, è che la ri-articolazione dei valori/fini coinvolti nel processo di categorizzazione inciderà sulla determinazione di quali aspetti considerare centrali e quali periferici nell'elaborazione della categoria da utilizzare per la qualificazione del caso, cioè della situazione coinvolta nella costruzione del termine medio del sillogisma giudiziario. La circostanza che il 'velo' possa costituire uno strumento di tutela del senso del pudore, e quindi della dignità della donna e della sua libertà personale, produrrà una concorrenza tra modelli di categorizzazione: simbolo religioso o strumento di espressione dei diritti della personalità, della sua libertà e dignità? Quale aspetto considerare saliente: l'aver un significato religioso o, invece, l'essere mezzo di espressione della personali-



tà e dell'identità corporea? E come bilanciare le esigenze della sicurezza pubblica con la dignità personale? Quanto accaduto in concomitanza del COVID dimostra bene come la diversità dei valori/fini in gioco possa incidere sulla categorizzazione, e quindi sulla qualificazione giuridica, dei medesimi comportamenti. Le mascherine sanitarie sono morfologicamente indistinguibili dal velo, eppure il loro essere funzionali alla salute le ha rese legittime e persino obbligatorie durante il picco della fase pandemica persino in Francia.

Quanto più si allarga lo sguardo in direzione della rete semiotico-relazionale implicita e soggiacente all'apparenza morfologica dei *dati di fatto*, tanto più le assunzioni assiologiche tacite retrostanti le categorie concepite in base a elementi *esterni* si relativizza, e nel relativizzarsi *riaccende* il processo di categorizzazione. Alla fine del percorso di ri-categorizzazione, sarà il *fatto* stesso a risultare ridefinito e, quindi, in base a questa ridefinizione a supportare il processo di bilanciamento in modo (più) aperto e simmetricamente inclusivo. Quella ri-conformazione del *fatto* sarà la risultante di un'attività di traduzione che tenderà a culminare, in molti casi, nell'emersione di una dimensione terza rispetto alle assunzioni categoriali iniziali e ai loro perimetri semantici. Quel che importa di più è che *in itinere* il giudice dovrà porsi in ascolto delle parti che, se adeguatamente coinvolte nella fase ri-categorizzazione in modo attivo e partecipato, potranno riferirsi alle proprie categorizzazioni e assunzioni culturali ricalcolandole in relazione all'intero campo semiotico-relazionale che la situazione interculturale andrà disegnando. Esse saranno chiamate a *generare cultura* nella misura stessa in cui non potranno esimersi da ridefinire e ricombinare le molteplici corsie di valenza assiologica e teleologica connesse a tutti gli elementi componenti la nuova situazione. Ciò eviterà il rischio di reificazione culturale e l'utilizzo meramente strumentale e spesso inconsequente di tratti culturali usati come feticci sganciati dalle loro radici di senso e dal riarticolarsi inevitabile delle loro implicazioni semantiche in relazione a condizioni contestuali nuove, inedite. Al tempo stesso, evitare la feticizzazione degli aspetti morfologici degli schemi culturali, così come di oggetti, simboli ecc., po-

trà concorrere a evitare l'utilizzazione puramente strumentale dei diritti umani e/o costituzionali determinata da una loro lettura in chiave gerarchico-piramidale e agevolata dallo sfruttamento della loro vaghezza semantica. Per essere più espliciti, un'adeguata metodologia traduttiva e giuridico-qualificatoria può evitare che i diritti umani e/o fondamentali siano invocati solo formalisticamente (o, peggio, strumentalmente) in relazione a comportamenti, oggetti o altro identificati in termini puramente morfologici. Per misurare la differenza tra i due approcci, si torni all'esempio del velo. Affermare 'il velo è un mio simbolo religioso' oppure 'agire nel modo x è un elemento costitutivo della mia cultura' senza fornire alcuna spiegazione, senza generare alcuna traduzione, significa solo tentare di tirare dalla propria parte la coperta semantica offerta da diritti umani e/o fondamentali grazie alla loro vaghezza, alla loro generalità. All'interno di questo schema operativo, ciascuna delle parti coinvolte cercherà di attivare questo gioco di rivendicazioni e di sussunzioni in modo del tutto strumentale e senza alcun genuino riferimento alle relazioni di senso e alla loro interpenetrazione derivanti dal collocarsi dei rispettivi schemi di categorizzazione all'interno di un nuovo contesto, di un nuovo paesaggio semiotico-relazionale. Per essere più diretti: un cappotto di montone, esattamente com'era per il braccio alzato, non ha lo stesso significato a Stoccolma, in pieno inverno, e nel mezzo del Sahara, in una tersa giornata d'estate: eppure, esteriormente e morfologicamente resta sempre lo stesso cappotto di montone. Spero che questa ulteriore esemplificazione, nonostante la sua rozzezza o, forse, proprio per merito di essa, mostri come la lotta feticistica per le espressioni 'esteriori' della cultura, come della religione, considerate solo nella loro apparenza morfologica, generi solo incomprensioni e inneschi guerre per *fare i fatti* che si pongono fuori da qualsiasi capacità di comprensione tra le reciproche Alterità e, quindi, dalla possibilità di incamminarsi verso un'autentica universalizzazione.

In questo senso, l'approccio e le tecniche multiculturali si rivelano davvero difettive<sup>74</sup>. Quelli che io chiamo 'i multicult-

---

<sup>74</sup> Campione del multiculturalismo considerato da una prospettiva sociologica, anche in opposizione a una versione dell'interculturalità di matrice ca-

turalisti' muovono dal presupposto – già segnalato – che il *fatto* sia sempre lo stesso nelle sue coordinate oggettive. A questa identità, poi, essi vedono agganciate proiezioni e qualificazioni assiologiche o teleologiche differenti e confliggenti. Quel medesimo *fatto* è considerato veicolo di valore in una cultura, veicolo di disvalore nell'altra<sup>75</sup>. Quando 'il multiculturalista' è un giurista la situazione peggiora ulteriormente. Questo perché la rilevanza assiologica è trasfigurata in rilevanza normativa. Per sua costituzione – e per sua chiusura mentale – il giurista è propenso a non attivare le connessioni neurali se non riconosce 'regole', 'norme' ecc. Di qui la tendenza a normativizzare o legalizzare gli universi di discorso culturali. Il linguaggio culturale è assimilato a quello normativo (occidentale) – e questo senza comprendere che la normatività del linguaggio naturale non è paragonabile a quella propria del linguaggio giuridico poiché in questo secondo caso i vincoli di pertinenza semantica sono assai più stringenti. Da questa assimilazione fallace deriva l'implicazione priva di fondamento per cui la diversità culturale può avere rilevanza nel mondo del diritto solo quando a essa corrisponda nel circuito culturale *altro* uno standard di tipo normativo riconoscibile come tale. Raggiunto questo stadio – che, come si potrà intendere, si presenta già colmo di asimmetrie cognitive e di semantizzazioni etno-centriche – si procede alla fase del bilanciamento e all'opera di contingentamento dell'Alterità per mezzo dei fatidici 'paletti'<sup>76</sup>.

---

nadese (in realtà, esclusivamente *québécoise*), per molti versi – in effetti – assimilabile a una sorta di assimilazionismo camuffato, è T. MODOOD, *Multiculturalism*, Polity, Cambridge-Malden (MA), 2013; Id., *Essays on Multiculturalism and Secularism*, Rowman & Littlefield, London-New York, 2019; per un dibattito, sempre in ambito sociologico, tra multiculturalismo e interculturalismo, cfr. N. MEER, T. MODOOD, R. ZAPATA-BARRERO (a cura di), *Multiculturalism and Interculturalism: Debating the Dividing Lines*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2016.

<sup>75</sup> Cfr., come esempio paradigmatico, ancora J. VAN BROECK, *Cultural defence* cit.

<sup>76</sup> Questo approccio è adottato, nel mondo, da tutti i giuristi multiculturalisti. Esempi caratteristici dell'adozione di questa metodologia possono rintracciarsi, giusto per fornire alcune indicazioni, in A.D. RENTELN, M.C. FOLETS (a cura di), *Multicultural jurisprudence: Comparative perspectives on*

Il nodo cruciale è che ricondurre il ‘gesto di indossare il velo’, ad esempio, a una norma Coranica non dice ancora nulla circa il suo significato, circa i possibili profili di rilevanza giuridica degli elementi che compongono, di là dall’apparenza morfologica, le sue *parti mute*, le reti semiotico-relazionali che possono complessivamente concorrere a determinare il suo significato (si ricordi l’esempio del braccio alzato). Proprio come paletti che messi in fila diventano uno steccato, i diritti umani avranno, se applicati in linea con questo modo di interpretare, qualificare e tradurre, solo la funzione di escludere l’Altro anziché d’includerlo; di farlo svanire nel cono d’ombra dell’iden-

---

*the cultural defense*, Bloomsbury, Oxford, 2009; A.D. RENTELN, *The cultural defense*, Oxford University Press, Oxford, 2004; Id., *Making room for culture in the court*, in *The Judges Journal*, 2010, 2, pp. 7-15. Essa è spesso accompagnata dalla pratica del c.d. test culturale, che è appunto orientato a ravvisare la presenza di implicazioni normativo/culturali nei comportamenti adottati da persone di cultura diversa da quella dominante in un determinato contesto. In modo esplicito, ispirandosi a A.D. Renteln, propugna in Italia questo approccio I. RUGGIU, *Il giudice antropologo. Costituzione e tecniche di composizione dei conflitti multiculturali*, Milano, 2012; Id., *Il giudice antropologo e il test culturale*, in *Questione giustizia*, 2017, 1 ([https://www.questione-giustizia.it/rivista/articolo/il-giudice-antropologo-e-il-test-culturale\\_431.php](https://www.questione-giustizia.it/rivista/articolo/il-giudice-antropologo-e-il-test-culturale_431.php)). Fortemente legati a questo modo di trattare le questioni connesse alla differenza culturale e religiosa sono i penalisti, che rivelano in ciò un totale rifiuto di considerare che nel fuoco dei confronti e delle traduzioni interculturali la distinzione tra oggettivo e soggettivo, esterno ed interno, fatto e valore, diventa relativa. Cfr., tra gli esempi più rigidi (e nella mia prospettiva inaccettabili) di un simile atteggiamento ermeneutico, C. DE MAGLIE, *I reati culturalmente motivati. Ideologie e modelli penali*, Pisa, 2010. Nel caso dei penalisti, tutto ciò è peraltro pienamente comprensibile poiché l’epistemologia della secolarizzazione è alla base del c.d. *diritto penale del fatto* e dell’identificazione di *valori oggettivi* come unico limite alla libertà individuale. Nello spettro delle relazioni interculturali, che definiscono il reale spazio dell’esperienza giuridica contemporanea e futura, essi sarebbero costretti a *ricalcolare* un’enorme quantità di assunti: primo fra tutti quello relativo alla distinzione tra comportamento criminoso, intento e motivi, ovvero la relazione tra elementi oggettivi e soggettivi della condotta criminosa. Per far questo, tuttavia, il giurista positivo (penalista, ma non solo) dovrebbe essere in grado di cessare di essere un agente *negativo* e di riconoscere le gravi carenze che, nel dar voce allo stesso diritto positivo, gli procura il suo essere, in molti casi, volutamente ignorante rispetto agli strumenti di interpretazione dei fenomeni sociali e delle questioni complesse connesse al rapporto tra cognizione e significato. Di tutto ciò e del camuffamento della propria impreparazione all’ombra dell’autorità ho però già detto più sopra.

tità culturale (quella dell'interprete autoctono) e di assunzioni assiologico-cognitive spacciate per universali, per *fattuali*, oggettive e quindi incontrovertibili ma nient'affatto tali. L'Altro potrà avere un qualche spazio esclusivamente *ai bordi* di questo universo di granitiche essenzializzazioni e ontologizzazioni, e solo per effetto di retoriche di riconoscimento che si presentano in genere sotto le vesti dell'eccezionalità, della concessione di trattamenti esimenti, tanto pelosamente generosi (quasi, appunto, espressione di una carità pelosa, anche sotto il profilo della traduzione<sup>77</sup>), quanto paternalisticamente ammanniti. È questa nulla di più e nulla di meno se non la retorica che anima le c.d. *cultural defences* od *offences*, vero e proprio monumento di etnocentrismo cognitivo, integralmente figlio dell'epistemologia della secolarizzazione occidentale, presentato però sotto le vesti generose dell'apertura pluralistica a universi di senso magnanimamente ospitati ma, proprio per questo, *legittimamente* ignorati nella loro significatività antropologica, nel loro concorrere a determinare il *campo dell'umano*, nel loro costituire una porzione imprescindibile dei percorsi di universalizzazione. La formula utilizzata – come segnalato, anche da Francesca O. – per descrivere i conflitti normativo-culturali agganciati ai *fatti oggettivi* suona più o meno così: conflitti di lealtà rispetto a universi etico-giuridici concorrenti e semanticamente polarizzati. L'individuo, posto a cavallo di simili polarizzazioni, sarà chiamato – si dice con espressione aulica – a compiere 'scelte tragiche'. La questione di fondo è tuttavia che la polarizzazione viene imposta, entro questi schemi, a prescindere da un effettivo sforzo di traduzione, che riguarderebbe innanzi tutto la categorizzazione dei *fatti*. 'Fatti', che per le ragioni già esposte, sono *fatti* pre-incapsulando in essi, nella loro categorizzazione, opzioni di valore mimetizzate, dissimulate, e come tali sottratte a qualsiasi operazione di bilanciamento. In esito all'attivazione

---

<sup>77</sup> Sul principio di 'carità' nella teoria della traduzione di matrice Quiniana, in connessione anche alla controversia tra Quine e Davidson in materia di incommensurabilità e traducibilità tra differenti culture, cfr. la raccolta di scritti curata da I. DELPLA (a cura di), *L'usage anthropologique du principe de charité*, Kimé, Paris 2002.

di processi di traduzione in grado di far emergere l'implicito e la sua molteplice, multiprospettica e plurale rilevanza assiologico-semantica, molti conflitti, in effetti, tendono a dissolversi per effetto – come già mostrato – del mutare delle stesse categorizzazioni dei fatti sulle quali si basa la costruzione del termine medio del sillogisma giudiziario. Ciò avviene perché la rimodellazione del termine medio modifica, a catena, anche la consequenziale identificazione della premessa maggiore del sillogisma, consistente appunto nella norma da applicare al caso e identificata come uno dei corni del conflitto con le norme dell'ordinamento (o della versione normativizzata della cultura o dell'universo etico-religioso) dell'Altro. Come segnalavo più sopra, per questa via, sovente, i conflitti più che risolversi si *dissolvono* mostrando come l'origine del loro configurarsi dipenda dall'adozione di schemi cognitivi etno-centrici, sovrainposti a situazioni caratterizzate dalla molteplicità delle prospettive culturali, sulla scorta di un atteggiamento di vera e propria prevaricazione *epistemica*.

L'esempio del velo – ribadisco – è estremamente utile anche a far comprendere come il coinvolgimento dei diritti umani quali *ground* metaforici nel processo di traduzione incida direttamente sulla categorizzazione dei *fatti* e quindi sulla connessione tra il termine medio del sillogisma giudiziario e la sua premessa maggiore. Se il *fatto* è 'un altro', allora anche le norme da applicare al caso e, quindi, anche i rispettivi profili di rilevanza costituzionale o, per dir così, umanitaria muteranno. Quel che più conta, però, è che a mutare sarà la vita delle persone, quella stessa vita che può essere salvaguardata e promossa da un giurista capace di tradurre oppure frustrata e, talvolta, disintegrata da un giudice o da un funzionario pubblico ostinatamente refrattario a *vedere l'invisibile* e a coinvolgerlo nel processo di qualificazione/traduzione interno alla costruzione, appunto, del termine medio del sillogisma giudiziario.

V'è, tuttavia, un ulteriore elemento di rilievo offerto dall'esempio del velo. Esso riguarda la possibilità di usufruire della intima connessione tra porzioni descrittive o frastiche delle proposizioni normative e valori. Ciò si verifica in modo parti-

colarmente spiccato nei sistemi multi-livello, cioè dove al piano c.d. legislativo o normativo primario si sovrappongono altri piani del discorso deontico-istituzionale: ad es. costituzione, norme sovranazionali ecc. Proverò a esplicitare brevemente le ragioni di questo fenomeno. Come ho tentato di mostrare, quando ci si muove nel mondo dei casi concreti, far emergere la componente assiologica e relazionale soggiacente alle evidenze empiriche e alle relative categorizzazioni morfologiche richiede una tecnica e una metodologia sufficientemente potenti e articolate. Ciò accade perché la cultura si salda all'attività sensoriale e fa apparire il mondo co-costruito nel suo significato dai nostri abiti cognitivi e interpretativi come l'unico mondo possibile, quello che *realmente* è. Scomporre le *evidenze percettive* schiudendo lo sguardo alle relazioni che le compongono, alle inferenze implicite che le producono e alle opzioni di valore geneticamente costitutive delle categorizzazioni inerenti alla percezione sensoriale, è un lavoro complesso. Quando, però, un termine descrittivo, magari tratto dal linguaggio naturale, è inserito nelle proposizioni giuridiche, questa operazione diventa paradossalmente più agevole.

Abitualmente, si è inclini a pensare al linguaggio giuridico come un linguaggio caratterizzato dall'autorità e dalla rigidità: *dura lex, sed lex*, recita l'adagio. Tuttavia, nell'universo di discorso del diritto tutto ciò che è, *deve essere*. Il linguaggio constativo rinvenibile nelle proposizioni normative è sempre dotato di valenza deontica. La disposizione che stabilisce 'il contratto è...', dice in effetti: 'il contratto deve essere...'. In questa sede non posso soffermarmi sulle ragioni di questo slittamento del deontico verso il constativo che caratterizza il dire giuridico, così come, del resto, il linguaggio profetico dei testi sacri. Valga questo richiamo soltanto come un indizio ulteriore nel solco delle riflessioni sul rapporto tra cognizione e valori. Riprendendo invece il filo delle argomentazioni sulla traduzione, v'è da dire che l'estensione delle categorie empiriche – per dir così – dipende sempre dalla loro funzionalità rispetto ai valori e ai fini che legittimano l'azione legislativa. Si prenda, giusto per fare un esempio, la parola 'strada'. Cosa includere e cosa escludere dalla categoria 'strada', se inse-

rita in una previsione normativa, dipende dalle implicazioni sistematico-assiologiche connesse a una perimetrazione categoriale piuttosto che a un'altra. Se escludere determinati tracciati dalla suddetta categoria e quindi dalla portata normativa della proposizione legislativa può compromettere la fruizione di diritti previsti da norme gerarchicamente sovraordinate rispetto a quella previsione, allora la categorizzazione potrà e dovrà essere rimodellata. Non vi è in tutto ciò nulla a cui la pratica giuridica non sia già assuefatta da tempo. Si pensi alle sentenze di illegittimità costituzionale parziale. Quante volte le Corti costituzionali del mondo – compresa quella italiana – confezionano dispositivi del seguente tenore: la norma sottoposta a giudizio è illegittima nella parte in cui non prevede che anche la situazione x, oppure i soggetti y, possano usufruire della protezione offerta da essa; o, al contrario, la norma è illegittima nella parte in cui non esclude ecc. La rimodellazione dei confini categoriali è parte integrante dell'attività giudiziaria, come di quella normativa. L'aspetto rilevante è che lungo questo processo ermeneutico il piano del dover-essere si interpenetra con quello dell'essere, cosicché alla fine del percorso e dell'acquisita effettività del pronunciamento giudiziario, nella coscienza sociale 'strada' tenderà a diventare anche ciò che in precedenza – secondo lo stesso dettato originario della norma invalidata o in base al modo in cui era interpretato – ne era escluso. Come potrà intuirsi, a veicolare queste ri-modellazioni semantiche è la dinamica teleologica che tendono ad assumere le relazioni linguistico-normative all'interno dei sistemi giuridici multilivello. Al loro interno, la parola legislativa entra a far parte della struttura categoriale dei termini utilizzati nelle norme sovraordinate. Essa è elemento co-costitutivo della situazione complessiva qualificata da queste ultime e riassunta nel loro significato; un significato da intendersi sia in termini riepilogativi di valutazioni e assunzioni cognitive già operate, sia in termini proiettivi, in quanto rivolto a catturare, a guidare la gestione delle esperienze future, con tutto il loro carico di imprevedibilità e innovatività. In quanto parte integrante di una situazione riassunta e prefigurata dalla proposizione normativa sovraordinata, la parola le-



gislativa è certo elemento (*token*) di una delle liste di controllo categoriale incluse in quella proposizione ma anche, e proprio per questo, mezzo rispetto al fine, all'elemento assiologico/teleologico intrinseco alla medesima proposizione e alle categorie che essa utilizza. Ciò perché – come osservato più volte – ogni categoria od ogni plesso categoriale è frutto di opzioni assiologicamente e teleologicamente orientate.

D'altro canto, la componente axio-teleica intrinseca alle disposizioni costituzionali è consustanziale alla loro generalità. Parole come 'uguaglianza', 'dignità', 'libertà', 'solidarietà', possono essere definite categorie/progetto. Esse, ancor più di altre, esprimono categorizzazioni i cui confini sono posti sin dal principio come aperti poiché sono dirette a sussumere, e quindi a tradurre all'interno di sé stesse come elementi costitutivi e, al tempo stesso, come loro mezzi di implementazione, una serie potenzialmente infinita di situazioni concrete. Situazioni che, a loro volta, in relazione alle loro componenti semiotiche esplicite ed implicite (cioè le loro *parti invisibili e mute*) potranno mostrare molteplici e concorrenti profili di rilevanza rispetto a più di una di quelle parole e categorie così da porre in relazione dinamica i rispettivi spettri semantici. Tutto ciò produrrà un progressivo e reciproco rimodellamento di ciascuno di tali spettri semantici in simultanea al loro utilizzo per la qualificazione di situazioni concrete che li includano nel loro significato. Precisamente in tal senso quelle parole e le loro componenti assiologico-teleologiche possono essere considerate come mezzi processivi – secondo la già utilizzata metafora dell'orizzonte – che consentono l'organizzazione dell'esperienza sociale, dal caso concreto all'insieme complessivo dei circuiti di convivenza e interrelazione, come un tutto integrato e incessantemente integrantesi. Tutto ciò è possibile a condizione che si sia consapevoli che ogni espressione linguistica, ogni categorizzazione, sono il riassunto di fenomeni esperienziali relazionali e della loro traduzione in termini di combinazioni simboliche, e non 'entità ontologiche assolute e irrelate' (oppure, correlate *a rime obbligate*, all'interno di un insieme, di un tutto dato per preesistente nella sua aprioristica, totalizzante compiutezza). Le relazioni riassunte da parole e categorie,

comprese quelle che compongono le previsioni relative ai diritti umani e/o fondamentali, precisamente tramite quelle parole e categorie sono traghettate nel futuro, cioè in nuovi spazi relazionali, nuove reti di connessione semantica e nuove map-pature categoriali elaborate in ragione della rilevanza teleologica e assiologica degli elementi coinvolti nei nuovi rapporti tra i fattori costitutivi dei sopravvenienti percorsi dell'esperienza. Tutto ciò dipende dalla circostanza che nuove situazioni richiedono nuove strategie di adattamento e, quindi, l'elaborazione di nuovi significati. In tali casi, escludere da una categoria determinati elementi può rivelarsi fatale per la realizzazione degli stessi fini integrati geneticamente nella preesistente perimetrazione categoriale. Questo è il motivo per cui ogni categoria è costruita, sin dal principio, includendo un coefficiente di entropia semantica che ne possa consentire l'utilizzo in coerenza con il suo fine costitutivo, cioè la funzione di orientamento dell'esperienza futura. Identico discorso, peraltro, si applica anche ai valori/fini e quindi, in generale, ai linguaggi deontici, che hanno nella proiezione verso il futuro uno degli elementi denotativi espressi e più evidenti (direi persino una condizione di pensabilità).

Nella prospettiva generale appena descritta, i diritti umani si presentano come strumenti, mezzi nel processo di universalizzazione e di mediazione con l'Alterità – come afferma più volte, con coraggioso slancio e spiccata originalità, Francesca O. nel suo testo. Del resto, il futuro stesso è per definizione l'Altro. La sua inclusione negli schemi di categorizzazione passati è consustanziale alla tensione verso l'universalizzazione. E questo perché la sua stessa *differenza* è calcolata, ma direi anche *generata*, grazie alla relazione con il *già stato* veicolata e mediata dalla funzione interpretativa della mente. Quella *differenza* è, in altre parole, il primo passo, l'apertura verso il trascendimento sia di *ciò che viene* (il futuro), sia di *ciò che è* (il passato). Esso include la comprensione di quel che rende possibile la relazione e la stessa percezione della *differenza*. Una comprensione che rende *differente la differenza* e le sue stesse componenti, quindi anche il passato, il già saputo e la sua relazione con l'ignoto, con il non conosciuto, il *futuro*,

e cioè l'Alterità. Da questa trasformazione multidirezionale e retrospettiva *può sgorgare* la proiezione verso la *terzietà*, verso una sintesi che altro non è se non un avanzamento nell'infinito processo di universalizzazione, di approssimazione alla conoscenza trasformativa delle potenzialità dell'Essere. Questa caratteristica, senz'altro presente nell'esperienza di fede come sua componente antropologica profonda e coestensiva alla tensione verso il divino, è rinvenibile anche nell'atteggiamento cognitivo non necessariamente etichettabile in termini religiosi. Le visioni del mondo, le enciclopedie di *fatti* che gli esseri umani elaborano all'interno di esse, sono sempre il frutto di una transazione tra schemi pro-attivi e assiologico-finalistici, da una parte, e ambiente (considerato dinamicamente), dall'altra<sup>78</sup>. I *fatti* finali, oggettivi, sono null'altro che l'assestamento interlocutorio e intersoggettivamente condiviso (per quanto in modo mai assoluto) di alcuni stadi, quasi fossero pietre di guado, in quel percorso di infinita transazione cognitiva e pragmatica. Una transazione che è sempre riflessiva ed enattiva poiché il futuro, e cioè l'Altro, mostra sovente relazioni costitutive presupposte dai precedenti stadi di universalizzazione, dalle precedenti categorizzazioni, e tuttavia non *visibili* benché sussistenti nell'ambiente da assumere come situazione comprendente e sovradeterminante. Tutto ciò, espresso in termini più sintetici, significa che il contenuto semantico dei diritti fondamentali e/o umani è – come per tutte le categorizzazioni – una conseguenza del futuro, poiché il futuro ridefinirà sempre e retrospettivamente l'origine dalla quale pure deriva. La *novità* del futuro è parte integrante dell'origine nella misura in cui essa è percepita grazie e in relazione ai processi di categorizzazione da essa derivanti. Come a dire che l'unità di senso si raggiunge sempre in modo retrospettivo sul crinale tra passato e futuro, cioè il presente attuale, attra-

---

<sup>78</sup> Per i profili di continuità tra la mia impostazione semiotico-cognitiva e l'enattivismo contemporaneo, cfr. almeno E.A. DI PAOLO, E.C. CUFFARO, H. DE JAEGER, *Linguistic Bodies: The Continuity between Life and Language*, The MIT Press Cambridge (MA)-London, 2018; E.A. DI PAOLO, H. DE JAEGER, *Enactive Ethics: Difference Becoming Participation*, in *Topoi*, 2022, p. 241, e, per ulteriori riferimenti, M. RICCA, *How to Undo*, cit.

verso un'opera creativa, incrementale, che intanto può essere condotta, in quanto le categorizzazioni passate siano usate 'con modestia' e apertura alla ricerca del senso.

La circostanza che le Corti europee, come quelle nazionali, non si dimostrino capaci di utilizzare in questo modo i diritti umani e/o fondamentali – in ciò sono in disaccordo con Francesca O. – non dipende dal loro appartenere alla sfera secolare o non-religiosa, quanto piuttosto dalla tendenza all'immanentizzazione ed all'essenzializzazione dei loro significati: fenomeno che – come rammentato più volte – non è estraneo all'esperienza religiosa colta nelle sue fasi di istituzionalizzazione, né ai diritti religiosi. Che questa tendenza sia parte integrante dell'epistemologia della secolarizzazione occidentale e della sua retorica dell'oggettività è invece un discorso differente, che si colloca tra gli sviluppi storici del pensiero moderno ma non è necessariamente da considerare coincidente con le sue potenzialità e la sua ispirazione iniziale. La stessa secolarizzazione si pose, soprattutto sul piano della teologia naturale, come un paradigma gnoseologico di tipo critico, aperto alla costante revisione delle ipotesi esplicative, mostrandosi capace di ridefinire anche i propri assiomi, come dimostrato dagli sviluppi della conoscenza scientifica – tra cui i più eclatanti, sotto questo profilo, rimangono quelli della fisica. Da questo punto di vista, nonostante l'apparente idolatria del *dato*, il pensiero scientifico non ha mai negato che il progresso della conoscenza sia guidato anche dal perseguimento di valori cognitivi, di esigenze di economia della conoscenza, di creatività caratterizzata da fattori estetici, che non sono incommensurabili rispetto ai valori/fini utilizzati come criteri di orientamento della categorizzazione nell'ambito dell'esperienza sociale, etica ecc.<sup>79</sup> L'Illuminismo non era predestinato a intraprendere il percorso dialettico che ha condotto all'essenzializzazione delle sue categorizzazioni. Ancora una volta, responsabile

---

<sup>79</sup> Cfr., sulla continuità tra valori cognitivi e valori etici ed estetici, H. PUTNAM, *Pragmatism*, cit.; R. KEVELSON, *Peirce's Esthetics*, cit.; sulla coimplicazione tra valori estetici ed etici, da una parte, e valori geneticamente presenti nella categorizzazione dei fatti, cfr. quanto osservato fin qui e i relativi riferimenti bibliografici.

di questa conversione è l'aver dismesso la tensione verso l'universalizzazione, condensata nel motto secolare *sapere aude*, in favore di un rispetto quasi idolatrico per le forme dell'universalità già elaborate (di volta in volta assunte come a-priori dell'esperienza e della conoscenza attraverso schemi postulatori dal forte impatto retorico: *idee chiare e distinte, giudizi analitici, assiomi logico-razionali, intuizioni eidetiche* ecc.).

Nelle pagine che precedono spero di essere riuscito a esPLICITARE perché il mancato sviluppo di un'analisi sulla traduzione interculturale nel percorso argomentativo presentato da Francesca O. costituisca una mancanza carica di conseguenze. Dico questo pur condividendo completamente il suo giudizio di sconforto in ordine all'andazzo complessivo della giurisprudenza comunitaria su diritti e libertà – e non solo in materia di libertà religiosa. Una via d'uscita, tuttavia, penso esista. Essa consiste, oltre al ripristino di una genuina tensione verso l'universalizzazione – nel solco indicato sotto il profilo antropologico-cognitivo dall'autrice –, anche nell'elaborare un *know how* metodologico teorico in grado di far emergere le difettività di un approccio essenzializzante ai diritti umani e/o fondamentali, soprattutto quando siano in gioco questioni riguardanti soggetti di cultura non-occidentale, richieste di tutela religiosamente connotate o istanze di riconoscimento provenienti da gruppi di minoranza. L'analisi condotta da Francesca O. sulla casistica giurisprudenziale europea concerne un molteplicità di casi – dall'aborto alle questioni di genere, dalle controversie riguardanti i simboli religiosi al diritto di famiglia e altro ancora: tutte fattispecie che includono categorie connesse a oggetti, gesti o normative definite per mezzo di vincoli di pertinenza semantica assai più stringenti di quelli relativi a principi come 'misericordia', 'equità', 'pluralismo nella ricerca del bene', 'libertà', 'eguaglianza' ecc. Senza un adeguato apparato traduttologico è complesso riuscire a evitare l'uso essenzializzante, e di conseguenza suscettibile di esporsi alla strumentalizzazione, di tali principi in relazione a fattispecie composte da categorie connesse, a loro volta, a elementi empirici o comunque fortemente intrecciati alla prassi quotidiana. È solo per via di questa carenza che l'autrice non

riesce a far collassare su sé stessi, sulla contraddittorietà rispetto ai propri presupposti, gli stili interpretativi e le opzioni decisionali dei giudici europei. Tutti problemi che coglie, però, con assoluto nitore. Ciò nondimeno, non può fare molto di più che limitarsi a osservare il carattere ondivago di quell'agire giurisprudenziale, frutto di compromessi interpretativi che nascondono poco trasparenti e certo non universalizzabili esigenze di equilibrismo politico, a loro volta connesse a rapporti di forza contingenti. Proprio per questo, l'autrice torna a focalizzare la sua attenzione sulla religione al fine di rintracciarvi un circuito di giustizia potenzialmente in grado di recuperare la tensione verso l'universalizzazione. Su questa strada, però, si ritrova a dover fare i conti, appunto, con la secolarizzazione e la periferizzazione, per quanto interculturalmente asimmetrica, della religione rispetto all'esperienza sociale.

A questo riguardo, vorrei far uso ancora e per un'ultima volta dell'esempio relativo al velo islamico. L'adozione di una tecnica di traduzione interculturale in grado di far emergere la rilevanza dell'implicito nella costruzione del termine medio del sillogisma giudiziario rende quasi palpabile la pervasiva discriminazione che deriva dall'epistemologia della secolarizzazione. Aver scomposto la struttura morfologica della categoria 'velo', come restituita dallo sguardo occidentale e dalla sua presunta (ma cognitivamente etnocentrica) *fattualità/oggettività*, rivela quanto i dualismi oggettivo/soggettivo, esteriore/interno, pubblico/privato, autorità/libertà, essere/dover-essere, fatto/valore e molto altro ancora siano inadeguati a mappare l'effettivo *status* semantico dell'esperienza sociale. Essi non hanno valenza ontologica ma solo euristica. E questa può essere mantenuta solo a condizione che si conservino relativamente stabili le relazioni semiotiche complessive soggiacenti alla struttura degli alberi categoriali che compongono ciascuna delle parti dualisticamente contrapposte. L'aver posto la religione, ancorché a scopi garantistici, oltre la cortina della libertà, al riparo da qualificazioni politico-istituzionali partigiane e/o persecutorie, ha prodotto, come epifenomeno, la periferizzazione di essa rispetto allo spazio pubblico e ai suoi processi di semantizzazione. Che, poi, la semantica pubblica, og-

gettiva, neutrale, razionale ecc. fosse intrisa di elementi connessi all'antropologia e alla teologia-morale cristiana ha costituito nella storia d'occidente – come si è visto – un implicito culturale adeguatamente dissimulato. Il profilo saliente di queste operazioni, tuttavia, è che l'etichettatura di qualsiasi oggetto, soggetto, comportamento o fenomeno sociale come 'religioso' immediatamente satura la sua comprensione e impedisce la sua traduzione nel linguaggio secolare – che invece 'secolare in senso assoluto' non è affatto. Dire che il 'velo' è un simbolo religioso implica, immediatamente, la legittimazione a non scandagliare le sue soggiacenti componenti semiotiche, i suoi profili semantici ulteriori e invisibili perché oscurati dall'abbagliante evidenza delle caratteristiche morfologiche eppure potenzialmente rilevanti per lo stesso linguaggio giuridico secolare, i suoi valori/fini, le sue declinazioni giuridiche ecc.

Quanto le proposte di *razionalizzazione* della dimensione religiosa all'interno del linguaggio proprio della c.d. *sfera pubblica* secolare siano carenti sotto il profilo della traduzione non è una constatazione che possa mettere sul banco degli imputati Francesca O. più di quanto non possa e debba farsi con personaggi-guida del pensiero politico come Habermas o Rawls, o ancora politologi come Laborde o, per esempio, Hennette-Vauchez<sup>80</sup> (giusto per fare alcuni nomi in una lettera-

---

<sup>80</sup> Il riferimento è, tra i molti, a J. RAWLS, *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York, 1993; J. HABERMAS, *Religion in the Public Sphere*, in *European Journal of Philosophy*, 2006, 1, pp. 1-25; C. LABORDE, *Liberalism's Religion*, Harvard University Press, Cambridge (MA), 2017; e ancora, sebbene in modo indiretto, a S. HENNETTE-VAUCHEZ, *Is French Laïcité Still Liberal? The Republican Project under Pressure (2004-15)*, in *Human Rights Law Review*, 2017, 2, pp. 285-312. In tutti questi autori domina, con varie sfumature, l'idea di una *riduzione* della religione alla semantica secolare come se si trattasse dell'esigenza di immunizzare la razionalità e la sua oggettività/neutralità dall'influenza di opzioni assiologico-ideali totalmente affidate a inclinazioni soggettive, emotive, irrazionali quando non meramente superstiziose. Tutte, senza esclusione, tali impostazioni sono caratterizzate dal rifiuto di considerare la dimensione antropologica dell'esperienza religiosa, la necessità di immergersi in essa prima di poter determinare cosa delle sue estrinsecazioni sia *continuo* rispetto alla semantica razionale e secolare, a sua volta (in tesi) fatta propria dagli ordinamenti giuridici statali o sovranazionali.

tura ormai sconfinata); anzi, dal mio punto di vista, è esattamente il contrario. Tradurre adottando le tecniche piuttosto

---

L'invito a comprendere, a tradurre, presente in queste posture ermeneutiche, sembra costantemente ispirato da un'apertura formalmente pluralistica che cela, tuttavia, una fede incrollabile nell'asimmetria cognitiva tra ragione secolare ed esperienza religiosa. Non è un caso che questi autori, come molti altri sulla loro scia, non proponano una teoria della traduzione interculturale sufficientemente potente a far emergere quanto di *'umano senza aggettivi'* si produca nella dimensione semantica dell'esperienza religiosa e, di contro, quanto di religioso debba essere riflessivamente colto nella ragione secolare, per non parlare delle sue categorie giuridiche. La traduzione che essi propongono non potrebbe in nessun caso raggiungere una dimensione di terzietà semplicemente perché basata sull'epistemologia della secolarizzazione e quindi sulle scansioni pubblico/privato, diritto oggettivo/libertà, esterno/interno ecc. Nessun accenno alla dimensione implicita, alle reti semiotiche soggiacenti a ciò che morfologicamente o retoricamente è etichettato come religioso, è possibile rintracciare nel modo – proposto da questi autori – di rappresentare i rapporti tra sfera secolare e sfera della fede. Quanto, poi, sul piano semantico e culturale l'epistemologia della secolarizzazione produca in termini di discriminazione delle istanze di riconoscimento dell'*Altro religioso o culturale*, a causa della presunta *fatticità* del discorso razionale, sembra completamente sfuggire sia alla Laborde, sia alla Hennette-Vauchez, laddove quest'ultima parla di una *nouvelle laïcité*. A dire di questa autrice la svolta verso la *nuova laicità* coinciderebbe con la circostanza che essa, il suo lessico, si sarebbe spostato dal condizionamento della sfera pubblica alla 'formattazione' di quella privata. Tutto ciò senza comprendere che la 'formattazione secolare' del privato pertiene già all'utilizzo della parola 'velo', inteso come pezzo di stoffa sulla faccia, prima ancora che alla perimetrazione dei luoghi fisici dove esso possa essere indossato. La stessa autrice, per inciso, nell'articolo citato fa un accenno a un monito di Talal Asad, relativo all'opera della Commissione Stasi, che invitava a considerare quanto di non-detto vi fosse dietro l'uso dei simboli religiosi e il loro utilizzo in pubblico (cfr. T. ASAD, *Trying to Understand French Secularism in de Vries and Sullivan, Political Theologies: Public Religions in a Post Secular World*, Fordham University Press, New York, 2006), senza però trarne alcuna implicazione. Un atteggiamento confermato dalla acritica rendicontazione della differenza di regime, relativa all'uso del concordato, nella Francia di fine Ottocento/inizio Novecento e nelle sue colonie: dove, diversamente dalla madrepatria, il concordato, e cioè l'uso politico della religione come strumento di mediazione/traduzione con le popolazioni locali), continuava invece ad avere corso: cfr. S. HENNETTE-VAUCHEZ, *Is French*, cit., nt. 56. Il ruolo determinante, se non pure cruciale, giocato dalla continuità culturale tra sfera secolare e sfera religiosa – sul quale tanto Francesca O. giustamente insiste – perché la strategia della secolarizzazione e la sua epistemologia dualista potessero funzionare sembra passare del tutto inosservato. E questo impedendo di comprendere che di 'nuovo' nella laicità francese di oggi vi è decisamente ben poco.



superficiali ed etnocentriche cui alludono o di cui fanno utilizzo questi e altri autori significa lasciare del tutto immo- dificate le differenze costruite a partire da uno sguardo rivolto verso l'Altro ma in modo *auto-centrato*. Ciò equivale a dire che, in esito a questi approcci ermeneutici, 'non si sarà fatto spazio ad alcuna traduzione' ma solo a tentativi di addomesticamento linguistico, semantico e pragmatico, nei quali fatalmente *avrà vinto* il più forte, che spazzerà la sua *vittoria semantica* per (neutrale registrazione dello) *stato dei fatti*<sup>81</sup>. A queste condizioni, non può esservi emersione di alcuna terzietà. E questo perché essa può sgorgare dal processo di traduzione solo se al suo interno le iniziali differenze *si saranno rese reciprocamente e riflessivamente differenti*.

Mi rendo conto che la formula diretta a evocare il processo di trasformazione delle differenze possa apparire difficile, quasi esoterica, ma basterà pensare alle trasfigurazioni nel significato del 'velo' che scaturiscono dallo scandaglio e dalla transazione tra le reti semiotico-relazionali soggiacenti alla sua struttura morfologica in seno alle culture a confronto per percepire subito cosa significhi fare in modo che *le differenze si facciano differenti*. E percepire la portata semantica ed esperienziale di questa *meta-differenziazione* farà un'enorme *differenza* nell'identificazione di cosa implichi l'impegno, la tensione verso l'universalizzazione attraverso la reciproca mediazione dell'Alterità. Il prendere *voce* da parte delle proiezioni antropologiche, le stesse che germogliano di là da perimetrazione del religioso come non-razionale e simultaneamente al suo interno, dimostra che l'esperienza religiosa è capace di generare universi di discorso pertinenti a molti aspetti dell'esperienza umana. Relegare la religione nella sfera irrazionale, soggettiva, privata, equivale a sfrattarla dagli spazi nei quali essa proietta i suoi significati, le sue 'conseguen-

---

<sup>81</sup> A tal riguardo, è da richiamare ancora l'idea di ingiustizia epistemica, richiamando il pionieristico lavoro di M. FRICKER, *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing*, Oxford University Press, Oxford, 2009; e il più recente volume collettaneo I.J. KIDD, J. MEDINA, G. POHLHAUS JR. (a cura di), *The Routledge Handbook of Epistemic Injustice*, Routledge, London-New York, 2019.

ze pragmatiche'. Questa operazione, com'è accaduto con la secolarizzazione occidentale, può funzionare in modo relativamente efficiente solo se quelle proiezioni, quegli spazi, saranno stati culturalmente salvaguardati in modo da assicurare *continuità semantica* tra la sfera pubblica secolare e gli universi di fede, ancorché in modo silente, dissimulato (e dunque in contraddizione con i proclami di neutralità ed equidistanza dalle confessioni del discorso pubblico e giuridico dello Stato). Diversamente, la cortina posta a tutela della libertà rischierà di trasformarsi in una gabbia, soprattutto per le religioni più distanti dalla cifra culturale dei rispettivi ordinamenti statali dove i rispettivi fedeli si trovano ad agire e, rispetto ai quali, sono soggetti di diritto e *al diritto*. La libertà religiosa, per questa via sovente non registrata, si trasformerà – come accade quotidianamente sebbene nell'indifferenza dei gruppi dominanti – nella principale nemica della libertà religiosa, della possibilità degli individui di incidere, valorizzando le proiezioni antropologiche del proprio universo di fede, sulla scrittura e riscrittura del linguaggio pubblico. Un linguaggio pubblico e giuridico – come si è osservato – dato per razionale e neutrale ma che nei paesi occidentali (e non solo, a causa degli effetti di lungo periodo del colonialismo) è già intriso di elementi antropologico-culturali connotati da una intensa e vasta continuità di senso sia con gli schemi della teologia-morale cristiana di origine medievale e proto-moderna, sia con i corrispondenti *pattern* semantico-cognitivi.

È lungo la linea di incoerenza che prende forma dall'incompletezza della secolarizzazione occidentale e dall'asimmetria culturale da essa derivante rispetto alla molteplice platea delle Alterità che le valutazioni appena presentate incrociano l'investigazione condotta da Francesca O. Nel perseguire il suo intento di 'ripulire la tela' su cui si inscenano le contemporanee contrapposizioni tra diritto secolare e religioni, l'autrice identifica tre tratti caratteristici dell'esperienza giuridica religiosa da lei qualificati, rispettivamente, come 'eziologico', 'ontologico' ed 'escatologico'. Il primo coincide con la derivazione divina o l'origine rivelativa dei diritti propri delle religioni abramitiche. Il secondo sarebbe da rintracciare nella

tendenza dei corrispondenti ordinamenti a porsi come universi auto-compresi ma anche comprendenti, totalizzanti, capaci di proiettarsi in tutti gli aspetti della vita umana. Il terzo elemento è da identificarsi con la proiezione teleologica delle regole giuridiche, cioè con il loro fondamento escatologico o finalistico-trascendente. Nel primo e nel terzo dei due profili, Francesca O. ravvisa i tratti dell'incommensurabilità tra diritti religiosi e diritti secolari, salvo riconoscere che nella propensione all'universalizzazione può intravedersi un elemento di continuità, o se non altro di corrispondenza metaforica, tra le propensioni alla ricerca di senso soggiacenti sia alla giustizia religiosa, sia a quella secolare – almeno in via potenziale. Una corrispondenza che, a suo giudizio, andrebbe valorizzata a tutto beneficio di entrambi i circuiti dell'esperienza giuridica. Quanto al profilo ontologico, in esso l'autrice ravvede il tratto di maggiore conflittualità con la dimensione secolare. Il fronte problematico che da esso scaturisce si sostanzia – a suo giudizio – nella competizione tra due opposte proiezioni totalizzanti della pretesa di 'mappare normativamente il mondo': quella religiosa, appunto, e quella secolare, temperata solo in parte dal riconoscimento della *zona franca* della libertà – una *zona franca* che l'esame della giurisprudenza comunitaria, come si è osservato, fa presto a mostrarsi ai suoi titolari in tutta la sua difettività.

Come comporre, allora, questo reciproco presentarsi degli ambiti giuridici secolari e religiosi quali assi esclusivi ed escludenti dell'Alterità?

Io penso che la domanda debba essere riformulata a partire dai suoi presupposti storico-fenomenici e che parte del problema, dell'enigma – per usare le parole di Francesca O. – da essa implicitamente evocato, riposi nel processo di *lateralizzazione* della religione che ha accompagnato l'affermazione dell'ordine giuridico moderno, così come nelle sue giustificazioni.

Se la religione è relegata a fattore 'laterale' e rispettata come oggetto di regolamentazione eteronoma, essa perde la sua funzione co-constitutiva dell'universalità sotto forma di partecipazione al processo di universalizzazione. Ogni credo

religioso, in questo quadro, finisce inevitabilmente per essere voce di un paesaggio di plurali universalità che, in quanto staticamente considerate, si dogmatizzeranno, si essenzializzeranno, dando vita a confronti identitari orfani di qualsiasi apertura alla traduzione/transazione e, quindi, a inevitabili conflitti. Per alcuni versi, nella secolarizzazione, pure immaginata come strumento di pacificazione sociale rispetto agli scontri religiosi, permane traccia della sua origine. Una traccia che la commuta in fomento di ulteriori, infinite polarizzazioni – innanzi tutto semantiche. È così per la semplice ragione che la ‘svolta secolare’ si è costruita assorbendo le costellazioni di ‘universalità’ insite nella religione cristiana, nelle sue molteplici voci, facendo sintesi e includendole nel proprio percorso di realizzazione storica. Di contro, essa ha anche valorizzato la propensione all’universalizzazione rinvenibile nel nucleo antropologico-cognitivo (la combinazione tra atteggiamento pistico ed epistemologico) più profondo dell’esperienza religiosa, facendola propria e utilizzandola – quasi per ironia – per criticare e rinnovare le concrezioni istituzionali, le inverazioni socio-comunicative e politiche di un’universalità già fattasi storia, materia, esperienza in qualche modo esausta della cultura cristiana. La secolarizzazione occidentale, in un certo senso, ha rivitalizzato il potenziale universalizzante esistente all’interno della religione cristiana e delle sue differenti declinazioni – in questo credo che Francesca O. non solo abbia ragione ma abbia colto un aspetto cruciale del rapporto tra giustizia e umana propensione alla ricerca di significato. L’onda di quella implicita e, per molti versi non del tutto consapevole rivitalizzazione, ha forse progressivamente esaurito la sua energia cinetico-semantiche. Così, lo sfumare dell’effetto della rivitalizzazione semantica del razionalismo moderno ha aperto una profonda fenditura, una faglia, nel rapporto tra giustizia e universalizzazione poiché quest’ultima si è andata reificando, anch’essa, in schemi istituzionalizzati, oggettivati, all’ombra legittimante e assolutizzante del discorso sui diritti razionali/naturali e, quindi, (presuntivamente) universali.

La stessa espressione ‘diritti fondamentali’, nel suo indicare la fissità del fondamento, il suo pre-esistere, indica già da

sé una cesura tra il dialogico rintracciare nella reciproca mediazione delle Alterità la sorgente dell'universalità – come avviene nella più genuina esperienza religiosa pre- o extra-istituzionale – e una giustizia codificata, ancorata a un passato dalle coordinate semantiche pre-definite e ossificate, ripiegata sulla garanzia di ciò che già è, e per questo sovente cieca al futuro (anche al proprio *futuro anteriore*, nel senso più sopra delineato)<sup>82</sup>. Coordinate semantiche che il diritto secolare utilizza, a sua volta, in modo comprendente, onnipervasivo, includendovi in modo eteronomo anche la religione e la dinamica delle possibilità di una sua *libera* ma pur sempre *lateralizzata, periferizzata* espressione.

In effetti, la nostra percezione della dimensione 'ontologica' dei diritti confessionali, una percezione propria di contemporanei che vivono in un modo improntato alla retorica della secolarizzazione, dipende anche dai conflitti che hanno la propria origine nell'incompletezza della secolarizzazione stessa e nelle asimmetrie che ne derivano, soprattutto sul piano giuridico. In questo senso, mi pare più che condivisibile l'inclinazione di Francesca O. a stigmatizzare l'epistemologia della secolarizzazione – anche se lei non usa questa formula – come la radice della conflittualità contemporanea in quanto frutto di prevaricazione epistemica e, conseguentemente, di irrigidimenti essenzializzanti. Tutti fattori che hanno compromesso l'utilizzazione dei diritti umani e/o fondamentali come strumenti per il progredire, per l'avanzare del processo di universalizzazione trasformandoli invece in feticci assolutizzati e quindi vulnerabili a innumerevoli tentativi di strumentalizzazione a scopi antagonistici.

Francesca O. si meraviglia, per alcuni versi, che la reazione di chiusura assunta dalle religioni, sostanziatasi in un tentativo di commutazione della *lateralizzazione* imposta dal discorso secolare all'interno di circuiti sociali pretenziosamente dipinti come auto-sufficienti, si accoppi poi alla richiesta di riconoscimento, di visibilità e spazio nella sfera pubblica.

---

<sup>82</sup> Sul misonismo dell'approccio moderno al diritto, e soprattutto di tutti gli approcci formalistici, inclusi quelli kelseniano e hartiano, rinvio a M. RICCA, *How to Undo*, cit.

Io penso che non vi sia nulla di contraddittorio in tutto ciò. Si tratta della risposta dialettica, anche se per alcuni versi auto-contraddittoria e scomposta, alle asimmetrie culturali derivanti dall'incompletezza della secolarizzazione occidentale che con una mano dà – la libertà religiosa – e con l'altra toglie – la dissimulazione della teologia giuridica di matrice cristiana all'interno del suo linguaggio spacciato per neutrale, con la concorrente negazione della dimensione antropologica, pervasiva, dell'esperienza religiosa in sé. Nella prospettiva dell'autrice<sup>83</sup>, i conflitti (almeno alcuni) tra diritti umani e appartenenza religiosa nascono dalla circostanza che le istanze religiose sono presentate proprio sotto forma di diritti umani: il che determinerebbe un'incongruenza intrinseca all'interno del linguaggio (e della prassi) dell'universalità per ragioni nascoste, ammutolite. In proposito, però, bisognerebbe chiedersi: per quali motivi le *ragioni* della libertà religiosa, della religione, sono ammutolite? Perché la religione è presentata, nella dimensione pubblica, solo sotto forma di 'libertà' e perché questo finisce per escluderla dal contratto sociale semantico<sup>84</sup>? Cos'è l'oggettività secolare? Questo Francesca O. non lo prende espressamente in considerazione. Si tratta di un tema profondo che richiede un confronto diretto con le conseguenze epistemologiche della secolarizzazione, quella che io definisco, appunto, *l'epistemologia della secolarizzazione*. Ribadisco, è un discorso che ha a che fare con la nascita, in seno al pensiero moderno, dell'oggettività, a sua volta figlia della distinzione tra foro esterno e foro interno, tra fatti e valori, tra conoscenza e superstizione, tra ragione e fede, e altri innumerevoli dualismi. Tuttavia, è esattamente perché non considera questo aspetto centrale dell'esperienza moderna, già sul piano co-

---

<sup>83</sup> F. OLIOSI, *Giustizia divina e diritti umani*, cit., p. 174.

<sup>84</sup> Sull'idea di 'contratto sociale semantico' come distinto dal 'contratto sociale politico', sulle sue ascendenze radicate nel pensiero di Greimas e sulle sue cruciali implicazioni per la dinamica di diritto interculturale, rinvio a M. RICCA, *Ignorantia Facti Excusat: Legal Liability and the Intercultural Significance of Greimas' "Contrat de Véridition"*, in *International Journal for the Semiotic of Law*, 2018, pp. 101-126.

gnitivo, che l'autrice non riesce a venire completamente a capo del problema che percepisce con tanta forza.

La questione, a mio modo di vedere, sta in questi termini: lei è consapevole che l'universalità è culturalizzata e, in quanto tale, influenzata dall'esperienza religiosa sul piano storico-semanticamente. Ai suoi occhi, di conseguenza, la multiculturalità inevitabilmente mette in crisi l'universalità. E la mette in crisi sfruttando la libertà religiosa e l'irriducibilità dell'istanza religiosa al 'verbo' statale. Tuttavia, ed ecco il problema che Francesca O. sembra non focalizzare in tutte le sue proiezioni, nella logica della secolarizzazione e, quindi, in ossequio alla 'esteriorità del diritto', la libertà religiosa *per definizione* non può ridefinire il linguaggio oggettivo, quello dei fatti. In un certo senso, non può ridefinire, quindi, la componente cristiana presente nel linguaggio pubblico. È questo il motivo per cui la religione si camuffa, poi, da diritto fondamentale, tentandone una reinterpretazione *pro domo sua*; oppure, per un sentiero inverso ma convergente, la cultura tenta di utilizzare in modo strategico la libertà religiosa quale baluardo di frontiera, relegando ciò che potrebbe essere tradotto in un rinnovato linguaggio pubblico oltre la muraglia difensiva della libertà, della differenza non negoziabile, in questo modo però neutralizzandolo sul piano della costruzione di un linguaggio pubblico e del contesto politico-sociale complessivo. Il problema che ne emerge viene spesso definito come 'polarità tra libertà religiosa e diritti fondamentali'. Questo senza rendersi conto che senza l'affrancamento del diritto dalla religione e la soggettivizzazione fittizia di quest'ultima, i diritti fondamentali non esisterebbero almeno in base ai presupposti che modellano il *nostro, inevitabilmente moderno*, modo di pensarli. L'idea di quei diritti, fortemente ancorata all'oggettività razionale di valori e fatti, in quanto distinti dalla sfera interiore, dal *forum internum*, perderebbe uno dei propri presupposti storici e, per dir così, architettonici: la soggettività della religione.

Io non sovrapporrò, qui, la mia soluzione, consistente nel percorso verso una secolarizzazione matura, condotta con modestia culturale, nutrita della consapevole interdipendenza tra schemi antropologici e tradizione religiosa, ma soprattutto

incardinata sull'apertura all'Alterità, alla sua traduzione/inclusione lungo le tappe di un processo incrementale di universalizzazione. In breve, quella che io definisco secolarizzazione interculturale (o laicità interculturale, con un pizzico di ironica paradossalità)<sup>85</sup>. Nella mia prospettiva, la religione non va de-privatizzata ma de-soggettivizzata come conseguenza di un ripensamento dei presupposti culturali dell'esteriorità del diritto, dell'oggettività del mondo dei *fatti* ecc. Solo questo modo di approcciare l'intera questione del rapporto tra secolarizzazione, diritto e diversità culturale/religiosa potrebbe consentire, nello specchio dell'Altro, a) di acquisire consapevolezza riflessiva riguardo *quanta religione ossificata ed essenzializzata* sia presente nel lessico secolare (e, in modo specifico, in quello giuridico); e b) di inoltrarsi in un processo di traduzione interculturale in grado di rimodellare *insieme* ai molteplici Altri, in modo *polifonico e plurivocale*, quanta soggettività vada processivamente inclusa nell'oggettività, che è poi il terreno dell'intersoggettività, lo stesso dove poter costruire i presupposti di una convivenza pacifica e di un diritto culturalmente *equidistante dalle differenze*.

Come dicevo, questa non è la strada che Francesca O. traccia esplicitamente, a mio avviso – ripeto – a causa del mancato sviluppo di una teoria e di una metodologia della traduzione interculturale. Nondimeno, lei riesce a tracciare una via di uscita, grazie a una sensibilità che muove da una pensosa e matura comprensione delle implicazioni quotidiane e, questa volta sì, tragiche delle diverse visioni del fenomeno giuridico e della sua pratica. Più specificamente, l'autrice trova nel

---

<sup>85</sup> Rinvio, a questo riguardo, a M. RICCA, *Pantheon*, cit. Colgo l'occasione per sottolineare come i termini 'secolarizzazione' e 'laicità' non siano fungibili. Gli spettri semantici e i campi di significazione di ciascuno di essi sono enormemente differenti benché, ovviamente, connessi sul piano storico e culturale. Devo segnalare che la distinzione e le sue profonde implicazioni, purtroppo, sembrano non essere neanche in nota alla maggior parte degli studiosi che si occupano del rapporto tra diritto e religione e, bisogna constatare, men che meno ai giudici della Corte costituzionale italiana che, avvicinandosi nel tempo, hanno animato la giurisprudenza in materia. Basterà uno sguardo a volo d'uccello, come si dice, sulle sentenze della Corte costituzionale italiana per trovare conferma di quanto appena osservato.



convergere della tensione verso l'universalizzazione e nell'apertura all'elasticità semantica nel trattamento del dato normativo proprie dei diritti religiosi il segno di una capacità di adattamento alla differenza e, quindi, all'affacciarsi spesso prorompente dell'Alterità sul palcoscenico dell'esperienza. Si tratta di una sorta di isomorfismo, di corrispondenza quasi-sinonimica, tra la tensione escatologico-teleologica intrinseca alla dinamica che lega il 'diritto divino' come oggetto di ricerca e conoscenza umana, da una parte, e la possibilità, dall'altra, di riguadagnare al discorso dei diritti e alla loro pratica la capacità di farsi mezzo per il dispiegarsi di un processo di universalizzazione inclusiva attraverso la storia. Vi è un passo del libro dove questa postura quasi *visionaria*, eppure radicata nella vita vissuta, nella capacità di riconoscere l'Altro di Sé nell'Altro da Sé, risalta in modo evidente.

L'inevitabile storicità e relatività che caratterizza il fenomeno giuridico riguarda i diritti degli uomini, certo, ma anche quelli di Dio, e già la consapevolezza piena di questo assunto permette di gettare le fondamenta per un dialogo tra i due, tanto inedito quanto necessario.

Perché se non abbiamo problemi a pensare che Antigone abbia il diritto di abortire, che possa essere gay e sposarsi e che abbia la stessa dignità di Creonte come di qualsiasi altro uomo, dobbiamo forse imparare anche a immaginarla come una delle mogli di un poligamo o anche solo con lo chador che, con la (auto)determinazione e il coraggio che la caratterizzano nel mito greco, ancora una volta decide di seguire quelle «leggi non scritte, e innate, degli dèi. Non sono d'oggi, non di ieri, vivono sempre, nessuno sa quando comparvero né di dove». [Sofocle, Antigone].

«Nessuno sa quando comparvero né dove» ma, come giuristi, è fondamentale sapere che pian piano si modificano e che solo un dialogo tra giustizia divina e giustizia umana potrà evitare nuove tragedie nella società contemporanea<sup>86</sup>.

L'appello all'elasticità nella resa interpretativa del linguaggio giuridico religioso e del discorso secolare sui diritti si

---

<sup>86</sup> F. OLIOSI, *Giustizia divina e diritti umani*, cit., p. 270.

sviluppa e trova sbocco, nell'argomentare di Francesca O., in una sorta di proposta di mutamento nel paradigma epistemologico. Lei tenta di proporre un'alternativa al modo di pensare i diritti, gli ordinamenti: per intendersi, quello elaborato secondo lo schema del c.d. albero di Porfirio, che procede da generalizzazioni logicamente e cronologicamente assunte come pre-cedenti, e quindi gerarchicamente sovraordinate, che si incorporano in successive specificazioni e differenze specifiche, finendo per reificarsi in esse. L'autrice suggerisce invece di immaginare i diversi circuiti del diritto come 'campi'. Al riguardo, si premura d'osservare che proprio come i *campi*, ciascuno ambito dell'esperienza giuridica ha certo il proprio perimetro, ma è un perimetro che contiene elementi mobili, relazioni semantiche e semiotiche sempre pronte a ricomporsi in relazione alle esigenze di mantenimento e riadattamento di posizione di ogni *campo* con gli *Altri* esterni a esso.

Per alcuni versi, evocare il 'campo' sembrerebbe chiamare in causa la logica e la dinamica dei sistemi afferente al funzionalismo luhmaniano, basata sul principio di adattamento/differenziazione. Non è questa, tuttavia, la direttrice del pensiero di Francesca O. In questa occasione lei non chiama in proprio soccorso uno dei suoi Virgili incontrati lungo il tragitto disegnato sin qui: mi riferisco a Zygmunt Bauman. Eppure, in suo libro importante – a mio giudizio, tra quelli teoricamente più densi di questo autore – *Modernità e ambivalenza*<sup>87</sup> – egli sviluppa una critica della categorizzazione, del carattere serializzante e patriarcalmente o mascolinamente impositivo di essa; una critica che recepisce, benché in modo moderato, l'attacco alle generalizzazioni portato contro l'epistemologia moderna dal pensiero post-moderno. Bauman fa osservare qualcosa che, a mio giudizio, è presente già nella narrazione biblica, laddove il racconto sacro orbita intorno alla figura dell'Adamo onomoteta e, in sequenza, alla cacciata dall'Eden<sup>88</sup>. La sua idea è che sia la forza, sia la tara del pensiero moderno si annidino entrambe nelle generalizzazioni, cioè nelle catego-

---

<sup>87</sup> Z. BAUMAN, *Modernità e ambivalenza*, Bollati Boringhieri, Torino, 2010.

<sup>88</sup> Rinvio, a questo proposito, a M. RICCA, *Perpetually astride Eden's Boundaries*, cit.

rizzazioni. Bauman fa osservare come la tensione comprendente e per alcuni versi onnifagocitante della categorizzazione sia lo stesso fronte lungo il quale essa si è ritrovata costretta a registrare la sua impotenza. Questo perché, con il tempo, alla capacità delle categorie di *catturare* l'esperienza – la critica kantiana dei giudizi sintetici a priori ne è il monumento celebrativo e, al tempo stesso, il contingentamento epistemologico – si è gemellata, in modo sempre più evidente, alla loro incompletezza e, insieme, alla tendenza a generare la propria autocontraddizione. Questa tendenza scaturisce – in una prospettiva che era già hegeliana – dalla pressoché irresistibile emersione della radice relazionale di ogni categoria e, più esplicitamente, dal legame tra ciò che essa definisce e ciò rispetto a cui sono determinati i suoi confini. Detto altrimenti, alla creazione della categoria fa subito seguito il divenire visibile del legame, della continuità tra ciò che essa include e ciò che essa esclude. Un *continuum* che può essere definito in termini connotativi – e in questo torna a occhieggiare la corologia di origine platonica. Ciò significa che le connotazioni, spesso assunte in chiave denotativa ed esclusiva da ogni plesso categoriale, sono presenti<sup>89</sup>, rintracciabili, anche in ciò che è esterno alla categoria stessa e, più specificamente, anche in altre categorie (e non solo dialetticamente nel suo opposto ma relazionalmente in tutto ciò che la circonda). Questo *continuum* può essere declinato anche in termini spaziali poiché, come si è osservato più volte, ogni categoria riassume e anticipa schemi esperienziali, connessioni mezzi/fini tradotte, in chiave aristotelica o semantico-analitica, in strutture binarie composte da *forma* ed elementi costitutivi o proprietà. Da questa coimplicazione tra categoria e spazio sgorga appunto la riflessione *corologica*, che si concentra sulla dimensione spaziale, ancorché eccedente ogni tentativo di mappatura semantico-ontologica, del *continuum* connotativo. Quello stesso *continuum* che

---

<sup>89</sup> Sulla continuità tra connotazione e denotazioni, così come sul loro commutarsi in seno ai processi metaforici, rinvio a M. RICCA, *Perpetually Astride*, cit., e, *ibidem*, in particolare, alle considerazioni elaborate a proposito di tali commutazioni da Paul Ricoeur, soprattutto nel suo volume *La metafora viva. Dalla retorica alla poetica: per un linguaggio di rivelazione*, Milano, 2020.

– di nuovo in chiave Platonica (Timeo) – precede e si accompagna, inesaurevolmente, all'esperienza intesa come semanticizzazione del flusso esperienziale, trasformato in un insieme di *discreti* generati mediante schemi di distinzione (Idee) coestensivi al manifestarsi del tempo (che dal principio si radica nella *divisione* posta all'origine). Il *kóra*, asseriva Platone, è il ricettacolo dell'essere, la dimensione che ospita ed è condizione co-costitutiva delle idee stesse, ordinariamente inattuabile alla conoscenza ma suscettibile di emergere, in frangenti non contingentabili o prevedibili, al livello del *logos* e del pensiero cosciente. Il medesimo *continuum* semantico-spaziale è ciò che rende *incapaci di autoreferenzialità* le categorie, e con esse il linguaggio stesso in tutte le sue estrinsecazioni meta-categoriali, come ad es. quella giuridica, e definibili come classi. La petizione di *autoreferenzialità*, di chiusura ontologica, è destinata a dimostrarsi inevitabilmente difettiva perché incapace di risolvere l'enigma della ubiqua presenza intercategoriale dei medesimi elementi connotativi. D'altra parte, proprio questa ubiquità tende a innescare processi metaforici che altro non sono se non ri-attivazioni della tensione nella ricerca dell'universalizzazione e la certificazione dell'insufficienza a esaurirla, a saturarla, delle precedenti reificazioni di essa, cioè mediante schemi di universalità essenzializzati<sup>90</sup>.

L'inter-categorialità connessa al *continuum* semantico-spaziale è uno dei problemi centrali della propensione classificatoria e onnicomprensiva (incarnata dall'ideale dell'enciclopedia, del sapere enciclopedico) del pensiero moderno poiché impone un uso *modesto* delle categorie, costantemente aperto alla loro ri-modellazione. Osservare da questa prospettiva il paesaggio categoriale induce a dismettere la concezione delle categorie come strutture rigide, costituite da elementi discreti, dotati di una sorta di forma (il modo di intendere le c.d. proprietà primarie e secondarie). Al suo posto, acquista plausibilità una comprensione delle categorie come reti relazionali

---

<sup>90</sup> Come osserva J. ELLIS, *Chorology. On Beginning in Plato's Timaeus*, Indiana University Press, Bloomington, 1999, con il riferimento al *kóra* – è utile ribadirlo – è come se Platone avesse contribuito a smantellare la stessa metafisica occidentale che dal suo *mondo delle idee* ha preso le mosse.

tra fattori (da intendersi come segni) che definiscono il proprio potenziale semantico mediante l'interazione reciproca con gli altri fattori presenti nel medesimo perimetro categoriale ma anche in relazione ad altri esterni, inclusi in altri plessi categoriali. Plessi categoriali *altri* dove però lo stesso fattore presente nella categoria assunta come oggetto iniziale di analisi po' essere ubiquamente presente<sup>91</sup>. La distinzione tra categorie si manifesta così come una condizione interlocutoria, sempre aperta a una rivalutazione in chiave teleologica degli *spazi* categoriali. La plasticità e la flessibilità di questo tessuto semantico in movimento e in trasformazione costante è assicurata dall'operare dei fini come mezzi processivi, che a loro volta sono circolarmente ridefiniti nel loro significato dal rimodellarsi dei rapporti tra i mezzi, cioè tra i fattori costitutivi le categorie e le loro relazioni mobili.

L'apertura e la dinamicità del processo appena descritto non deve essere accolta come una bancarotta della ragione e, con essa, del pensiero moderno – secondo la tesi della post-modernità. Piuttosto essa è da intendersi come un'occasione di riflessione sulla necessità di adottare una concezione *modesta* delle categorizzazioni, un sollecito richiamo fornito dall'esperienza a non eternare le forme del presente chiudendo la conoscenza al futuro. Una conoscenza che germina, innanzi tutto, dall'accettazione della imprevedibilità del futuro stesso, del suo 'essere Altro', un Altro che precede e ingloba – esattamente come il *kóra* platonico – la stessa attività di categorizzazione (nella prospettiva di Platone, persino le Idee). Concepire le categorie come reti relazionali dinamiche, in movimento, e farlo soprattutto in esito alla constatazione dell'ubiquità, della policontestualità e quindi della polisemia dei costituenti

---

<sup>91</sup> Questo fenomeno, definibile anche con l'etichetta dell'"inter-categorialità", era già presente nella riflessione filosofica post-aristotelica. Una sua spettacolare e straordinariamente profonda elaborazione può rintracciarsi in un filosofo islamico del IX secolo d.C., precisamente Al-Jahiz, e nella sua visione cosmo-semiotica. Al riguardo, rinvio a M. RICCA, *Signs across Races: Al-Jahiz's cosmo-semiosis and his trans-racial mapping of the "human"*, in *Calumet - Intercultural Law and Humanities Review*, 2019, 8, pp. 21-40.

semiotici di ciascuna di esse, può essere appunto assimilato al configurarle come *campi*.

Nel suo testo, Francesca O. non chiarisce a quale modello di *campo* faccia riferimento: se quello matematico, fisico o psicologico. Personalmente, intuisco il suo intento e credo che esso possa essere esplicitato facendo riferimento sia ai campi fisici, sia ai campi psicologici, come pensati da una parte della teoria della *Gestalt*. In proposito, proverò a essere il più semplice e diretto possibile. La teoria dei campi fisici – per esempio il campo elettromagnetico o il campo gravitazionale – considera ‘campo’ l’insieme dei valori che una data grandezza presenta in funzione della sua posizione nello spazio e nel tempo e, quindi, in relazione al suo mutamento. L’immagine ‘campo di forze’ – che Francesca O. richiama – esprime bene la dimensione relazionale e il suo carattere dinamico che viene calcolato in base a vettori che entrano a far parte della funzione che lo esprime. In alcuni casi i ‘campi’ sono utilizzati in stretta correlazione al fenomeno dell’interazione a distanza concepita come l’azione di una determinata *forza* che si comporta da fattore determinante di una *situazione relazionale*. I campi configurati dalla teoria fisica sono, appunto, ambiti relazionali che operano nella *realtà fatta* e popolata da quelli che chiamiamo oggetti – si pensi alla gravitazione planetaria – ma non si esauriscono in quegli oggetti. Tuttavia, non si tratta di ambiti fenomenici succedanei, esterni rispetto agli oggetti stessi, poiché la relazione tra diversi campi è l’ingrediente che geneticamente produce l’emergere dal flusso fenomenico di specifiche concrezioni della materia, di cui gli ‘oggetti’ sono appunto ‘stati interlocutori’ (di cui l’osservatore umano e i suoi schemi interpretativi sono parte fenomenologicamente integrante).

La concezione fisica del ‘campo’ e le sue implicazioni rispetto alla prospettiva epistemologica proposta da Francesca O. potrebbe forse risultare più esplicita se la si combinasse con quella psicologica. Secondo la teoria della *Gestalt*, il *campo* equivale alla *situazione percettiva* che ogni agente produce in relazione con l’ambiente in relazione ai propri fini/valori cognitivi e pragmatici. Sulla base di questa visione, ogni sogget-

to genera, all'interno dell'ambiente complessivo in cui è immerso e alle potenzialità di interazione di questo con il soggetto stesso, uno spazio relazionale e interattivo all'interno del quale i fattori costitutivi acquisiscono significati idiomatichi. Secondo questo approccio è dunque l'insieme che produce in modo sovradeterminante il significato – potrebbe dirsi esistenziale e situazionale – dei fattori che lo compongono. Ciò non esclude – ma con questo ci si comincia a incamminare oltre i confini della teoria gestaltica – che un medesimo fattore sia simultaneamente compresente in più campi e che questa compresenza generi ulteriori relazioni tra i campi, a loro volta in grado di incidere su quelle interne a essi. L'interpenetrarsi di tutti i campi, grazie agli elementi di continuità che li caratterizzano, può innescare nel tempo la moltiplicazione dei processi di traduzione e interazione metaforiche tra gli ambiti semantico-spaziali che corrispondono a ciascuno di essi aprendo l'insieme complessivo dei campi a infinite ricombinazioni riflessive. In questa visione, l'idea di un campo dei campi, o meta-campo comprendente, rimane solo una postulazione, un elemento processivo, giacché esso non sarebbe definibile in base a elementi interni a esso. In tal senso, il meta-campo può essere collocato, idealmente, sia all'origine, sia all'orizzonte, ma l'approssimazione a esso sarebbe comunque destinata a rimanere asintotica.

A cavallo tra concezione fisica e psicologica del 'campo' si intuisce come Francesca O. punti a superare ogni idea di essenzializzazione categoriale nei rapporti tra culture, tra diritti religiosi, tra universo secolare e universo di fede ecc. Questo superamento e la sua necessità si giustificano in relazione ai due assi vettoriali – quello orizzontale e quello verticale – della relazione all'Altro e della tensione verso l'orizzonte dell'universalizzazione che lei riconosce come la fonte della ricerca di giustizia e, quindi, come motore genetico di ogni struttura ordinamentale e del suo necessario aprirsi all'esperienza, al futuro e all'uso *modesto*, plastico, adattivo, delle categorie che la compongono. La traccia inconfondibile di questa lettura dinamico-relazionale dell'esperienza giuridica può essere ravvisata nei continui richiami, presenti all'interno del libro, rispet-

tivamente rivolti: a) alla inscindibilità tra religione e cultura giuridica secolare nelle loro matrici antropologiche; e b) alla *effettiva e storicamente comprovabile* tendenza all'autotrasformazione e all'auto-superamento riflessivo delle proprie manifestazioni etico-normative o teologico-morali della 'conoscenza religiosa' in relazione ai contesti sociali dove essa si dispiega. La mutua responsività, co-generazione e apertura al tradursi tra dimensione mondana e dimensione religiosa nel corso dello sviluppo umano forniscono, a giudizio di Francesca O., la chiave per comprendere le radici della conflittualità multi-culturale e la possibilità di trovare una soluzione a essi in seno ai loro stessi attori/fattori. Quella soluzione giace appunto nella relazione triadica tra propensione all'universalizzazione, traduzione dell'Alterità e *ricerca della giustizia* come infinito approssimarsi, attraverso la relazione con l'Altro da Sé e il dispiegarsi del tempo, all'orizzonte del significato dell'esperienza umana.

### 7. *La dignità oltre sé stessa*

È dunque possibile gestire l'interazione tra campi dell'esperienza e della giuridicità in modo che essa non sfoci nel conflitto? Francesca O. ravvisa nel passaggio-conversione dall'immaginario epistemologico delle essenze statiche a quello delle relazioni semanticamente trasformative la chiave di volta per disinnescare conflitti che hanno la propria radice dell'incomprensione dell'umano Altro, nell'incapacità di riconoscersi anche quando posti di fronte allo specchio dell'Alterità, nella inability a comprendere che la negazione dell'Altro è la negazione del Sé.

La mancanza di una teoria della traduzione – mi trovo costretto a ribadirlo – le rende il compito difficile. Tuttavia, l'aver identificato i funtori – per dir così – della misericordia, dell'equità e della pluralità nell'identificazione del bene come tratti di equivalenza metaforica tra le grandi religioni, e specificamente tra le loro esperienze giuridiche, costituisce un buon avvio all'inclusione di una teoria della traduzione inter-



culturale adeguatamente potente all'interno del paesaggio ricostruttivo-interpretativo dipinto dalla mente di Francesca O. La domanda da porsi è se, rispetto ai casi concreti, la sintesi metaforica tra questi tre 'atteggiamenti ermeneutico-cognitivi' possa ulteriormente essere metaforizzata con le articolazioni interne al linguaggio dei diritti umani. Io penso ciò sia possibile. Si provi, a tal scopo, a considerare i nuclei di base del discorso sui diritti: libertà, uguaglianza, solidarietà, dignità. Se presi insieme, essi sono suscettibili di essere considerati come articolazioni, come momenti, di una traduzione dell'Alterità ispirata alla misericordia, all'equità e alla pluralità nell'identificazione del bene. Proverò in modo estremamente sintetico a esplicitare come e perché.

Dire 'uguale' non è mai frutto di un'equivalenza che sta nelle cose. Questo perché predicare l'uguaglianza presuppone la diversità: altrimenti si tratterebbe di identità. L'uguaglianza è, dunque, frutto di un'astrazione. L'astrazione, però, è sempre anch'essa una traduzione, un'equivalenza guidata dall'adozione di un criterio selettivo che consente di includere un'entità in un'altra, e viceversa. Anche quando, per stabilire l'uguaglianza, ci si focalizzasse solo su qualità primarie, il trascoglimento tra quelle ritenute salienti, *a dispetto della differenza*, costituirebbe l'esercizio di un giudizio estetico, basato sull'identificazione di un profilo oggetto di apprezzamento (non essendo necessario, in questa operazione, che l'apprezzamento divenga necessariamente fonte di valore)<sup>92</sup>. Il giudizio di uguaglianza, se declinato riflessivamente, cioè rispetto al Sé, implica sempre, tuttavia, la disponibilità a *dare valore* all'Altro. Misericordia, equità e pluralità nell'identificazione del bene indicano la disponibilità a considerare l'uguaglianza, il metro per calcolarla, non come un dato elaborato sulla base dell'identità con sé stessi, ma come il risultato di una mediazione, di un ascolto, se non pure di un viaggio nell'universo di esperienza della *differenza*, dell'Altro da noi. Come a dire che l'uguaglianza non sta nelle cose a dispetto o accanto al-

---

<sup>92</sup> Cfr., su questi profili, J. DEWEY, *Qualitative Thought*, in ID., *Philosophy and Civilization*, Minton Balch & Company, New York, 1931, p. 93 ss.

la differenza, ma è piuttosto il risultato di un processo di mutua traduzione/trasposizione, di contestualizzazione incrociata, di trasferimento nello spazio dell'Altro, idoneo a rendere *differenti le differenze* iniziali. È la terzietà che può emergere dalla metaforizzazione simmetrica del Sé e dell'Altro – qualcosa che non può essere determinato, né conosciuto, prima della traduzione – a poter costituire il metro di una genuina eguaglianza. Tuttavia, non può esservi possibilità di traduzione se l'Altro non è proceduralmente posto nella condizione di esprimersi, di manifestarsi. In questo consiste la radice genuina della solidarietà. Non soltanto aiuto materiale ma, anzi, sostegno affinché l'Altro possa esprimere il potenziale di comprensione del mondo che è custodito all'interno della sua *forma, del suo involucro umano*. Quel potenziale potrà considerarsi effettivamente espresso soltanto se non è aprioristicamente schiacciato, contingentato da un'uguaglianza aprioristicamente sovrimposta e *inflitta* in base a pretese ontologizzanti e pseudo-metafisiche, ma più spesso miseramente ideologiche, pre-inserite nel processo di traduzione. *Fare spazio* a quel potenziale sarà possibile soltanto se gli verrà consentito di auto-comprendersi e quindi di leggere il suo Altro da Sé, il mondo, l'ambiente, in modo libero. Un *modo libero* rispetto al quale la libertà non si identifica con la manifestazione irriflessa e intrasattiva dei propri impulsi o nella lotta ostinata e cieca ad affermare i propri abiti di pensiero e di comportamento *contro* il mondo ma, piuttosto, nella ricerca riflessiva e creativa di inedite soglie di possibile universalizzazione.

Nella prospettiva adesso rapidamente delineata, diritti umani e principi/funtori inerenti alla dinamica della giustizia religiosa sembrano suscettibili di trovare un'equivalenza metaforica ancora una volta coincidente nella duplice vettorialità 'orizzontale e verticale' identificata da Francesca O. come il motore antropologico generativo dell'esperienza giuridica e della sua co-implicazione con la dimensione conoscitiva sia nell'ambito religioso, sia in quello secolare.

Nella risoluzione delle controversie pratiche connesse al contrasto tra schemi normativi di matrice secolare e religiosa, a) una volta aperta la pista della scomposizione delle ap-

parenze/strutture morfologiche relative agli elementi costitutivi il singolo caso da trattare e il relativo conflitto culturale/normativo, b) sarà possibile utilizzare il quadriminio 'diritti umani, misericordia, equità e pluralità nella identificazione del bene' come *ground* metaforico integrato, situato, inter-contestualizzato rispetto alle componenti della situazione complessiva sottoposta a giudizio. Sulle modalità per muoversi in questa direzione rinvio, però, a quanto detto in precedenza e ad altri miei scritti.

E la dignità? Qualcuno potrebbe dire perché hai lasciato fuori la dignità – che invece Francesca O. include nel lessico dei diritti umani?

La ragione consiste nella circostanza che la dignità è un'idea-orizzonte, che si automodifica non appena si tenti di approssimarsi a essa. Ed è tale perché, a mio giudizio, è l'esperienza stessa della dignità, il suo modo di essere segno, a presentarsi sempre in chiave auto-trasformativa. Francesca O. propone di assumerla come meta-funtore traduttivo/metaforico tra le differenze (anche se lei non usa questa formula). Nel chiudere la sua indagine, l'autrice lancia così un'ultima proposta. Essa consiste nell'invito a de-sostantivare la 'dignità'. Più precisamente, questa de-sostantivazione è resa con il suggerimento di trattarla come un 'fonema'. Io credo di intuire cosa Francesca O. intenda indicare con questa formulazione ellittica.

La dignità umana è tra i principi più esposti alla reificazione – e di questo Francesca O. è perfettamente consapevole. Il rispetto che ciascuno può pretendere dall'Altro sovente corrisponde a uno schema ascrittivo e al tempo stesso 'normativo', un modello di soggettività, già preconfezionato nei suoi contenuti. Se questa pre-esistenza, questo grado di pre-riconoscimento sociale già maturato non esiste, la pretesa del rispetto e quindi l'attribuzione da parte della società e delle sue istituzioni delle prerogative che strutturano lo standard di dignità richiesto dall'individuo o dal gruppo di altra cultura o minoritario non troveranno seguito. Ed è appunto ciò che accade. Francesca O., in questa parte di un volume peraltro già esteso, non si inoltra nell'analisi teorico-ricostruttiva dell'idea

di dignità sia nella tradizione cristiana, sia in altre tradizioni, tantomeno nell'illustrazione e nella valutazione critica delle sue declinazioni giuridiche. Tuttavia, lei coglie un aspetto cruciale dei problemi connessi alla tutela e prima ancora alla concezione giuridica della dignità nella cultura e nella pratica occidentali (sia nei paesi di *common law*, sia in quelli di *civil law*). Si tratta della tendenza all'ontologizzazione di essa, fatalmente destinata a convertirsi in essenzializzazione e reificazione, e quindi in inevitabile scaturigine di conflitti. In questa sede, non posso soffermarmi sulle molteplici interpretazioni fornite nel corso della storia del pensiero in ordine alla dignità umana. Segnalo, però, che tutte, seppure per differenti percorsi, finiscono per convertirsi nella elaborazione di standard per la regolazione delle relazioni psico-sociali, a loro volta pensati come modelli di soggettività destinati a essere introiettati dagli individui nell'autorappresentazione di sé stessi. Fa eccezione, in tal senso, forse la sola tradizione Confuciana, ma già non è così nella sua declinazione predicata e praticata da Mencio (benché non vi sia spazio qui per analizzare questa differenza al meglio di un preventivo, necessario, processo di traduzione interculturale dell'idea di dignità occidentale nella cultura tradizionale cinese). L'identificazione di standard relativamente oggettivi assunti come equivalenti della dignità è utilizzata, di norma, quale baluardo a tutela dell'individuo e anche dei gruppi. Senza indugiare, qui, sui casi in cui si ritiene che quegli standard esprimano prerogative intransigibili e assolute e quelli in cui, al contrario, ne sia consentito il bilanciamento con altri diritti e principi umani e/o costituzionali, ciò che importa è sottolineare il potenziale di conflittualità che si radica nell'ipostatizzazione assiologico-normativa di tali schemi. Ancorché l'idea di dignità umana sia accolta genericamente in modo indiscusso, precisamente questa assunzione aprioristica, in qualche modo apparentemente indipendente dall'esperienza e intesa come un universale già definito ontologicamente, finisce per scatenare drammatiche guerre per i significati quando dai cieli del discorso etico-giuridico astratto *si scenda in strada*, nel quotidiano. Lì, *da basso*, la dignità diventa un potentissimo scudo per difendere e raf-

forzare le proprie pretese più minute di fronte e, spesso, *contro* l'Altro. Questo modo belligerante di usare la dignità diventa poi endemico, incarnando una volta di più una cieca violenza epistemica, quando all'ombra del termine che la esprime (appunto, 'dignità') si apre la voragine dell'assenza di immaginari antropologici condivisi. Eppure, è esattamente in queste situazioni che il processo di universalizzazione intrinseco alla dignità umana, all'espressione di ciò che è più specifico dell'umano, dovrebbe trovare spazio, dovrebbe *fare spazio, mondo*. L'invocazione della dignità, invece, è attivata e agita sempre più di frequente contro l'Altro, in uno scenario in cui ciascun attore tenta di tirarne la coperta semantica dalla propria parte. Io definisco questo fenomeno '*eccessi di dignità*'. Di fronte a un simile disarmante spettacolo, vien da chiedersi come sia possibile che la tensione verso l'universalizzazione, verso la ricerca di significato attraverso l'Altro, e quindi della giustizia, non sia colta come coestensiva al senso della dignità umana, al suo porsi come orizzonte di inesausta investigazione e, al tempo stesso, come mezzo di produzione, di scoperta del senso della relazione intersoggettiva dalla quale soltanto può germogliare la comprensione del *significato di un'esperienza autenticamente umana*.

Benché la trattazione di Francesca O. sia estremamente stringata in questa ultima sezione del libro, l'autrice appare perfettamente consapevole dei problemi e delle carenze che infestano la *vita concreta* dell'idea di dignità umana all'interno del circuito giuridico.

Individuare il contenuto minimo fondamentale del concetto può essere un buon paradigma per tracciare una metodologia che, muovendo da uno dei (tanti) nuclei centrali, riempia di un nuovo significato – condiviso – termini che in realtà oramai hanno contenuti del tutto diversi a seconda di chi li utilizza. La parola «dignità», ad esempio, viene utilizzata sia dai giudici europei che dai diritti religiosi, eppure non si può che constatare che il medesimo *nomen*, non è altro che un baluardo a difesa delle reciproche posizioni e causa il permanere (anzi l'inaspirarsi) del conflitto.

Uno dei punti più controversi, infatti, è proprio come si debba interpretare il concetto di «dignità» sia da parte delle religioni che come nozione fondante i diritti umani, nelle due accezioni di «dignità umana» e «pari dignità»<sup>93</sup>.

Di qui in avanti, in poche battute, Francesca O. lascia trasparire tutta la maturità di studiosa. Dopo aver fornito la definizione essenzialista, innata, pre-storica, pre-esperienziale, pre-relazionale, della dignità umana – che tanto sembra emozionare, aggiungerei io, le menti ingenuie – l'autrice mette in guardia contro di esse e la presunta idoneità del loro nitore lessicale a farsi asse per la risoluzione dei conflitti. Le concezioni ontologizzanti – osserva Francesca O. – aiutano solo apparentemente. Cercando sponda in declinazioni relazionali<sup>94</sup>, basate sulla simmetria intersoggettiva, l'autrice prova invece a formulare una via d'uscita dalle difettività conseguenti alle versioni ontologizzanti/ossificanti della dignità, richiamando l'idea di *pari dignità* come un dispositivo aperto al ricalcolo e alla traduzione delle differenze all'interno del paradigma della dignità. Nel far questo, a mio giudizio, lei va rintracciando un punto d'appoggio teorico in chi dimostra, purtroppo, di non potergliene fornire. Ed è così perché nessuno degli autori da lei interpellati – a mio sapere, in realtà, non ve n'è alcuno nel panorama mondiale – fuoriesce dalla matrice ebraico-cristiana del modello di dignità che ha funzionato da piattaforma per l'elaborazione della corrispondente trasposizione giuridica nell'ambito della riflessione sui diritti umani e sui diritti fondamentali. Quel modello è rigidamente, forse irrimediabilmente, ascrittivo – come accennavo. Agli standard socio-etici di molte altre culture – compresa quella romana classica ben esemplificata da Cicerone nel suo *De officiis* – esso sostituisce il paradigma comprendente dell'*Imago Dei*, confezionato nelle sue coordinate di fondo già da Agostino d'Ippona sulla base del *Genesis* e della relativa narrazione creaturale.

---

<sup>93</sup> F. OLIOSI, *Giustizia divina e diritti umani*, cit., p. 288.

<sup>94</sup> In proposito, Francesca O. richiama alla nt. 29 di p. 288 del suo libro una serie di autori, come McCrudden, Habermas, Havey, Luban.

È mia convinzione che fin quando non si saprà transitare da un modello, o meglio da un immaginario, *ascrittivo* della dignità a uno *agentivo* il problema dell'utilizzazione di essa a fini conflittuali non potrà essere risolto. In un volume di prossima pubblicazione, affronterò in modo dettagliato il tema, articolando una proposta che, tra l'altro, trae spunto dalla stessa antropologia di matrice ebraico-cristiana e da suoi profili paradossalmente trascurati, se non pure resi ingiustificatamente periferici nell'elaborazione dei percorsi della teologia-morale (cattolica, protestante e ortodossa), così come dell'etica secolare occidentale. Per il momento non esplicherò la mia idea di via d'uscita dalle secche teoriche e pragmatiche così bene identificate da Francesca O., se non accennando che nello spettro dinamico di una dignità *agentiva* essere e dover-essere si co-generano ricorsivamente, facendosi reciprocamente ciascuno fonte e risultato dell'azione dell'altro. Questo perché nel dispiegarsi del processo di scoperta, di emersione degli orizzonti della dignità, è l'essere umano stesso che è chiamato a generare *mondo* e all'interno di esso anche sé stesso. Una conclusione che, per quanto possa apparire paradossale, si sintonizza in profondità con la concezione ebraica, cristiana e musulmana della *carità*, definita dal pensiero islamico, in modo straordinariamente icastico, come continuazione, attraverso la relazione generativa con l'Altro, con l'estraneo, dell'opera di creazione di Allah<sup>95</sup>.

Non posso chiudere, tuttavia, prima di aver aggiunto alcune ulteriori considerazioni che le note di chiusura del libro meritano. Come accennavo, l'autrice cerca sponda, per il superamento dell'ontologizzazione della dignità, nella formula 'pari dignità'. Ciò che mi ha colpito di più è che lei invochi questo

---

<sup>95</sup> Al riguardo rinvio, anche per i *loci* relativi alla citazione riportata nel testo e tratta dai testi sacri musulmani, a quanto espresso in M. RICCA, *The Ambivalent Roots of Charity and Their Consequences in a Secularized World: A Survey Across the Three Monotheistic Religions of the Abrahamic Strain*, in *Calumet - Intercultural Law and Humanities Review*, 2017, 4 (26 giugno 2017), pp. 1-23; cfr., anche, ID., *Is Charity a Two-Faceted Janus? "Othering" Gifts versus Translating Giving and Intercultural Uses of Human Rights*, in *Charity in Jewish, Christian, and Islamic Traditions*, a cura di J.R. LIEBERMAN, M.J. ROZBICKI, Lexington Books, Lanham et al., 2017, pp. 3-24.

schema interpretativo sostanzialmente sconfessandolo o, meglio, trasfigurandolo per adattarlo alla sua visione dinamica. Non c'è alcuna declinazione simmetrica della formula 'pari dignità' nell'esplicitazione che ne dà Francesca O. – per intendersi, qualcosa di assimilabile alla formula kantiana 'la mia libertà finisce dove comincia quella dell'altro'. Lei ha invece una concezione *incrementale* della dignità.

Ciò che bisogna tentare, allora, è un approccio del problema *a posteriori*, che dalla pratica giunga alla teoria. In questo senso, la dignità umana va vista come criterio ermeneutico che, concretamente e di volta in volta, possa servire da criterio eziologico per capire quando i diritti (che allora divengono umani, per l'appunto) intendono perseguirla.

La consapevolezza di questo pluralismo nelle fonti dei diritti umani può – anzi secondo alcuni dovrebbe – far emergere diritti diversi, la cui accettabilità può essere offerta dall'utilizzo del criterio della dignità, che di volta in volta verifichi se il diritto in questione faccia avanzare o meno la dignità umana. La consapevolezza, come ha dimostrato l'archetipo di giustizia, è che la tradizione che smuove i diritti (tanto secolari quanto religiosi, tanto umani quanto divini) non è immutabile ma cambia giorno per giorno, in maniera talvolta impercettibile, talvolta assai brusca, in un continuo *interplay* non sempre percettibile.

Il concetto di dignità, allora, potrebbe essere l'inizio di un linguaggio comune tra diritti umani e diritti religiosi. Nel caso della ricevibilità all'interno dell'ordinamento giuridico di una determinata prescrizione religiosa, la valutazione potrebbe allora vertere sulla domanda-chiave: tale condotta porta a una progressione, a un incremento, a un'interpretazione estensiva del concetto di dignità?

La dignità, in questa visione, è concepita come una sorta di piattaforma o trampolino discorsivo per innescare processi di universalizzazione attraverso la mediazione dell'Alterità che possano condurre a scoprire nuovi orizzonti di espressione e comprensione dell'umano. La misura della dignità, in altre parole, è ciò che la dignità può diventare attraverso il continuo trascendimento, in un'inedita e sempre rinnovata dimen-



sione di terzietà, delle reciproche Alterità che si ritrovino simultaneamente in gioco sul palcoscenico della storia quotidiana. La dignità umana è sostanziata, in altre parole, dalla capacità di progredire nel processo di scoperta di sé stessi. Un processo che non può avvenire se non attraverso l'Altro e indirizzandosi verso nuovi traguardi dei percorsi di universalizzazione, mezzo indispensabile per lo svilupparsi delle possibilità di autocomprensione.

È più agevole, alla luce di queste ultime osservazioni, sciogliere quello che per molti potrà essere sembrato l'enigma, piuttosto che la risposta, che Francesca O. fornisce alla sua *domanda matrice*: e cioè il proposito di adottare una comprensione della *dignità* come *fonema* e, in questa veste, farne l'approdo possibile e la via di continuazione della sua ricerca e dell'esperienza sociale contemporanea segnata su scala planetaria dalla multiculturalità e dai connessi conflitti. L'apparente de-sostantivazione della dignità umana, la sua riduzione a fonema richiama, a mio avviso indiscutibilmente, il tetragramma YHWH, il nome impronunciabile perché segnava verso l'infinità della persona divina, verso un Altro *sconfinato*, che è al tempo stesso trascendenza di ogni Alterità e, quindi, di ogni relazione con il Sé, da intendersi come ricettacolo, utero, della possibilità di auto-comprensione dell'umano. Questo è, appunto, il senso incrementale della dignità. Ogni approssimazione a essa *fa* l'umano stesso e definisce, mediante questo fare, la misura di esso, il suo dover essere, che però coinciderà ancora e sempre con il suo superamento, con la necessità di riattivare a partire dalla soglia di dignità raggiunta il rapporto con l'Altro. Un Altro che ogni stadio lungo il percorso di emersione della dignità concorre a definire ancora e ancora come *Altro*, come ciò che le eccede e va mediato nella direzione di nuove soglie di universalizzazione.

La logica della dignità è la logica del dono. Una logica che non impone schemi al mondo, ontologizzazioni assunte normativamente per ordinare l'esperienza, ma che invece offre gratuitamente, in modo sempre *iniziale e spontaneo*, così da rigenerare le categorizzazioni esistenti, per superare le differenze già modellate tra il Sé e l'Altro appunto *con-ferendo*

all'Altro, e perciò trasformando, a partire dal *dare*, la differenza altrui e, di riflesso, la propria. È un agire che potrebbe definirsi femminile – un'idea che Francesca O. richiama più volte rifacendosi a un testo sul duplice volto, appunto maschile e femminile, della giustizia ebraica<sup>96</sup>. Un agire che viene prima dell'autocomprensione di sé stessi, ne è futuro anteriore, presupposto per un intendere che sia retrospettivo e non aprioristico, successivo e non imperativo o appropriativo. Un'autocomprensione che potrebbe essere espressa con la formula seguente: *l'essere umano sa, ciò che fa*. Formula nella quale 'ciò che egli fa' non è l'oggetto del suo sapere, ma condizione processiva e riflessivamente comprendente di esso. Un riflesso di questo modo di intendere il significato e il suo manifestarsi come processo infinito e incrementale, basato sull'accrescimento gratuito e posto al di fuori di ogni predeterminata equivalenza retributiva, può cogliersi in termini semiotico-generalisti e antropologici in due testi che potrebbero potenziare teoricamente la visione della dignità di Francesca O.<sup>97</sup> e che mi permetto di suggerirle.

La circostanza che il libro di Francesca O. si chiuda con il riferimento alla 'dignità come fonema' potrebbe dare al lettore (soprattutto se giurista 'positivo') la sensazione che la ricerca dell'autrice si chiuda senza risposte o, quantomeno, con una risposta vaga, indeterminata. La 'determinazione' della risposta, invece, consiste esattamente nella sua intenzionalmente perseguita 'indeterminazione', nell'indicare la giustizia come ricerca, come processo infinito di universalizzazione e ponte tra essere e dover-essere, tra conoscenza ed etica, circuito del manifestarsi della responsabilità per l'Altro come riflesso di una inesausta responsività a esso, al suo manifestarsi.

Tutta l'indagine di Francesca O. si configura come un'investigazione su ciò che significhi 'diritto', sul suo senso e, insie-

---

<sup>96</sup> Cfr. S. LAST STONE, *Femminismo e concezione rabbinica della giustizia*, in *Daimon*, 2004, 4, p. 53, che F. OLIOSI, *Giustizia divina e diritti umani*, cit., richiama a p. 71 nt. 4.

<sup>97</sup> G. VAUGHAN, *Per-donare. Una critica femminista dello scambio*, Milano, 2014; ID., *Homo Donans: For a Maternal Economy*, Milano, 2016; L. HYDE, *Il dono. Immaginazione e vita erotica della proprietà*, Torino, 2005.

me, sulla sua origine, sulla sua cifra antropologica. In ciò io intravedo una tensione che era presente agli albori della ricerca ecclesiasticistica italiana. Di là dalle sue peculiari scaturigini politiche, essa si articolò nei primi decenni del Novecento come una ricerca sul senso, sulla sostanza dell'esperienza giuridica nonostante, e ostante, il dilagante imperare dell'ideologia statalista compulsivamente impegnata ad affermare la coestensività, quasi sinonimica, tra stato e diritto. La critica dello statalismo, l'idea che l'origine del diritto abiti nell'esperienza umana e sociale, che si radichi nella ricerca dell'universale e nella formazione di circuiti comunicativi e relazionali, e che ciò si manifesti in modo plurale nello spazio e nel tempo, che non sia contingentabile entro forme definite una volta per tutte, in particolare entro quella statale, ebbene tutto ciò ha costituito il vero motore teorico della riflessione ecclesiasticistica italiana alle sue origini. Una riflessione che ha lasciato le sue tracce preziose e facilmente rinvenibili, ad esempio, nelle pagine degli articoli apparsi nel corso dei primi anni del '900 sull'*Archivio giuridico*. E non è un caso che al centro di quei dibattiti si ponesse la relazione straniante e tuttavia inclusiva tra l'ordinamento statale e il diritto canonico. Una relazione che trovava il proprio *medium* nello strumento normativo del 'rinvio' e quindi della traduzione/trasposizione tra differenti universi di discorso (quello giuridico-secolare e quello canonistico) di elementi dotati di ubiqua rilevanza. Ad attivare e a legittimare il rinvio operava la libertà religiosa, testimonianza impietosa dell'incompletezza dell'ordinamento statale e, al tempo stesso, fonte per esso di un'ineludibile etero-integrazione<sup>98</sup>, necessaria al mantenimento della sua stessa effettività. Il lavoro di coloro che si occuparono di rapporti tra diritto e religione, tra ordinamento statale e ordinamenti religiosi, a cavallo tra la fine dell'Ottocento e l'inizio del Novecento, incentrandosi sul rinvio e sulla traduzione tra ordinamenti e, soprattutto, tra ordini (di senso e d'esperienza), in-

---

<sup>98</sup> Ho trattato questi temi, provando a fornire una dettagliata indagine storico-ricostruttiva, in M. RICCA, *Metamorfosi della sovranità e ordinamenti confessionali. Profili teorici dell'integrazione tra ordinamenti nel diritto ecclesiastico italiano*, Torino, 1999.

carnava davvero un significato anti-babelico. Di fronte al torreggiare dello statalismo e del positivismo giuridico di stampo statalista, gli ecclesiasticisti italiani (e con loro personaggi come Santi Romano) ebbero la forza di intonare un controcanto, precisamente quello della storicità, della pluralità e della radice antropologica dell'esperienza giuridica. Come sicofanti della occulta fragilità del progetto statalista e dei suoi idolatrici simulacri dogmatici (completezza, esclusività e autoreferenziale sovranità dell'ordinamento statale), gli studiosi impegnati a scandagliare il rapporto tra religione e diritto contribuirono già a quel tempo a erodere dalle fondamenta l'erigersi babelico dello Stato assoluto e del suo mito. S'impegnarono, presentandone forse l'importanza, nel compito di indurre gli *altri*, cioè le principali voci della cultura giuridica del loro tempo, a cessare di costruire quella Babele. E questo non tanto – come sostiene Francesca O.<sup>99</sup> – confondendo e moltiplicando le lingue, quanto piuttosto – proprio attraverso il loro focalizzarsi sul rinvio – spingendo la riflessione giuridica a concentrarsi sull'opera di traduzione, sia inter-linguistica, sia inter-spaziale. Il libro di Francesca O. si iscrive, facendolo riemergere come un fiume carsico, in quel corso di studi e, in questo modo, nell'insieme dei contributi forniti dai c.d. ecclesiasticisti, soprattutto sino all'entrata in vigore della Costituzione repubblicana, alla comprensione del fenomeno giuridico in generale.

In conclusione, non mi resta che sperare, per Francesca O., che possa proseguire nel solco tracciato con l'opera qui 'traversata nella sua estensione' e presa come spunto per il dialogo proposto in questo saggio. Non sarà semplice, anche perché le questioni aperte nel volume presentano una formidabile vastità, tale da poter *colonizzare* un'intera vita di impegno nella ricerca. Francesca (questa volta senza O.) dovrà decidere se tener fede a sé stessa, a ciò che ha saputo esprimere in questo volume, in cui è riuscita a dire 'cose che non si imparano solo dai libri degli altri' e soprattutto in un modo che nessuno può insegnare; oppure se adeguarsi, diventare un giurista positivo

---

<sup>99</sup> F. OLIOSI, *Giustizia divina e diritti umani*, cit., pp. 278-279.

(*negativo*) tra i molti, cedendo alle pressioni di una ‘normalità’ che ferocemente lotta, ogni giorno, per riprodursi e riaffermare la propria ‘normatività’. Non vorrei scoraggiarla ma è impossibile mimetizzarsi nella corrente del *normale* corso delle cose e, al tempo stesso, obbedire al richiamo interiore che avverte irresistibilmente chi è predestinato a volare in alto. Di più non posso dire, se non aggiungere che spetta a lei scoprire cosa significhi l’enigmatico invito a ‘lasciare che i morti seppeliscano i loro morti’ e quanto possa costare il farlo proprio.

Come affermavo nelle prime battute di questo saggio-dialogo, alcuni libri nascono da una domanda. Chiudo, adesso, aggiungendo a quell’asserzione che da alcuni libri nascono domande, talora cruciali, non eludibili, innanzi tutto per chi è (e sarà stato) autore di essi. Il mio invito a chiunque si occupi di diritto, ancor più se nello spettro dei rapporti tra dimensione giuridica e dimensione religiosa, è di ascoltare Francesca. Questa studiosa, questa donna, ha *più che qualcosa* da dire perché lo sguardo della sua mente è portato, per istinto, a librarsi al di sopra dell’*ordinario*.

**MARIO RICCA, La dignità come orizzonte mobile di giustizia. Con Francesca Oliosì sulle rotte del futuro anteriore della giuridicità**

Il saggio analizza il rapporto tra esperienza religiosa ed esperienza giuridica. A tal fine, ciascuna di esse è assunta come espressione dei processi di universalizzazione insiti nel manifestarsi storico-antropologico delle attività umane sia sotto il profilo cognitivo, sia sotto il profilo etico-morale. Più specificamente, il testo indaga le strette connessioni sussistenti tra il rapporto con l'Altro, da una parte, e l'Essere, o Dio, dall'altra. Tali connessioni sono esaminate eminentemente con riferimento all'idea di giustizia sviluppata rispettivamente dalle tre tradizioni abramitiche e dall'esperienza giuridica secolare occidentale. Il complessivo contesto fenomenico dell'intera analisi coincide con lo scenario dei conflitti multiculturali e multi-religiosi contemporanei. La trama argomentativa attraverso cui si snoda il lavoro è orchestrata – per così dire – a due voci, e cioè mediante un immaginario 'dialogo orizzontale' condotto tra l'approccio dell'autore alle tematiche suindicate e le idee prospettate in un recente libro di Francesca Oliosì intitolato *Giustizia divina e diritti umani*.

**Parole chiave:** diritti religiosi, giustizia, diritti umani, traduzione interculturale, società multiculturale.

**MARIO RICCA, Dignity as a Mobile Horizon of Justice. A Dialogue with Francesca Oliosì in view of the Law's Future Perfect**

The essay addresses the relationship between religious and legal experience. To this end, each of them is assumed as an expression of the universalization processes inherent in the anthropological unfolding of cognitive and ethical human activities through history. More specifically, the paper analyzes the close connections simultaneously connoting the relation between social subjectivity and 'the Other', on one hand, and the human subject and the 'Being', or God, on the other. These connections are examined by focusing on the idea of justice developed within the three Abrahamic traditions (Judaism, Christianity, Islam) and the 'human rights discourse' as it took shape in Western legal secular experience. The phenomenal backdrop of the whole analysis is the contemporary scenario of multicultural and multireligious conflicts. The argumentative plot, how-

*Abstract*

ever, is orchestrated – as it were – in two voices through an imaginary ‘horizontal dialogue’ carried out between the author’s approach to the above topics and the ideas presented by Francesca Oliosì in her recent book titled ‘Divine Law and Human Rights’.

**Key words:** religious laws, justice, human rights, intercultural translation, multicultural society.