

FULVIO CORTESE

## SECOLARIZZAZIONE E LIBERTÀ INDIVIDUALI

*Le evoluzioni complesse del ruolo dei giudici e del legislatore, unitamente alla complessità delle interazioni tra sistemi giuridici differenti e tra loro concorrenti, sembrano concludere la crisi del tradizionale assetto costituzionale della tutela dei diritti e delle libertà individuali, e paiono, anzi, moltiplicarne le occasioni di pregiudizio. La prima reazione potrebbe consistere nel dimostrare che in ciò consiste l'ultima evoluzione della secolarizzazione, e che sarebbe così provata la debolezza intrinseca del riferimento teologico-politico a essa sotteso. In realtà, una simile conclusione implica un misconoscimento dell'autentico significato della secolarizzazione e delle sue possibili e ambigue interpretazioni nella storia del costituzionalismo moderno. Ciò a cui assistiamo attualmente è soltanto lo spostamento progressivo, su scala più ampia e su istituzioni pubbliche differenti, di una medesima e originaria intenzione costituzionale. Essa riscopre, nel pluralismo difforme e talvolta contraddittorio delle sue manifestazioni, un'ulteriore rappresentazione dell'esigenza, tipicamente secolare, a che ogni potere sia controllato e limitato, a favore di uno spazio di libertà sempre più diffuso in quanto garantito da un costante processo di giuridificazione.*

«Biblioteca della libertà»  
Direttore: Pier Giuseppe Monateri

ISSN 2035-5866  
Rivista quadrimestrale online del Centro Einaudi  
[\[www.centroeinaudi.it/centro/bdl.html\]](http://www.centroeinaudi.it/centro/bdl.html)  
Direttore responsabile: Giorgio Frankel  
© 2011 Centro di Ricerca e Documentazione  
"Luigi Einaudi"

Anno XLVI, n. 200 online  
gennaio-aprile 2011  
ISSN 2035-5866

**L'ALTRA LIBERTÀ.  
ISAIAH BERLIN  
E IL DETERMINISMO**

Mario Ricciardi

Fulvio Cortese  
Secolarizzazione  
e libertà individuali

Adriano Gianturco Gulisano  
La «teoria empirica»  
di Bruno Leoni. La centralità  
dell'approccio metodologico

Alessandro Somma  
L'economia sociale  
di mercato / 3. L'ordoliberalismo  
al crollo del fascismo

Francesca Burichetti  
Italia alla tv. La corsa  
verso l'innovazione tecnologica

Attività del Centro Einaudi  
(luglio-dicembre 2010)

**bdl**  
Biblioteca della libertà

FULVIO CORTESE

**SECOLARIZZAZIONE  
E LIBERTÀ INDIVIDUALI**

*Il fatto che la tutela delle libertà individuali non possa più concepirsi come il risultato di un processo unidirezionale e immediato non significa affatto che si stia rinunciando all'originaria esigenza di controllo, limitazione e tolleranza, bensì che tale esigenza si sta proiettando e adattando su scenari e contesti plurali contribuendo a controllarli, limitarli e «tollerarli», a finale conferma che l'autoreferenzialità di checks and balances costituisce ancora la migliore garanzia*

**1. PREMESSA: POSIZIONE DEL TEMA**

Per avviare questa breve riflessione, può essere utile soffermarsi preliminarmente su due suggestioni, da assumere entrambe come *terminus a quo* di alcuni rilievi dalla portata più generale. Una riguarda il ruolo del giudice, l'altra il ruolo del legislatore.

La prima è offerta dalla recentissima decisione con la quale la *Grand Chamber* della Corte europea dei diritti dell'uomo ha preso definitivamente posizione – negando la sussistenza di qualsivoglia profilo di attuale contrasto tra la disciplina italiana e la Convenzione europea dei diritti dell'uomo (CEDU) – sulla nota e dibattuta questione dell'esposizione del crocefisso nelle aule delle scuole italiane e della lesione che l'ostensione di questo simbolo religioso comporterebbe nei confronti della libertà religiosa degli alunni e del diritto dei genitori a fare in modo che il processo educativo si svolga in accordo con le loro convinzioni religiose o filosofiche<sup>1</sup>.

Su tale pronuncia, di per sé, potrebbe dirsi molto, sia con riguardo alla qualificazione del crocefisso quale simbolo passivo, sia con riferimento al tenore generale delle argomentazioni in essa contenute<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> European Court of Human Rights, *Lautsi and Others v. Italy*, 18 marzo 2011 [[http://www.echr.coe.int/echr/resources/hudoc/lautsi\\_and\\_others\\_v\\_italy.pdf](http://www.echr.coe.int/echr/resources/hudoc/lautsi_and_others_v_italy.pdf)].

<sup>2</sup> Per un'autorevole e immediata lettura della pronuncia, in senso critico e, per così dire, «dall'esterno», si veda la breve ma acuta riflessione, comparsa sulle pagine del «New York Times», di un celebre accademico d'oltreoceano: S. Fish, *Crucifixes and Diversity: The Odd Couple* [<http://opinionator.blogs.nytimes.com/2011/03/28/crucifixes-and-diversity-the-odd-couple/>].

Tuttavia, ciò che in questa sede si vuole porre in evidenza è solo un particolare passaggio della motivazione, ossia il punto nel quale i giudici di Strasburgo spiegano che nella fattispecie assume una peculiare rilevanza la valutazione sul concreto margine di apprezzamento che *in subiecta materia* la CEDU riconosce agli Stati.

A tale riguardo, infatti, essi chiariscono che simile valutazione non potrebbe che avvenire sulla base della ricognizione dell'eventuale esistenza di un *consenso*, tra gli Stati stessi, sul fatto che la presenza pubblica di un simbolo religioso implichi *sic et simpliciter* la violazione dei diritti e delle libertà posti al centro della controversia.

In altre parole, la Corte sostiene la seguente posizione: è vero che la CEDU tutela la libertà religiosa e i diritti, per così dire «educativi», di alunni e genitori; nonostante ciò, è altrettanto vero che si tratta di comprendere se, con riguardo al «problema crocefisso», il rispetto di tali libertà e di tali diritti sia, nella comunità degli Stati membri della CEDU, percepito, in via maggioritaria, come implicante o meno la rimozione del simbolo.

Poiché, in proposito, mancherebbe un consenso diffuso tra gli Stati, allora questi avrebbero, tanto più, un margine di apprezzamento assai largo, e tale, quindi, da spingere la Corte stessa a dichiarare che non si può declinare in modo univoco, e quindi nel senso della proibizione dell'ostensione pubblica dei simboli, l'adempimento al menzionato obbligo di «rispetto»<sup>3</sup>.

Una simile argomentazione suscita sorpresa: può essere, la questione del «rispetto» di quelle libertà e di quei diritti, una *questione di consenso*? Non è forse vero, viceversa, che proprio in tema di diritti e libertà cosiddetti «fondamentali» la tradizione costituzionalistica si oppone alle letture maggioritarie, a garanzia del pluralismo e, con esso, della piena possibilità di espressione di ogni singolo individuo?

Una seconda suggestione ci viene fornita dall'ampio, e parimenti acceso, dibattito sul negazionismo e sulla possibilità/opportunità che gli Stati provvedano (in modo *hard*) alla criminalizzazione delle condotte nelle quali tale fenomeno si realizza<sup>4</sup>, ovvero (in modo più *soft*) alla stabilizzazione o fissazione positiva di alcune verità storiche e, in quanto tali, pubblicamente non controvertibili<sup>5</sup>.

Il tema è davvero complesso, e lo si può apprezzare sotto molteplici e distinti punti di vista. Da un lato, viene immediatamente in considerazione la questione dei possibili limiti del potere legislativo circa il bilanciamento tra l'esigenza di «arrestare» un feno-

<sup>3</sup> Cfr., in particolare, al par. 70: «The Court concludes in the present case that the decision whether crucifixes should be present in State-school classrooms is, in principle, a matter falling within the margin of appreciation of the respondent State. Moreover, the fact that there is no European consensus on the question of the presence of religious symbols in State schools [...] speaks in favour of that approach».

<sup>4</sup> Si vedano, per tutti, E. Fronza, *Profili penalistici del negazionismo*, in «Rivista italiana di diritto e procedura penale», 1999, p. 1034 e seguenti, nonché Idem, *La protezione penale della memoria. Note critiche sul reato di negazionismo*, in F. Berti e F. Cortese (a cura di), *Il crimine dei crimini. Stermini di massa nel Novecento*, Franco Angeli, Milano 2008, p. 226 e seguenti.

<sup>5</sup> Si tratta del tema, ormai sempre più diffuso, delle cosiddette «leggi della memoria». Nel dibattito italiano, si veda A. Pugiotto, *Quando (e perché) la memoria si fa legge*, in «Quaderni costituzionali», 2009, p. 7 e seguenti. Cfr., più in generale, O. Marquard e A. Melloni, *La storia che giudica, la storia che assolve*, Laterza, Roma-Bari 2008, nonché, recentemente, D. Bifulco, *Ricordare per legge (o leggendo un diario). A proposito del contributo di Henry Morgenthau sul genocidio armeno e delle leggi sulla memoria storica* [<http://www.costituzionalismo.it/stampa.asp?thisfile=art20110126-1.asp>].

meno che si percepisce diffusamente come oggettivamente insidioso e l'esigenza, non meno significativa, di non entrare in conflitto insanabile con alcuni dei diritti e delle libertà (di opinione, di manifestazione del pensiero, di ricerca, eccetera) che costituiscono la radice della stessa sensibilità che ci consente di percepire il pericolo e l'ambiguità tragica del negazionismo e delle «culture» di cui esso si fa storicamente portavoce. Senza dire, poi, del fatto che l'opera del legislatore è critica anche circa la scelta delle esperienze da «ricordare»: ad esempio, rispetto a quale genocidio si deve punire il negazionismo? Nessuno avrebbe dubbi nell'indicare la Shoah; ma è possibile, una volta che si agisce in tal senso, non prendere posizione rispetto alle vittime del genocidio armeno? E che dire, ancora, delle vittime della grande carestia ucraina del 1932-1933, che gli studiosi hanno qualificato come effetto «indotto» di precise e consapevoli opzioni politiche della Russia staliniana, a materiale e sistematica eliminazione programmata di un'intera popolazione? E se passassimo, infine, a episodi – altrettanto tragici e delicati – della storia nazionale, non sarebbe possibile rafforzare la protezione dell'assetto democratico raggiunto dopo la Liberazione mediante la punizione espressa di teorizzazioni o ricostruzioni dichiaratamente oppostive di quello stesso processo storico?

Dall'altro lato, non si può dimenticare che l'esito del bilanciamento in parola è destinato a mutare a seconda del «bene» che si vuole tutelare mediante l'azione pubblica: è, questo bene, la memoria *tout court* considerata, in quanto strumento di identità o patriottismo costituzionale? Oppure si tratta della dignità dell'uomo, titolare di diritti inalienabili (diritti, per l'appunto, umani) che certi e noti eventi storici hanno totalmente degradato, se non nullificato? E non è forse vero che anche questo discorso sul «bene» da tutelare diventa sempre più articolato laddove si constati che, circa la repressione del negazionismo, esistono oggi indicazioni assai forti anche sul piano europeo, e quindi su un piano che non è immediatamente coincidente con quello degli Stati nazionali, che non si avvale del portato di storia e identità di cui essi sono vettori e che, nonostante ciò, imprime direzioni dotate di una coerenza ancor più forte?<sup>6</sup>.

<sup>6</sup> Sul punto è opportuno rammentare quanto dispone la Decisione quadro 2008/913/GAI del Consiglio, del 28 novembre 2008, sulla lotta contro talune forme ed espressioni di razzismo e xenofobia mediante il diritto penale. L'art. 1.1 dispone: «1. Ciascuno Stato membro adotta le misure necessarie affinché i seguenti comportamenti intenzionali siano resi punibili: a) l'istigazione pubblica alla violenza o all'odio nei confronti di un gruppo di persone, o di un suo membro, definito in riferimento alla razza, al colore, alla religione, all'ascendenza o all'origine nazionale o etnica; b) la perpetrazione di uno degli atti di cui alla lettera a) mediante la diffusione e la distribuzione pubblica di scritti, immagini o altro materiale; c) l'apologia, la negazione o la minimizzazione grossolana dei crimini di genocidio, dei crimini contro l'umanità e dei crimini di guerra, quali definiti agli articoli 6, 7 e 8 dello statuto della Corte penale internazionale, dirette pubblicamente contro un gruppo di persone, o un membro di tale gruppo, definito in riferimento alla razza, al colore, alla religione, all'ascendenza o all'origine nazionale o etnica, quando i comportamenti siano posti in essere in modo atto a istigare alla violenza o all'odio nei confronti di tale gruppo o di un suo membro; d) l'apologia, la negazione o la minimizzazione grossolana dei crimini definiti all'articolo 6 dello statuto del Tribunale militare internazionale, allegato all'accordo di Londra dell'8 agosto 1945, dirette pubblicamente contro un gruppo di persone, o un membro di tale gruppo, definito in riferimento alla razza, al colore, alla religione, all'ascendenza o all'origine nazionale o etnica, quando i comportamenti siano posti in essere in modo atto a istigare alla violenza o all'odio nei confronti di tale gruppo o di un suo membro».

Anche in questo caso, così come nel caso del crocefisso, è importante rilevare che a essere nuovamente in discussione è il cuore di alcuni convincimenti tradizionali del costituzionalismo moderno, in particolare circa il ruolo delle istituzioni pubbliche e circa la possibilità che esse «si impadroniscano» o meno, o entro quali limiti, dello *statuto* dei diritti e delle libertà individuali. Questa è, infatti, la linea rossa che collega il caso del crocefisso (e il ruolo del giudice e del suo *legal reasoning*) e quello del negazionismo (e il ruolo del legislatore e della sua discrezionalità).

Negli esempi che si sono qui riferiti a mo' di suggestioni, si può assistere alla geminazione e allo sviluppo di idee che, pur essendo svolte in contesti istituzionali senza dubbio *secolari* – i quali rappresentano, modernamente, il prodotto di visioni pluralistiche e critiche, e non accettano quindi, dal punto di vista metodologico, la soluzione deontologica del riferimento teologico-sacrale –, tendono a declinarsi in modelli potenzialmente paradossali o *counteractive*, alla stregua dei quali non solo risulterebbe in pericolo lo stesso carattere secolare del contesto di riferimento, ma riuscirebbe depotenziato o dequalificato anche il riferimento teologico-politico a esso apparentemente opposto.

In altre parole, si può notare che, nella soluzione della questione «crocefisso», così come veicolata dalla Corte europea dei diritti dell'uomo, non solo si considera possibile che la libertà religiosa degli alunni e i diritti «educativi» dei genitori possano essere compressi a favore dell'affermazione di una specifica identità collettiva religiosa, mediante un curioso ragionamento di stampo *maggioritario*, ma si finisce per affermare la prevalenza della sola definizione *pubblica* del simbolo religioso. Sicché, lungi dal voler essere la sede del *riconoscimento*, da parte della sfera pubblica, di valori e di «culture» orientanti e «incarnate», che il simbolo, di per sé religioso, rappresenterebbe univocamente, l'ostensione del crocefisso si giustificerebbe soltanto *in negativo*, ossia per i profili lesivi che esso, per le convinzioni della maggioranza degli Stati, *non* produrrebbe.

Dunque, a uscirne episodicamente insoddisfatti sono, oltre ai cattolici credenti e praticanti che si vedono definire il crocefisso e il suo uso da un potere secolare, sia coloro che vorrebbero che la «battaglia per il crocefisso» sia rappresentativa della più ampia battaglia per l'affermazione del noto paradigma secondo cui «non possiamo non dirci cristiani» (nel giudizio della Corte, invece, ogni Stato può virtualmente seguire l'opzione che ritiene migliore, anche quella più neutrale e laicizzante), sia coloro che, al contrario, sperimentano nuovamente il riemergere di logiche di maggioranza in materie che credevano e volevano sottratte da qualsivoglia imposizione di natura *lato sensu* politica (nel giudizio della Corte, infatti, la scelta, invocata come maggioritaria, di uno Stato non è soggetta a uno scrutinio «di stretto diritto», ma a un confronto preliminare con l'esistenza, o meno, di un'altra maggioranza, quella nell'ambito degli Stati aderenti alla CEDU, che, da limite esterno alle possibili degenerazioni interne di un ordinamento, diventa elemento di giustificazione di interpretazioni nazionali affatto condivise).

Analoghi rilievi possono svolgersi anche con riferimento al problema del negazionismo. La proibizione del *denialism* non assume valore assoluto, né, tanto meno, in ragione della previa assunzione collettiva (politica) di un'*identità* ben precisa, giustificata, a sua volta, sul piano forte del riconoscimento di esperienze culturali o etiche «preminenti»; essa vorrebbe, piuttosto, costituire un argine alla possibile sovversione di una

sensibilità costituzionale, la quale, tuttavia, finisce per essere soltanto «simbolicamente» procedurale o formale, con potenziali ricadute sulla sostanza di alcuni diritti o di alcune libertà (di opinione e di ricerca) la cui libera espressione non viene considerata, di per sé, come idonea a fornire un adeguato presidio.

Pertanto, anche in questo caso, non sembra «vincitore» né il sostenitore della matrice necessariamente «spirituale» di ogni collettività politica, né il sostenitore dell'auto-sufficienza dello spazio libero delle prerogative individuali e del linguaggio che la ragione dovrebbe comunque stimolare in questo frangente.

Emerge, in tal senso, il motivo delle brevi osservazioni che si intende formulare in questo scritto. Nelle poche pagine che seguono, infatti, si vorrebbe focalizzare l'attenzione sul fatto che, probabilmente, i segnali di *crisi* così evidenziati – e che riguardano, in ipotesi, sia l'attività giurisdizionale sia l'attività legislativa – sono solo apparenti, e sono connessi ai meccanismi ulteriormente evolutivi della *secolarizzazione*, o, meglio, a una sua certa e precisa metabolizzazione, capace, per alcuni, di tramutarsi irrazionalmente in *controriforme* non più soltanto episodiche, per altri di rivelare, al fondo, un'interna mutazione geneticamente coerente. Ma che cosa si deve intendere per *secolarizzazione*, in questo contesto?

## 2. SECOLARIZZAZIONE E COSTITUZIONE

Uno dei possibili snodi della secolarizzazione e del suo nesso con il tema dei diritti e delle libertà individuali va in primo luogo ricercato, a giudizio di chi scrive, proprio nell'ambito della comprensione di ciò che è stato, per la tradizione giuridica occidentale, il costituzionalismo.

È difficile, infatti, negare che esso sia stato, e profondamente, un veicolo istituzionale fortissimo per il processo di secolarizzazione: tale processo aveva già di per sé agevolato e giustificato la nascita dello stesso Stato moderno<sup>7</sup>.

Tuttavia, non si riflette ancora abbastanza sul fatto che, in proposito, l'importanza del costituzionalismo moderno non si comprende soltanto sul piano del rafforzamento della consapevolezza circa la capacità dell'uomo di individuare da sé, con la propria ragione, i propri diritti e i propri doveri (e quindi su un piano, per così dire, *soggettivo*), quanto, soprattutto, sul piano dell'effetto di complessiva sostituzione e ipostatizzazione cui la sperimentazione di tale capacità ha dato progressivamente luogo (e quindi, su un piano, questa volta, *oggettivo*).

Con la secolarizzazione «costituzionale», infatti, è emerso in modo chiaro e visibile che il bisogno di un riferimento teologico-sacrale non è venuto meno; esso si è spostato sul piano della sacralizzazione (i.e. costituzionalizzazione) dei diritti e delle libertà di cui l'uomo occidentale è divenuto consapevole, con creazione ulteriore di meccanismi istituzionali «rituali», capaci di tradurre in modo continuativo questa consapevolezza e di preservarne lo spazio dimensionale e la forza esplicativa<sup>8</sup>.

<sup>7</sup> Cfr., in proposito, le riflessioni di E.W. Böckenförde, *Diritto e secolarizzazione. Dallo Stato moderno all'Europa unita*, a cura di G. Preterossi, Laterza, Roma-Bari 2007, in particolare p. 33 e seguenti.

<sup>8</sup> Sia consentito, sul punto, rinviare a F. Cortese, *Diritto e religione*, «Pòlemos», 2007, p. 141 e seguenti, nonché a J. Gil, *Costituzione*, in *Enciclopedia Einaudi*, Einaudi, Torino 1978, vol. IV, p. 5. L'o-

Vero è, però, che il contegno che è possibile tenere a fronte di questa operazione di traslazione sistemica è pericolosamente duplice, ed equivale, per utilizzare un'immagine evidentemente metaforica ma opportunamente allusiva, alla differenza che esiste tra l'*ortodossia* di una dottrina (ancora una volta) religiosa e il carattere *eretico* di una lettura che (abolendo ogni profilo dogmatico) si qualifichi come autentica od originaria, o forse anche «pura», della medesima dottrina.

In quest'ottica, infatti, anche la Costituzione può divenire un gesto di «violenza»: approvare la Costituzione significa cambiare totalmente il paradigma di riferimento e la sua legittimazione; significa precostituire, cioè, il meccanismo per adeguare l'ordine sociale a un ordine giuridico da compiersi e da garantirsi fino in fondo; se possibile, anzi, quest'ordine, poiché rispondente a un linguaggio universale, può e deve essere esportato e diffuso anche in altre collettività.

La «liberazione» dell'individuo, quindi, passa in tal modo attraverso un'operazione che non è di *riconoscimento* di una libertà che si concepisce come realmente originaria, quanto di *processo costitutivo*, che si avvale così di politiche pubbliche, che si serve di tecniche istituzionali, che si nutre di congegni procedurali che devono dare continuità alle esigenze della ragione pubblica.

L'individuo libero, in tal senso, è un *prodotto* delle istituzioni pubbliche e della *nazione* che le vivifica; ma se ciò è vero, allora la sua libertà è sempre «a rischio», e i limiti che le Costituzioni pongono al potere, anche laddove espressamente posti alle degenerazioni della maggioranza, sono solo limiti «mitici», ossia riferimenti performativi che hanno efficacia fintantoché il valore implicitamente teologico in essi racchiuso sia di fatto condiviso da quella stessa maggioranza, vale a dire da un corpo sociale del tutto variabile e per ciò solo soggetto alla fascinazione irrazionalistica e fatale dell'azione diretta<sup>9</sup>.

Come è stato ben detto, lo Stato liberale, secolarizzato, «*vive di presupposti che esso di per sé non può garantire*»<sup>10</sup>. Certamente, le esperienze costituzionali del secondo dopoguerra hanno affrontato, nel contesto europeo, questo problema, sia dando ingresso a paradigmi di «rigidità» che dovrebbero essere tutelati da apposite istanze giurisdizionali, sia affermando principi giuridici capaci di sottoporre a un costante scrutinio di ragionevolezza l'attività del legislatore, sia, ancora, proiettando l'azione di questi principi verso il raggiungimento di obiettivi positivi di rafforzamento dei valori inerenti alla persona e alla sua dignità.

Da «*legge*», come è stato ulteriormente detto, la Costituzione si fa «*diritto*»<sup>11</sup>. Ma ciò non toglie che il sistema costituzionale, di per sé, risulti costruito su di una irrinunciabile autoreferenzialità tecnica, come è tipico di ogni sistema autopoietico<sup>12</sup>.

per fondamentale, in proposito, è lo studio di D.K. Van Kley, *The Religious Origins of the French Revolution. From Calvin to the Civil Constitution, 1560-1791*, Yale University Press, New Haven-Londra 1996.

<sup>9</sup> In un meccanismo che bene aveva compreso C. Schmitt, *La teoria politica del mito* [1923], oggi in Idem, *Posizioni e concetti*, a cura di A. Caracciolo, Giuffrè, Milano 2007, p. 11 e seguenti.

<sup>10</sup> E.W. Böckenförde, *Diritto e secolarizzazione. Dallo Stato moderno all'Europa unita*, cit., p. 53.

<sup>11</sup> Cfr. G. Zagrebelsky, *La legge e la sua giustizia*, Il Mulino, Bologna 2008, p. 126.

<sup>12</sup> Questo profilo è illustrato con ampiezza di argomentazione da N. Luhmann, *La costituzione come conquista evolutiva*, in G. Zagrebelsky, P.P. Portinaro e J. Luther, *Il futuro della costituzione*, Einaudi, Torino 1996, p. 83 e seguenti.

Di qui deriva il rischio immanente che ogni definizione o qualificazione dei diritti e delle libertà sia «tecnicamente» disponibile. Inoltre, ciò non toglie che, anche in ragione delle sovrapposizioni, spesso disorientanti, di un sistema delle fonti che si apre sempre di più a diritti di dimensione sovranazionale, oltre che internazionale – e che pertanto vede costantemente discussa la propria autoreferenzialità nel confronto tra ordinamenti giuridici diversi –, i soli veri presidi dell'equilibrio dei diritti e delle libertà costituzionali finiscano, nuovamente, per apparire quelli di carattere esclusivamente procedurale, interni a ciascuna singola istituzione<sup>13</sup>.

Ne consegue la *naturale* possibilità, per il giudice, che si verifichino, per l'appunto, le curiose evenienze di cui al caso «crocefisso», ovvero, per il legislatore, che si immettano nel circuito dei bilanciamenti costituzionali valutazioni normative qualificate (leggi) che, come nel caso del negazionismo, possono produrre gli stessi, altalenanti effetti che potrebbe produrre il *doping* nei confronti dell'organismo di un atleta.

Simili casi assumono, in buona sostanza, l'apparenza di tentazioni involutive, nelle quali sia il giudice sia il legislatore si fanno occasionalmente, ma pericolosamente, attori di un rinnovato gesto di «violenza», all'inseguimento contingente di «miti» più forti e resistenti; all'inseguimento, cioè, di certezze che la «sola» secolarizzazione costituzionale non potrebbe asseritamente garantire.

Si noti, a questo punto, che, in una prospettiva puramente strutturale, non sfugge a tali impressioni pure l'esperienza, ancor più liberale, del costituzionalismo anglosassone. Anch'essa – e tanto più quella nordamericana – ha una tensione intrinsecamente «mitica»<sup>14</sup>. Eppure, anche in quel contesto, la secolarizzazione, nella sua accezione comune, e il rifiuto di ragionare sull'esistenza di qualsivoglia verità assoluta o pre-data sono, oggi, più forti e coerenti in quanto connessi direttamente ad approcci epistemologici (analitici) che sono di fatto condivisi, globalmente, anche dalla filosofia della scienza.

Vale a dire che, pure in quel contesto, la forza dell'ortodossia secolare e costituzionale – anche se conquistata in modi e tempi diversi rispetto ai modi e ai tempi continentali – finisce per consegnare le chiavi del proprio successo alla vocazione, prevalentemente meccanicistica, degli strumenti logici e argomentativi di cui si avvale, rischiando, talvolta, di sembrare dimentica della *ratio* e della vocazione universale dei diritti e delle libertà fondamentali<sup>15</sup>.

Non si comprenderebbero, altrimenti, alcune «reazioni» antidotiche, sorte per fungere da valvola o contrappeso di tali oscillazioni, che sono rappresentate, nella giurisprudenza della Corte Suprema statunitense, dalle interpretazioni originaliste della Costitu-

<sup>13</sup> In questo senso, merita accoglimento la descrizione complessiva offerta da A. Pintore, *I diritti della democrazia*, Laterza, Roma-Bari 2004.

<sup>14</sup> Utilizza questo attributo, e compie la medesima assimilazione, E. Severino, *L'intima mano*, Adelphi, Milano 2010, p. 45. In tema si veda il saggio, ormai classico, di M. Walzer, *Esodo e rivoluzione*, Feltrinelli, Milano 2004.

<sup>15</sup> Gli episodi e le argomentazioni che hanno caratterizzato l'approvazione, l'applicazione e la discussione «costituzionale» della legislazione anti-terrorismo statunitense del «dopo-11 settembre» rappresentano un esempio recente e distintivo delle contraddizioni che si possono raggiungere. E ciò non riguarda soltanto il legislatore o i giudici, ma anche la dottrina, che, in quel frangente, ha teorizzato letture flessibili ed elastiche dei diritti e delle libertà fondamentali: cfr., per tutti, A. Dershowitz, *Rights from Wrongs. Una teoria laica dell'origine dei diritti*, Codice edizioni, Torino 2005.

zione<sup>16</sup>, e, nella filosofia politica post-Rawls, dalle letture comunitariste<sup>17</sup>. Si tratta, anche in questo caso, di fenomeni largamente *counteractive*, sulla cui portata e profondità, ovviamente, si discute con passione, alla stessa stregua di quanto si possa fare con riferimento alle singolari suggestioni evocate in premessa.

A ogni modo, ciò che comunque risulta sul piano sistematico è che, nel paradigma occidentale dominante, a diventare materialmente importante non è più l'assunzione aprioristica di un parametro certo e univoco: tale evenienza, del resto, non si potrebbe dare, in forza dell'idea che la secolarizzazione comporti inevitabilmente l'abolizione di una simile forma di riconoscimento. Questo, poi, sarebbe comunque destinato a essere eroso o dalla compresenza-concorrenza di altri sistemi parimenti autoreferenziali (sovranazionali) o dalle evoluzioni dei comuni procedimenti ermeneutici e argomentativi (processuali).

Ciò che conta, piuttosto, è la circostanziata assunzione preliminare e *fair* di un procedimento, o di una forma, che può mutare con il mutare delle esigenze del caso e delle necessità della sperimentazione politico-amministrativa in atto, e che sia, possibilmente, verificabile, e sottoposto quindi a un sindacato costituzionale terzo e imparziale, ma, per l'appunto, non immutabile, e aperto a correzioni progressive<sup>18</sup>.

Anche il giudice, sul punto, non sarebbe altro che il surrogato di una sorta di peculiare comunità scientifica; le sue sentenze sono accettabili e degne di rispetto in quanto depositarie di un metodo intrinsecamente razionale, laddove è tale il metodo che è misurabile e apprezzabile in un certo contesto storico, sociale e culturale.

A questo punto, tuttavia, occorre precisare, da un lato, che la secolarizzazione è *proprio questo*, ossia rinunciare a un criterio sostanziale privilegiato di razionalizzazione dei conflitti; dall'altro, che, invero, il riferimento teologico-sacrale esiste sempre, e consiste in una sorta di principio di controllo, tolleranza e limitazione trasversali, che non accetta il dominio assoluto di un'istituzione sull'altra (sia «dentro» sia «oltre» lo Stato) e che va ben al di là dell'idea secondo cui non esistono più *fundamenta inconcussa* e le «verità» concrete e quotidiane sono sempre il frutto di artifici soltanto autoreferenziali.

Se non fosse così, dovremmo abbandonarci alle riflessioni ammonitrici e severe di chi vede, in tali sviluppi, la più compiuta, e ultima, realizzazione del destino inevitabile dell'Occidente, ossia il trionfo di una tecnica fine a se stessa, di uno strumento, del tutto umano, che rischia, però, di disumanizzare l'esperienza individuale e che, anche nell'ambito del diritto, conduce all'affermazione di logiche strumentali (se non servili) rispetto ai bisogni contingenti della pura politica o del puro mercato<sup>19</sup>.

<sup>16</sup> La letteratura è, sul punto, sterminata: cfr., per un'introduzione, D.J. Goldford, *The American Constitution and the Debate over Originalism*, Cambridge University Press, New York 2005. Per una recente (e discussa) reinterpretazione del fenomeno cfr. J.M. Balkin, *Framework Originalism and Living Constitution*, «Northwestern University Law Review», 103, 2009, n. 2, p. 549 e seguenti.

<sup>17</sup> Il cui campione è, su tutti, M. Sandel, *Giustizia. Il nostro bene comune*, Feltrinelli, Milano 2010.

<sup>18</sup> Cfr. le osservazioni di M. Dogliani, *I diritti fondamentali*, in M. Fioravanti (a cura di), *Il valore della Costituzione. L'esperienza della democrazia repubblicana*, Laterza, Roma-Bari 2009, in particolare pp. 59-60, che, in proposito, suggerisce che si possa riscoprire l'idea kelseniana della legge «senza valori», «come disciplina provvisoria e reversibile dei problemi posti dalla vita collettiva».

<sup>19</sup> Cfr. E. Severino, *L'intima mano*, cit. Ma cfr. già Idem, *Legge e caso*, Adelphi, Milano 1980. Tra i giuristi, si veda, per tutti, N. Irti, *Il diritto nell'età della tecnica*, Editoriale Scientifica, Napoli 2007.

### 3. TEOLOGIA POLITICA NUOVA VS. TEOLOGIA POLITICA VECCHIA?

Non mancano, del resto, gli interpreti che, nel contesto di uno sguardo diacronico di lunghissimo periodo, valutano positivamente l'approdo a una simile consapevolezza, in quanto maggiormente coerente con le emergenze della fortissima e inarrestabile evoluzione tecnologica attualmente in corso: di fronte ai progressi scientifici e alle connesse potenzialità che essi consentono, i «miti» non sono più soltanto tali, ma potrebbero realizzarsi proprio mediante un'alleanza disincantata tra tecnica, politica e mercato, in un movimento che porterebbe la secolarizzazione a quello che parrebbe essere il suo compimento pieno e definitivo<sup>20</sup>.

Tutte le ambiguità del presente, quindi, dovrebbero imputarsi all'insistenza nel voler restare ancorati a uno stadio intermedio, imperfetto, caratterizzato sì dall'adesione moderna all'idea che ogni limite ultraterreno è caduto, ma contrassegnato, anche, dall'adesione all'idea che dovrebbero sempre e comunque esservi dei limiti. In verità, per questa lettura si tratterebbe di accettare che l'uomo possa effettivamente «somiigliare a Dio», accettando «religiosamente» questa rivoluzionaria e nuova «prospettiva escatologica»<sup>21</sup>.

Ma, si ripete, siamo certi che le cose stiano così? Siamo cioè certi che, anziché recuperare la possibilità di una lettura (come si è già detto) ortodossa della secolarizzazione e del costituzionalismo moderno, se ne debba perfezionare sino alle più estreme conseguenze la forza di una lettura (parimenti definibile come) eretica?

Chi non ritiene che questo finale sia inevitabile, invita gli studiosi a riflettere necessariamente proprio sull'attualità e sull'importanza delle considerazioni di natura teologico-politica<sup>22</sup>. Ma ciò non deve significare obbligatoriamente il ritorno a una teologia-politica pre-secolare, poiché le istituzioni della secolarizzazione possono trovare comunque, in se stesse, tutti gli accorgimenti per restare stabili e forti. Ciò significa, in particolare, meditare sul fatto che la secolarizzazione e le sue istituzioni costituzionali hanno, per così dire, un *logos* autosufficiente, una *ragione* capace non solo di consentire tutti gli sviluppi che il pluralismo può agevolare, ma anche di guidarne le conseguenze e le implicazioni mediante l'accettazione di una dogmatica proporzionale e adeguata.

In questa direzione, paiono interessanti, innanzitutto, le analisi di chi, mettendo in guardia gli interpreti dal procedimento di dissoluzione tassonomica cui vorrebbe condurre la percezione di crisi dei meccanismi dello Stato costituzionale di diritto<sup>23</sup>, rammenta l'esigenza di recuperare la forza (qui definita come) «mitica» del ragionamento sui diritti e sulle libertà come sede privilegiata di una nuova dogmatica, la quale, pur

<sup>20</sup> Così, e in modo emblematico, A. Schiavone, *Storia e destino*, Einaudi, Torino 2007.

<sup>21</sup> Ivi, p. 95.

<sup>22</sup> Si veda, ad esempio, la bella riflessione di G. Coccolini, *Il ritorno della teologia politica*, «Rivista di teologia morale», 2010, n. 165, p. 45 e seguenti. Come ricorda anche E.W. Böckenförde, *Diritto e secolarizzazione. Dallo Stato moderno all'Europa unita*, cit., p. 51, la secolarizzazione e la formazione dello Stato moderno possono essere letti come aventi (in generale) un'intrinseca natura religiosa e (in particolare) una specifica declinazione cristiana. Per Coccolini, si tratterebbe quindi di riscoprire e riconoscere a fondo questo riferimento.

<sup>23</sup> R. Bin, *Soft law, no law*, in A. Somma (a cura di), *Soft law e hard law nelle società postmoderne*, Giappichelli, Torino 2009, p. 31 e seguenti.

non potendosi più reggere sulle semplificazioni positivistiche di fine Ottocento, orientati innanzitutto i giudici nell'utilizzazione di metodologie consapevoli e non contraddittorie<sup>24</sup>.

L'interesse per queste analisi è tanto più rilevante in quanto, in esse, lo sguardo sulla disarticolazione delle argomentazioni giurisprudenziali e sul rischio di sintomatici e ricorrenti *errores in iudicando* invita a prendere atto della circostanza che simili fenomeni non implicano un favore per soluzioni episodiche e particolaristiche o imprevedibili, né impongono inevitabilmente una rinuncia alla definizione o alla qualificazione giuridiche (i.e. alla capacità, potere-dovere, del giudice di trovare il diritto e di individuare la norma concretamente applicabile).

Simili fenomeni sarebbero soltanto la manifestazione della necessità, per il giudice, di adeguare i propri approcci alla complessità della mutata realtà giuridica e a un pluralismo istituzionale che, lungi dal costituire una negazione dell'approccio costituzionale classico, ne postula, intrinsecamente, una piena e più evoluta metabolizzazione, in quanto espressione di diritti e di libertà da garantire e promuovere, sia pur nel doveroso contesto del *legal reasoning* e della *deontologia* che lo Stato di diritto impone a ogni potere.

Per utilizzare un'immagine coeva a quelle utilizzate nelle ricostruzioni da ultimo riferite, potrebbe dirsi che se è vero che il diritto sta attraversando una crisi simile a quella attraversata dalla fisica in seguito alla scoperta della meccanica quantistica, è altrettanto vero che i postulati che ne disegnano il ruolo fondamentale nell'assetto costituzionale non sono venuti meno, alla stessa stregua di quanto si possa dire per i principi basilari di formulazione newtoniana rispetto alle innovazioni introdotte da Einstein, Bohr e Heisenberg.

Così si può dire, quanto meno, per il giudice. Ma così si può dire anche per il legislatore e per il suo essere rappresentante di una collettività politica ben determinata, anche laddove «immersa» nel contesto in cui altre collettività politiche o altre istituzioni giuridiche «cooperano-concorrono» per il raggiungimento di ulteriori risultati pubblici.

È ben vero che il legislatore rischia di incorrere in cortocircuiti esiziali; ma è altrettanto vero che il suo contributo resta essenziale, se non altro in quanto sede del «mito» (comunque sia, ancora non tramontato) del dibattito democratico e della possibilità che tale dibattito alimenti in modo determinante, ma ragionevole e non sempre esclusivo, anche la definizione dei diritti e delle libertà, oltre che delle funzioni pubbliche che su di essi insistono o che a essi provvedono.

In proposito è spesso sottovalutata l'importanza che, in ambito continentale, la dottrina tedesca ha saputo dare all'idea che, in fondo, il giudice e il legislatore, in quanto espressione di funzioni parimenti essenziali all'ordinamento, cooperano nella realizzazione di un medesimo *progetto*, e che, in tal senso, se il ruolo del primo è decisivo, il ruolo del secondo non è comunque irrilevante<sup>25</sup>.

<sup>24</sup> Cfr. R. Bin, *Ordine delle norme e disordine dei concetti (e viceversa). Per una teoria quantistica delle fonti del diritto*, in G. Brunelli, A. Pugiotto e P. Veronesi (a cura di), *Il diritto costituzionale come regola e limite del potere. Scritti in onore di Lorenza Carlassare*, 5 volumi, vol. I: *Le fonti del diritto*, Jovene, Napoli 2009, p. 35 e seguenti.

<sup>25</sup> Cfr., sul punto, il classico saggio di O. von Bülow, *Gesetz und Richteramt*, Duncker & Humblot, Lipsia 1885.

Sul punto, tuttavia, in una direzione analoga, può ricordarsi che un messaggio del tutto corrispondente è implicito anche nel modo con cui i padri della Costituzione statunitense hanno giustificato la separazione dei poteri e l'idea che non si possa rinunciare al paradigma costituzionale che prevede *checks and balances* per l'esercizio di ogni funzione pubblica<sup>26</sup>, e che tale paradigma – come si è detto in precedenza, di tolleranza e limitazione trasversali – costituisca il vero snodo irrinunciabile dell'autentica secolarizzazione costituzionale.

Ciò è stato ben ricordato, del resto, anche da un noto giurista americano: «National power has increased, and with the blessing and support of the political branches the courts have become more important and more powerful. Institutions have grown up, politics has become more complex, and power can be asserted through ever new means. We are always in need of new ways for power to check power, and hold off the destruction of free government»<sup>27</sup>.

Il carattere intrinsecamente, e quindi pericolosamente, autoreferenziale della secolarizzazione costituzionale, lungi dall'implicarne un'inevitabile constatazione di inaccettabile debolezza e complessiva insoddisfazione a fronte di singoli fenomeni *reattivi* – con conseguente riemersione di teologie politiche «vecchie» (di ascendenza teocratica) o con successiva e facile adesione a teologie politiche «nuove» (di ascendenza tecnocratica) –, può continuare a funzionare, ma a condizione che l'esigenza originaria di concepire un'architettura autodefinita e cooperativa del sistema sia ancora viva e si traduca nella perpetuazione, innanzitutto dottrinale, di quest'intrinseca esigenza dogmatica, ossia della necessità di fornire nozioni, principi e strumenti idonei a replicare, su dimensioni ed esperienze giuridiche differenti e nuove, la stessa *intenzione* di controllo, tolleranza e limitazione.

Riprendendo le suggestioni di partenza, l'anomalia del caso «crocefisso», a ben vedere, è soltanto apparente: essa risponde a un'esigenza di un sistema definito (CEDU), che non esclude in alcun modo né che la soluzione concreta si completi effettivamente nel dialogo con i singoli sistemi nazionali (anzi, ciò ne rappresenta, in un certo senso, un postulato di validità intrinseca), né che in quegli stessi sistemi le «narrazioni» possano mutare e articolarsi in modo differente (la pronuncia della Corte di Strasburgo, in tal senso, non è *la fine* della questione, bensì un momento significativo di un processo di graduale precisazione e stabilizzazione).

Lo stesso può dirsi per il caso del negazionismo: l'esistenza di tanti e tali «cortocircuiti» per le opzioni legislative statali potenzialmente disponibili non è una stranezza, né costituisce un segnale di debolezza; anzi, l'affermarsi recente di una dimensione europea delle politiche pubbliche esperibili sul punto dimostra, già di per sé, che l'esi-

<sup>26</sup> Si riprenda il noto estratto del n. 51 di *The Federalist*. «Ma che cos'è il governo stesso se non la più poderosa analisi dell'umana natura? Se gli uomini fossero angeli non occorrerebbe alcun governo. Se fossero gli angeli a governare gli uomini, ogni controllo esterno o interno sul governo diverrebbe superfluo. Ma nell'organizzare un governo di uomini che dovranno reggere altri uomini, qui sorge la grande difficoltà: prima si dovrà mettere il governo in grado di controllare i propri governati, e quindi obbligarlo ad autocontrollarsi» (così dall'edizione italiana curata da M. D'Addio e G. Negri, nella traduzione di B.M. Tedeschini Lalli: A. Hamilton, J. Madison e J. Jay, *Il Federalista*, Il Mulino, Bologna 1998, p. 458).

<sup>27</sup> J.M. Balkin, *Framework Originalism and Living Constitution*, cit., p. 614.

genza di secolarizzazione costituzionale può verosimilmente tradursi anche, se non *proprio*, in una regola che postuli una pluralità di approcci, i quali, pur in una direzione *lato sensu* condivisa, si bilancino vicendevolmente e riproducano, per ciò solo, l'esigenza irrinunciabile di controllo, tolleranza e reciproca limitazione.

#### 4. CONCLUSIONE: SECOLARIZZAZIONE IMPLICA GIURIDIFICAZIONE CONTINUA

In tal modo sembra inevitabile osservare che la dottrina, per così dire «ortodossa», della secolarizzazione costituzionale non esige necessariamente un unico modello operativo, rappresentato, in ipotesi, da un sistema gerarchico dominato da valori esclusivamente e sempre condivisi.

Esso può svolgersi anche nel concorso di più sistemi, e anche laddove questi sistemi rispondano a logiche del tutto differenti, purché si voglia mantenere inalterato il meccanismo di controllo, tolleranza e limitazione reciproci come vero e autentico riferimento «teologico-politico» dell'attività di giuridificazione.

Quali sono, però, i mezzi per garantire la sopravvivenza di questo equilibrio? Come si è accennato, la secolarizzazione costituzionale implica necessariamente una dottrina e una dogmatica vigile e precisa, che sia capace, cioè, tanto di cogliere le innovazioni e le trasformazioni costanti dei fenomeni sociali, economici, politici e culturali, quanto, al contempo, di disciplinare queste trasformazioni alla luce della medesima e costante intenzione di controllo, tolleranza e limitazione. Ciò è avvenuto, non senza episodi dolorosi e drammatici, anche in seguito alle derive dittatoriali e totalitarie del Novecento: pure in quell'occasione, l'eresia è stata «ristabilita» a dottrina ortodossa.

Attualmente, l'operazione in parola non è inedita, poiché essa si sta svolgendo anche nel contesto dello studio dei fenomeni istituzionali globali, che sono largamente distanti dai modelli costituzionali classici e che paiono sfuggire da ogni tentativo di razionalizzazione<sup>28</sup>: non risponde forse alla stessa intenzione il tentativo, tutto dottrinale, di reagire alle letture «degiuridicizzanti» di quei fenomeni mediante la proposizione, avversativa, di letture giuridiche cosiddette «riflessive» e idonee a conciliare pluralità con necessario dialogo e necessaria interferenza?<sup>29</sup>

Il tema è troppo ampio per essere ripreso compiutamente. Nonostante ciò, è utile segnalare che in queste ricostruzioni l'emergere di fenomeni sociali apparentemente frutto del solo mercato o della combinazione tra mercato e tecnologia non può sfuggire al processo qui definito in termini di secolarizzazione costituzionale, sia perché si tratta di fenomeni che proprio la secolarizzazione costituzionale ha incentivato, sia perché anche al loro interno la considerazione dei diritti e delle libertà individuali genera, sebbene con lentezza, processi di controllo, tolleranza e limitazione.

In altre parole, il diritto globale è diritto senza Stato; ma esso non può comunque essere diritto senza «costituzione», e ciò sarebbe dimostrato dal fatto che, all'interno delle più varie esperienze di simile diritto, «corpi» istituzionali variamente definiti come

<sup>28</sup> Cfr., per tutti, S. Cassese, *Il diritto globale. Giustizia e democrazia oltre lo Stato*, Einaudi, Torino 2009.

<sup>29</sup> Si allude, in particolare, agli studi di G. Teubner, *La cultura del diritto nell'epoca della globalizzazione. L'emergere delle costituzioni civili*, Armando, Roma 2005.

arbitri, giudici, tribunali, *panels*, corti, organismi regolativi sono costantemente impegnati a creare nuovi «miti», sotto forma di principi fondamentali<sup>30</sup>.

In questa prospettiva, quindi, le norme costituzionali continuano a prodursi, ma, questa volta, «a fianco» della normale giuridificazione, non in un momento singolare, solenne e specifico di affermazione simbolica. Ciò, evidentemente, non autorizza a suffragare le tesi sul superamento della secolarizzazione costituzionale, bensì a rafforzarne e declinarne ulteriormente l'originario ancoraggio «teologico-politico» in chiave, questa volta, di complessità, giustapposizione e circolarità.

Può essere opportuno precisare che, proprio dal punto di vista teologico-politico, non sarebbe del tutto giustificato, nel descrivere simili evoluzioni, il richiamo metaforico alla densa e celebre riflessione schmittiana di *Terra e mare*<sup>31</sup>, quanto, piuttosto, ad altra, ma meno nota, ricostruzione, quella condotta da Franz Rosenzweig in *Globus*<sup>32</sup>.

Le trasformazioni cui stiamo assistendo, in altri termini, non implicano un'univoca mutazione strutturale destinata senz'altro a riprodurre «in grande» tensioni e tentazioni già note, ma proiettano su di un piano differente una stessa intuizione originaria, che non solo resta irrinunciabile, ma tende a compiersi meglio e più profondamente, come linguaggio universale e riconosciuto (ciò che Rosenzweig definisce in termini di «*anima del mondo*», riferendosi all'identità europea come modalità di pensiero e di approccio che, una volta perduta la centralità continentale, si espande comunque su tutto il globo<sup>33</sup>).

La secolarizzazione costituzionale, quindi, richiede una costante opera di giuridificazione, e il fatto che la tutela delle libertà individuali non possa più concepirsi come il risultato di un processo unidirezionale e immediato, concluso in un'unica esperienza, non significa affatto che si stia rinunciando all'originaria esigenza di controllo, limitazione e tolleranza, bensì che tale esigenza si sta proiettando e adattando su scenari e contesti plurali contribuendo a controllarli, limitarli e «tollerarli», a finale conferma che l'autoreferenzialità di *checks and balances* costituisce ancora la migliore garanzia.

<sup>30</sup> Cfr., sul punto, l'analisi di G. della Cananea, *Al di là dei confini statuali. Principi generali del diritto pubblico globale*, Il Mulino, Bologna 2009.

<sup>31</sup> C. Schmitt, *Terra e mare* [1942], quarta edizione, Adelphi, Milano 2002.

<sup>32</sup> F. Rosenzweig, *Per una teoria storico-universale dello spazio* [1917], Marietti, Genova 2007.

<sup>33</sup> Ivi, p. 112.