

MAURO BONTEMPI (a cura di), *La politica moderna fra società, storia ed istituzioni*, Drengo Edizioni, collana “Voci della Politica”, Roma 2017, pp. 316.

“Unità nella varietà”: questa bella espressione di Antonio Rosmini mi pare che sintetizzi con efficacia lo spirito che anima i dieci saggi che compongono il volume curato da Mauro Bontempi. I differenti contributi vanno dall’analisi degli assetti storico-istituzionali moderni e contemporanei – come il *paper* in inglese di Giovanna Scatena (*English Federalism between the Two World Wars*, pp. 217-242) e il saggio di Antonio Macchia sul complesso processo di integrazione europea (pp. 243-272) – fino alle riflessioni squisitamente filosofiche sui fondamenti e sulle finalità delle moderne democrazie liberali, democrazie che – come stiamo constatando – presentano segni di una crisi endemica. Attraverso diverse metodologie di analisi e confrontandosi con differenti punti di vista storiografici, gli autori del volume ci invitano a riflettere sulle cause più profonde che determinano la crisi degli ordinamenti politici contemporanei. Mi preme, quindi, mettere in rilievo le linee di continuità presenti nel libro, quelle esplicite ma anche quelle implicite, il “non detto” che è presupposto alla scelta di aree tematiche e di autori.

Innanzitutto vorrei sottolineare che il volume prende le mosse da una visione della modernità filosofico-politica che non può essere ridotta alla “linea Cartesio-Hegel”, cioè a quella forma di pensiero che Augusto Del Noce definisce come “immanentismo moderno” e che sfocia – almeno in una parte significativa – nel giacobinismo rivoluzionario, nello statalismo (Hegel), in una “politica dell’immanenza” o in una “ontologia dell’attualità”, preoccupata solo del qui ed ora; il volume fa emergere fin dai primi saggi (di Paolo Armellini e Bontempi) la fecondità dell’altra modernità, cioè di quella linea di pensiero che va “da Cartesio a Rosmini” e che trova proprio nella posizione ontologica di Rosmini il suo nucleo ispiratore. Ciò che viene proposto da Armellini, da Bontempi e gli altri autori è un “incontro necessario” della metafisica di Rosmini – del “personalismo rosminiano” – con il liberalismo di Tocqueville, ovvero con la “proposta liberale” con la quale si chiude l’ampio saggio di Armellini sul costituzionalismo moderno (*Il costituzionalismo degli antichi paragonato a quello dei moderni*, pp. 14-82).

Gli autori del volume prendono sul serio le provocazioni del cosiddetto “teorema di Böckenförde”, che si esprime in questi termini: «lo Stato liberale secolarizzato vive di presupposti (*Voraussetzungen*) che non può garantire. Questo è il grande rischio che esso si è assunto per amore della libertà» (E.-W. Böckenförde, a cura di M. Nicoletti, *La formazione dello Stato come processo di secolarizzazione*, [edizione originale 1976], Morcelliana, Brescia 2006, p. 68). Gli itinerari che ci propongono i nostri dieci autori sono volti ad indagare i presupposti necessari – direi con Kant, “le condizioni di possibilità” – in grado di garantire una autentica democrazia liberale, una democrazia fondata su valori etici e non solo su procedure formali. Leggendo il volume ho trovato in tutti i contributi una forte volontà costruttiva o, meglio ancora, “ricostruttiva di un *ethos* condiviso”, ricostruttiva dopo le cosiddette “patologie della modernità”; gli autori si volgono perciò alla ricerca di una assiologia che dia fondamento e finalità alla vita democratica. Non a caso un saggio – come quello di Giuseppe Abbonizio (*Sulle origini del radicalismo liberale di Ralf Dahrendorf*, pp. 273-298) – verte su Ralf Dahrendorf, cioè su un autore liberale che ha attraversato le vicende storiche del secondo Novecento e che ha lucidamente denunciato l’anomia della società contemporanea, ovvero il crescente individualismo atomistico caratteristico della post-modernità. Dahrendorf da liberale laico avverte l’esigenza di una “etica sociale ricostruttiva”. Come è noto, Dahrendorf si pone il problema di come ricostruire i “legami/legature”, cioè tutti quei rapporti che tengono uniti gli

individui nelle società e li motivano nella cooperazione. «L'avvento della società moderna» – egli afferma – «ha significato incontestabilmente un'espansione delle possibilità di scelta [la cosiddetta “età dei diritti soggettivi”], ma solo al prezzo di lacerare le legature esistenti» (R. Dahrendorf, *La libertà che cambia*, [edizione originale 1979], Bari, Laterza 1981, p. 42). L'individuo per Dahrendorf è sempre un “essere-in-relazione” (*Dasein-in-Beziehung*) e il senso della vita è dato dalla capacità relazionale: del resto, la relazionalità che caratterizza il soggetto è implicita nello stesso etimo greco di “persona”: πρόσωπον – “sguardo che passa attraverso” – allude alla presenza di una alterità costitutiva della stessa identità personale. Le legature/legami, osserva Dahrendorf, sono la patria, la comunità, la chiesa, i partiti e tutto quell'insieme di “relazioni umane” che rendono la vita ricca di senso. Gli autori del volume, ognuno con la sua specificità, propongono una visione dello Stato liberale che anche nell'età della compiuta secolarizzazione sappia tenersi ben ancorato a precisi valori etici condivisi: primo tra tutti, il valore imprescindibile costituito dalla *dignitas personae*, dalla dignità della persona umana, l'unico valore intorno al quale, anche in una società multiculturale, possa essere ricercato un “consenso per intersezione”, l'*overlapping consensus* di cui parla anche John Rawls in *Liberalismo politico* (1993).

Molto significativo a questo proposito mi è parso il commento proposto da Mauro Bontempi alla nota affermazione di Rosmini contenuta nella sua *Filosofia del diritto*: «la persona è il diritto sussistente, [...] è l'essenza del diritto». Tale affermazione programmatica è certamente ricchissima di implicazioni sul piano filosofico e su quello politico-istituzionale. Il diritto precede e fonda la politica intesa come “armonica conciliazione dei conflitti sociali”, il diritto ha come sua fonte “non scritta” la persona nella sua singolarità irripetibile e non omologabile. Con Bontempi mi preme sottolineare che il discorso di Rosmini sulla “libertà della persona” si esplica secondo 4 fondamentali prospettive: 1) la dimensione fondativa; 2) quella antropologica; 3) la dimensione giuridico-politica; 4) il grande teatro della storia umana. Si tratta di declinazioni della libertà che possono e – a mio avviso dovrebbero – essere care anche al mondo contemporaneo. In primo luogo, il discorso di Rosmini sulla libertà ha un carattere fondativo: nell'uomo l'idea a priori dell'essere è anche il fondamento della libertà. Essere interiore e libertà sono consustanziali: con Rosmini siamo in presenza di una “ontologia della libertà” (certamente diversa da quella elaborata dall'ultimo Luigi Pareyson). Mentre Kant non indaga le origini noumeniche della libertà – la libertà nella *Critica della ragion pratica* viene affermata come “fatto della ragione” (*Faktum der Vernunft*) –, il discorso di Rosmini sulla libertà ha un carattere protologico. La libertà – per Rosmini – si iscrive nella struttura ontologica dell'uomo: mentre il mondo della natura è sottoposto al determinismo delle leggi fisiche (il mondo-macchina di Newton, *cui esse est efficere*), l'azione umana è in grado di rompere il rigido concatenamento di cause. L'uomo si pone come una “libera causalità” – Fichte, autore studiato da Rosmini, parlava di *freie Wirksamkeit* – e tale “libera causalità” lo pone in rapporto di trascendenza, cioè di alterità, rispetto ai fatti della natura. Questo elemento viene bene esplicitato da Rosmini anche nella sua *Antropologia soprannaturale*. L'uomo è capace di un nuovo inizio, è “creatività originaria”: a questo proposito delle profonde affinità possono essere individuate anche tra la visione rosminiana della libertà e la categoria di “essere per la nascita” elaborata da Hannah Arendt in *Vita activa*. Segnalo che nel volume compare anche un bel saggio di Valerio Mori sul pensiero della Arendt (*Il Logos che tutto raccoglie? Osservazioni sul Socrate di Hannah Arendt*, pp. 299-314).

La seconda dimensione della libertà è quella che l'uomo esercita concretamente nella

proairesis (Rosmini si richiama alla aristotelica *προαίρεσις*): la “scelta dei beni”, la loro elezione da parte del soggetto. La conoscenza della realtà, sottolinea Rosmini, è sempre una “conoscenza amativa”: si deve amare l’essere secondo l’ordine gerarchico dei beni, al cui vertice si situa Dio come *summum bonum*. Siamo in presenza di un “oggettivismo etico” che non considera la libertà solo dal punto di vista formale ma anche contenutistico. È anche qui che sta una delle differenze fondamentali tra l’etica kantiana e l’etica rosminiana. Come è noto, secondo Kant la libertà è puramente formale, non guarda ai contenuti né ai risultati dell’azione stessa: è un’etica della compiuta autonomia (l’auto-determinazione del sé, la *Selbstbestimmung* che giustamente è tanto cara a Kant e alla modernità laica). Per Rosmini l’azione umana ha, invece, dei precisi contenuti etici ai quali rivolgersi. Da qui emergono i tratti platonico-aristotelici del discorso rosminiano e anche la sua possibile vicinanza al discorso che ha fatto Paul Ricoeur a proposito della “teleologia del soggetto”: il finalismo dell’azione indirizzata ad un ordine oggettivo di beni. In questo ordine etico della natura la persona umana occupa un posto eminente: la persona anche per Rosmini è *id quod est perfectissimum in tota natura*. Però, osserva Rosmini - «non tutto l’uomo è persona»: la persona è data dall’aristotelico *νοῦς ποιετικός*, cioè dalla partecipazione delle sue più alte facoltà intellettive a quell’essere infinito che è trascendente. Nel volume viene più volte e in diversi contesi sottolineato che l’affermazione della “trascendenza della persona” non riguarda solamente la dimensione astrattamente speculativa ma anche quella politica: la “trascendenza della persona” è anche un anticorpo ad ogni forma di Stato totalitario. A questo proposito parole evocative sono state espresse da Giuseppe Casale nel suo saggio sul rapporto tra politica e trascendenza in Eric Voegelin (*Eric Voegelin sul totalitarismo: gli “anticorpi” dell’Occidente*, pp. 121-138). Casale ha messo in evidenza i tratti “rosminiani” del discorso anti-totalitario di Voegelin. Questi, richiamandosi alla posizione platonico-cristiana, ha parlato di un “eterno nell’uomo” (*das Ewige im Menschen*), ovvero di una dimensione di senso che supera, oltrepassa, *transcendit* il diritto positivo e l’ordine costituito: la persona – come del resto affermava anche Rosmini – “è ai soli comandi dell’infinito”, la persona è una “sproporzione costitutiva”, è continuo superamento dell’ordine stabilito. La persona – diceva Rosmini riprendendo Tommaso d’Aquino (e Paolo Armellini nel suo saggio ce lo ricorda) – non si può mai risolvere compiutamente nello Stato o nella società: l’uomo non è ordinato alla comunità politica «*secundum se totum et secundum omnia sua*» (*Summa Theologiae* I-II, 21, 4 ad 3): la *civitas terrena* non esaurisce tutte le finalità dell’uomo: la politica, le istituzioni statali non sono che un mezzo per raggiungere altre finalità, finalità più alte e di natura “meta-storica”.

Il vertice della persona umana è di natura metafisica, sfugge ad ogni determinazione e non può essere mai fagocitato da uno Stato etico o dalle sue istituzioni. Lo Stato deve essere a servizio della persona e non viceversa: tutti gli autori del volume, con differenti sensibilità, si dimostrano contrari ad ogni forma di “statolatria”, termine che – come ci ricorda Bontempi (p. 113) – venne coniato da Rosmini e fatto proprio da Luigi Sturzo: l’avversione al «mito dello Stato con la “S” maiuscola» è, del resto, il cavallo di battaglia del liberalismo etico sturziano e si concretizza in una proposta politica che sappia coniugare “libertà e solidarietà”, che sappia cioè armonizzare le libertà individuali con il principio di sussidiarietà.

Mi preme anche sottolineare che il “personalismo rosminiano” – riattualizzato da molti autori del volume – costituisce un utile orientamento anche per prendere posizione sull’attuale dibattito relativo al comportamento (individuale ed istituzionale) da tenere nei confronti della figura del

migrante. Il migrante è persona e la persona – come abbiamo ricordato con Rosmini – è «il diritto sussistente, l'essenza del diritto». La persona è, quindi, depositaria di un *Urrecht*, un “diritto originario” che è pre-statuale, che è connaturato al suo statuto ontologico e sussiste ancor prima del suo ingresso nella comunità giuridico-statuale. Nel concetto di persona troviamo una “universalità assiologica e normativa” in grado di superare gli egoismi nazionalistici e gli integralismi identitari creatori di muri.

Assai lucido e profondo è il saggio di Claudio Ciani sugli aspetti più vivi e fecondi del pensiero contestatore di Marcuse (*Attualità dell'Homo consumens. Herbert Marcuse critico della civiltà industriale avanzata*, pp. 177-216). Come è noto, la libertà viene intesa da Marcuse come emancipazione dell'individuo dalla serialità a cui lo costringe la società capitalista ed industriale, società omologante e massificante (si pensi alla attuale *McDonaldization of society*, la “macdonaldizzazione della società”). Condivido pienamente con Ciani e Marcuse l'importanza che deve essere conferita all'arte come strumento critico: l'estetica è, può e deve essere il luogo-chiave di contestazione dell'esistente e di ricostruzione etico-politica. Come è noto, Marcuse affida un ruolo centrale alla facoltà dell'immaginazione, e non a caso uno dei motti del Sessantotto era proprio *l'imagination au pouvoir*. L'immaginazione è la cerniera tra il teoretico e il pratico, è il luogo della libera sperimentazione per eccellenza: si tratta di un “libero gioco della facoltà” in cui è possibile sperimentare “nuovi mondi, nuovi modi di essere e di porsi in relazione”. L'estetica – si pensi anche al cinema – ha un ruolo decisivo di denuncia sociale e di costruzione etica, un ruolo che anche è uno strumento prezioso di analisi politologica.

Un ulteriore grande tema che attraversa il libro è quello della “teologia politica” e, in maniera più specifica, è il rapporto tra il cristianesimo e la politica. Paolo Armellini ci ricorda e commenta il celebre capitolo XIII della *Lettera ai Romani* di San Paolo, il passo sul “dovere dell'obbedienza politica”: «Non c'è autorità se non da Dio (*Non est potestas nisi a Deo*). Siate sempre sottomessi alle autorità costituite, poiché l'autorità viene da Dio». Come è noto, questo passo è stato spesso frainteso e ha portato ad una sorta di legittimazione divina di ogni autorità in quanto tale, talvolta anche di quella tirannica e dittatoriale (basti pensare a come questo passo venne utilizzato negli anni Trenta dai *Deutsche Christen* per giustificare l'obbedienza al regime hitleriano). Per evitare ogni possibile fraintendimento, va sottolineato un elemento decisivo ricavato dalla filologia: San Paolo scrive in greco e per indicare il termine *potestas* non usa *kratos* (κράτος) ma *exousia* (ἐξουσία): *kratos* anche nel greco arcaico indica il potere inteso come forza e dominio militare, *exousia* indica, invece, il potere collegato all'ambito semantico della giustizia; per esempio: i magistrati, cioè gli amministratori della giustizia, erano indicati come *oi en tais exousiais* (οἱ ἐν ταῖς ἐξουσίαις). L'espressione di San Paolo dovrebbe quindi essere più correttamente tradotta in latino: «*non est iusta potestas nisi a Deo*». Tra gli altri, anche il filosofo e storico del diritto Alessandro Passerin d'Entrèves ha sottolineato che il pensiero cristiano delle origini è apertamente contrario alla sacralizzazione dell'autorità terrena: la sacralizzazione del potere terreno sarà portata dal cesaropapismo di Eusebio di Cesarea o dagli ideali teocratici dell'agostinismo politico. Il pensiero politico medievale – soprattutto con autori come Giovanni di Salisbury e Tommaso d'Aquino – non esalta come divino in sé nessun ordine politico e anzi teorizza il dovere etico della resistenza attiva nei confronti del potere violento ed ingiusto. La sacralizzazione del potere terreno, fa osservare anche Armellini nel suo saggio, trova una compiuta teorizzazione nel Seicento – nell'età dell'assolutismo monarchico – e non nel pensiero politico medievale.

L'ultimo grande tema presente nel libro e che mi preme mettere in rilievo è quello del "diritto naturale" e dei motivi della sua "perenne attualità". Si tratta di un tema presente già nell'Introduzione firmata da Bontempi – dal significativo titolo "*Tra Antigone e Creonte*" – e reso oggetto specifico del saggio intelligente e *thought-provoking* di Giulio Battioni (*Dal diritto soggettivo al Finis Vitae. La deriva anti-giuridica della tarda modernità*, pp. 83-106). Fin dalla Introduzione Bontempi sostiene giustamente l'importanza di tornare a riflettere sul grande tema del "diritto naturale". Il diritto – come diceva anche il filosofo kantiano Hermann Cohen – è la matematica delle scienze umane e, in particolare, il "diritto naturale" è l'etica del diritto (*Ethik des Rechts*) o, meglio ancora, la "metafisica del diritto", il suo dover-essere ideale, la sua assiologia. Bontempi avverte la necessità etica di una riappropriazione critica della nozione di diritto naturale: egli concorda perciò con il giurista tedesco Heinrich Rommen (citato a p. 10) nel ribadire l'esigenza un "eterno ritorno del diritto naturale" (*Ewige Wiederkehr des Naturrechts*), soprattutto dopo l'esperienza terribile delle due guerre mondiali e della *shoah*. Tuttavia agli autori del nostro volume non sfugge che la nozione di diritto naturale presenta serie difficoltà, ambiguità e polisemie: le ragioni di tali ambiguità sono insite nel concetto stesso di "natura" e, segnatamente, nei cambiamenti di paradigmi epistemologici apportati dalla scienza moderna: «La mancata distinzione tra i diversi significati della parola "natura"» – ha giustamente osservato Passerin d'Entrèves – «è la causa di tutte le ambiguità nella dottrina del diritto naturale»; «i diversi significati del diritto naturale non sono altro che una conseguenza dei differenti significati della parola "natura"»: stante questa premessa, non va mai dimenticato che «la dottrina medievale del diritto naturale e quella moderna sono due dottrine differenti, e la continuità tra di esse è principalmente una questione di parole» (A. Passerin d'Entrèves, *La dottrina del diritto naturale*, Laterza, Roma-Bari 1980, p. 18).

Il saggio di Giulio Battioni ricostruisce il processo che ha portato alla crisi del diritto naturale medievale, una visione del diritto sintetizzata in maniera icastica nella espressione di Tommaso d'Aquino «*participatio legis aeternae in rationali creatura*». Nella visione tommasiana il diritto naturale è una declinazione giuridica della "metafisica della partecipazione": la partecipazione ontologica tra l'essere di Dio (*Ipsum esse subsistens*) e l'essere finito dell'uomo. Nella tarda scolastica – soprattutto con il nominalismo di Ockham – tale "metafisica della partecipazione" viene messa radicalmente in crisi e, di conseguenza, il diritto perde la sua fondazione metafisica, perde la sua "oggettività", la sua universalità assiologica e si risolve nell'accordo umano. Alla teologia occamista della *potestas Dei absoluta* corrisponde così una visione antropologico-giuridica di carattere "volontaristico". Battioni condivide quindi con Giuseppe Capograssi e con Vittorio Possenti la radicale opposizione al nichilismo giuridico, per il quale «non esistono né giusto né ingiusto in sé, ma giusto e ingiusto prendono valore solo dopo la statuizione della legge positiva» (V. Possenti, *Diritti umani. L'età delle pretese*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2017, p. 68): in questa visione storiografica, il "volontarismo" della scuola francescana è visto come l'antesignano del nichilismo giuridico, di quel "nichilismo giuridico" che caratterizza tanta parte del post-moderno e che converge nell'espressione "*voluntas non veritas facit legem*".

Di Battioni non condivido interamente la sua lettura della scuola francescana, una scuola secolare, ricca di tante voci (anche favorevoli al diritto naturale) e che non può essere ridotta ad una interpretazione unilaterale di Ockham: sulla complessità della "scuola teologico-giuridica francescana" mi limito ad evocare un recente volume di Aldo Vendemiati: *Il diritto naturale dalla scolastica francescana alla riforma protestante*, (Urbaniana University Press, Roma 2016). Condivido però le finalità del saggio di Battioni: il diritto naturale, così come è stato elaborato

dalla romanistica, dalla Patristica e dalla scolastica, costituisce non solo un arricchimento etico delle procedure giuridiche ma trasforma il diritto stesso in un “diritto generativo”. Mi spiego meglio, facendo anche un breve riferimento alla formulazione del diritto naturale in Ambrogio di Milano. Per Ambrogio, come è noto, la sfera del diritto sta, tutta intera, sotto il segno della morale. Nel *De officiis* egli opera una vera e propria trasformazione in senso cristiano del contenuto stesso del diritto. Sant’Ambrogio critica, nella determinazione ciceroniana dei *munera justitiae*, la concezione che potremmo chiamare meramente “negativa” del diritto: in questa visione il diritto si ridurrebbe al divieto di recar danno agli altri (*ut nemini quis noceat*) e alla tutela e demarcazione rispettiva degli interessi privati e pubblici. In Ambrogio e nei difensori del diritto naturale troviamo un vero e proprio “allargamento del diritto” grazie all’immissione dell’idea cristiana dell’amore per il prossimo: si tratta di una *Erweiterung des Rechts*. Tale “allargamento alla dimensione etica e alla carità” finisce per cancellare sempre di più i confini stessi e la distinzione tra diritto e morale. Per Ambrogio all’esercizio della giustizia deve accompagnarsi sempre l’esercizio dell’equità: l’equità è un criterio di giudizio svincolato dalla norma astratta, si tratta di un giudizio guidato da quella *bonitas* che per Ambrogio «*omnes virtutes tamquam mater fecunda amplectitur*» (*De fuga saeculi*, VI, 36). Come ha sottolineato anche Reginaldo Pizzorni (*Il Diritto Naturale dalle origini a San Tommaso*, ESD, Bologna 2003), la Patristica ci lascia in eredità l’esigenza di una stretta relazione tra Giustizia, *aequitas* e *caritas*, cioè la visione di un diritto non solo negativo e legalistico, ma di un “diritto generativo”. Del resto già San Paolo nel capitolo XIII della *Lettera ai Romani* ribadiva che «la pienezza della legge è l’amore (*πλήρωμα νόμου ἢ ἀγάπη*)»: in ultima analisi, conclude Ambrogio, «la giustizia è misericordia e la misericordia è giustizia (*misericordia ipsa iustitia est*)» (*Oratio de obitu Theodosii*, 26; PL, XVI, 1456). La giustizia, fecondata dall’*agápe*, è allora la “gloria stessa del diritto”, porta al superamento di qualsiasi legalismo e formalismo.

Lo spirito che anima gli autori del volume, tesi a difendere le “buone ragioni” del diritto naturale, non è affatto di carattere reazionario o conservatore. Nella riscoperta del “diritto naturale” essi trovano validi motivi per una critica costruttiva nei confronti del presente: essi individuano nel diritto naturale il fondamento stesso dei diritti umani. Come già sottolineava Passerin d’Entrèves negli anni Trenta, il diritto naturale ha un contenuto intrinsecamente progettuale e persino utopico: questo elemento costruttivo e “progressista” emerge particolarmente nella *lex naturae* teorizzata dai Padri della Chiesa e da Tommaso d’Aquino: «tutta quanta la speculazione politica medievale, dominata com’è da preoccupazioni escatologiche e da visioni apocalittiche e tutta materata di simbolismo, non è in realtà altro se non una vasta utopia» (A. Passerin d’Entrèves, *La filosofia politica medievale. Appunti di storia delle dottrine politiche*, Giappichelli, Torino 1934, p. 7): tale utopia trova espressione emblematica nell’elaborazione del diritto di natura. Dall’età medievale e fino all’avvento dello storicismo e del positivismo moderni, – continua Passerin d’Entrèves – il diritto naturale ha espresso «l’esigenza, irriducibile e perenne, di sottoporre le realtà empiriche e storiche a una valutazione oggettiva e trascendente, e di risolvere il problema giuridico e politico in termini non di sola opportunità o necessità storica, ma di legittimità e di giustizia (*id quod iustum est*)» (A. Passerin d’Entrèves, op. cit., p. 7). Il diritto naturale ha rappresentato perciò «lo stimolo per una critica incessante delle istituzioni esistenti nello sforzo di trasformarle secondo l’ideale di giustizia cristiana». Del resto, anche il filosofo del diritto Giorgio Del Vecchio sosteneva che “il diritto naturale è sempre ribellione nei confronti dell’esistente”; a Del Vecchio fanno eco Passerin d’Entrèves e gli autori del nostro volume che hanno cercato di enucleare i motivi della perenne vitalità del diritto naturale in Occidente: la legge di natura «volta a volta concepita come la misura

ultima del giusto e dell'ingiusto, come il modello della "vita buona" ovvero della vita "secondo natura", essa fornì un potente incentivo alla riflessione, una pietra di paragone delle istituzioni esistenti, una istanza ora conservatrice ora rivoluzionaria» (A. Passerin d'Entrèves, *La dottrina del diritto naturale*, cit., p. 13).

TOMMASO VALENTINI

