



Filosofia del diritto

Il lavoro dello spirito dopo Max Weber. Riflessioni di un giurista pratico sul lavoro libero e fondamento della giustizia di Francesco Perrone

di [Francesco Perrone](#)

8 ottobre 2021

Il lavoro dello spirito dopo Max Weber. Riflessioni di un giurista pratico sul lavoro libero e fondamento della giustizia*

di Francesco Perrone

Sommario: 1. Il fondamento della giustizia – 2. L'ordine teleologico della comunità politica – 3. Etica del capitalismo e spirito – 4. Il fondamento oggettivo della libertà – 5. Il problema del volontarismo – 6. Il riduzionismo quantitativo – 7. La crisi identitaria delle democrazie in Occidente – 8. *Homo oeconomicus* e *homo politicus*.

1. Il fondamento della giustizia

Il saggio di Massimo Cacciari *Il lavoro dello spirito* (Adelphi, 2020) elabora il tema cruciale del fondamento del lavoro libero (*geistige Arbeit*) nel capitalismo contemporaneo. La questione interpella anche il giurista, sollecitando la riflessione sul risvolto etico e ontologico di tale analisi filosofica. Etico in quanto appartiene alla sfera del dover essere l'imperativo che impone alla comunità politica di garantire la libertà del lavoro. Ontologico in quanto tale imperativo, se scollegato da un ancoraggio razionale che valga a radicare tale libertà come ordine oggettivo

della *realtà*, verrebbe ridotto a *flatus vocis* dalla potenza delle tecniche economiche, finanziarie, geopolitiche, biotecnologiche di cui il sistema capitalistico (e invero non solo) si serve per attuare il proprio fine.

Il tema della libertà del lavoro è un punto critico per la civiltà occidentale. Il lavoro è la dimensione privilegiata in cui la persona si esprime come *homo faber* e si avvale della tecnica nel compimento del proprio destino di libertà. Al contempo il lavoro è un'acqua perigliosa, che espone l'essere umano al rischio d'essere ridotto egli stesso a mezzo per il conseguimento di fini a sé estranei e di divenire strumento nelle mani di una volontà tecnica volta al potenziamento indefinito di sé stessa (Emanuele Severino, *Téchne. Le radici della violenza*, BUR, 2010).

Il lavoro dello spirito approfondisce una peculiare linea di sviluppo del tema analizzato in *Il destino di Dike* (Massimo Cacciari, in *Elogio del diritto*, La nave di Teseo, 2019) su *se* e *dove* debba essere ricercato il fondamento di ogni giustizia: antico nodo che il giurista contemporaneo, sempre più costretto nel ruolo di tecnico del diritto e perito dell'interpretazione, ha espunto dal proprio orizzonte di riflessione.

Certamente, fintantoché una comunità politica condivide un sistema di riferimento valoriale sufficientemente perspicuo, alla scienza giuridica è concesso l'atteggiamento minimalista di chi si autodefinisca come portatore di una tecnica avalutativa e assiologicamente neutrale. Come osservato da Nicolò Lipari, quando vi sia sostanziale equilibrio tra “testi dettati e valori radicati”, diventa nei fatti indifferente l'approccio ermeneutico (giuspositivista, realista, giusnaturalista) impiegato dal tecnico del diritto, in quanto il risultato di giustizia sostanziale concretamente non muta (Nicolò Lipari, *Elogio della giustizia*, il Mulino, 2021).

Diversamente accade quando una comunità politica viva una crisi identitaria sui fondamenti costitutivi della *polis* (Massimo Cacciari, *Geo-filosofia dell'Europa*, Adelphi, 1994; *L'Arcipelago*, Adelphi, 1997). L'assalto portato al Congresso USA il 6 gennaio 2021, la crisi del rapporto tra laicità di Stato e pluralismo culturale e religioso in Francia (caso *Mila*), il disorientamento progettuale che ha frantumato l'*institution building* in Afghanistan, il progressivo tramonto a Hong Kong del principio di preminenza della personalità individuale, sono solo alcune delle faglie su cui la postura culturale delle democrazie occidentali rischia di sgretolarsi.

Lo smarrimento di fini ultimi condivisi pone il giurista dinanzi all'ineludibile insufficienza di ogni teoria che riduca la giustificazione della norma a pura questione procedurale. Il giurista del lavoro – in realtà ogni giurista – è sempre più tentato dalla seducente idea che la procedura di costituzionalizzazione (nazionale, eurounitaria, convenzionale) dei diritti fondamentali assicuri

al diritto un fondamento ultimo e stabile: come se le costituzioni non potessero essere modificate per vie più o meno legali o fattuali, la tutela dei diritti non potesse degradarsi da fine dell'ordinamento a tecnica di governo in competizione con tecniche concorrenti, e i diritti costituzionalizzati, plasmatis nel loro contenuto per *factum principis*, non potessero divenire strumento di auto accrescimento della stessa volontà autoritativa che ha imposto il "proprio" sistema costituzionale.

Nessuna speculazione giuridica su originarismo o evoluzionismo costituzionale basterebbe da sola a porre il sistema dei diritti fondamentali davvero al riparo dagli attacchi volontaristici delle nuove "sovranità popolari" di cui le mutevoli maggioranze parlamentari (anche a Bruxelles-Strasburgo) sono espressione, qualora la si immaginasse assolta da un'idea di *ordine* anticipante capace di giustificare i sistemi normativi anche costituzionali, di legittimare la giurisdizione e di fondare gli atti di governo politico, economico, tecnologico. I processi storici non mancano mai, prima o poi, di spogliare la "sovranità popolare" del manto delle astratte definizioni politologiche, per disvelarne la nudità nella dimensione fattuale in cui i poteri autenticamente sovrani dimostrano la propria effettività.

Di ciò offre prova l'*impasse* in cui oggi versano le istituzioni dell'Unione europea, imbrigliate nell'arduo tentativo di ricomporre l'ordine a fronte delle regressioni di sistema che, in taluni Stati membri, erodono le strutture portanti del *rule of law*, in special modo l'indipendenza della funzione giudiziaria. Uno sguardo disincantato costringe ad ammettere che, qualora non si disinceppassero i meccanismi istituzionali di sanzione (la procedura dell'art. 7 TUE, i procedimenti giurisdizionali dinanzi alla Corte di giustizia Ue), tali opzioni di politica interna, definitivamente tradotte in atti consolidati di governo efficaci nello spazio e nel tempo, finirebbero prima o poi per concorrere alla definizione degli *standard* delle tradizioni costituzionali comuni degli Stati membri (art. 6 TUE). Il peso condizionante di tali *standard*, per quanto "degradati", sarebbe tanto più influente sul complessivo assetto costituzionale europeo quanto più dette opzioni politiche si diffondessero ulteriormente nella prassi legislativa ed amministrativa nello spazio eurounitario senza incorrere in effettive sanzioni ripristinatorie.

Analogamente, i livelli di protezione assicurati dalla Convenzione europea dei diritti dell'uomo sono fisiologicamente permeabili rispetto al complessivo *trend* dei variabili *standard* di fatto applicati dagli Stati, i quali dispongono, e talvolta si appropriano, di un tanto più ampio margine di apprezzamento quanto più è esiguo il grado di *consensus* circa il contenuto sostanziale irrinunciabile di un determinato diritto fondamentale. Tanto che formale menzione al margine di apprezzamento è ora contenuta nel Preambolo della Cedu in forza dell'art. 1 del Protocollo n.

15, in vigore dall'1 agosto 2021. Lo stesso metodo c.d. "autonomo" d'interpretazione delle clausole Cedu richiede che la ricostruzione dei concetti giuridici convenzionalmente rilevanti – quali "indipendenza del potere giudiziario", "accusa penale", "diritto alla vita" – trovi mediazione nella ricognizione comparativa del significato concretamente assunto da tali nozioni nei diversi Stati membri del Consiglio d'Europa (cfr., *amplius*, Stefano Piedimonte Bodini, *Metodo comparativo nella giurisprudenza della Corte europea dei Diritti dell'Uomo: la teoria, la pratica ed il ruolo della Divisione Ricerca*, in *Questione Giustizia*, speciale n. 1/2019, <http://www.questionegiustizia.it/speciale/2019-1>, nonché, *ibidem*, Francesco Perrone, *I rapporti della divisione ricerca della Corte Edu: metodo di lavoro e profili di criticità*).

Ciò a ulteriore dimostrazione che non esiste livello normativo di garanzia che le procedure di costituzionalizzazione siano di per sé sole in grado di mettere al riapro dalle spinte erosive scaturenti dal fondo delle pratiche di governo burocratico-legislative.

2. L'ordine teleologico della comunità politica

Nell'Occidente contemporaneo il giurista, anche il giudice, è percepito ed essenzialmente si percepisce come *tecnico* del diritto e perito dell'interpretazione del *ius positum* (Natalino Irti, *Il destino di Nomos*, in *Elogio del diritto*, 2019), qualunque sia il sistema normativo (legale, costituzionale, eurounitario, convenzionale) assunto come termine di più diretta referenza interpretativa-applicativa (cfr., sul sito di *Labour Law Community*, *Qual è l'identità del giudice del lavoro oggi? Le visioni di tre giudici a confronto*, <https://www.labourlawcommunity.org/dialoghi/la-giustizia-del-lavoro/>; Gustavo Zagrebelsky, *La giustizia come professione*, Einaudi, 2021).

Ciò è il prodotto culturale del geometrismo con cui la dottrina illuministica sulla divisione dei poteri, specialmente nella sua declinazione giacobina (Augustin Cochin, *L'esprit du jacobinisme*, Presses Universitaires de France, 1979), è stata metabolizzata negli ordinamenti europei di diritto continentale, e della conseguente esclusione dalla *iurisdictio* di qualunque competenza nella selezione dei fini cui l'ordinamento è orientato. Ma è anche un riflesso del più complessivo processo di secolarizzazione che, nella postmodernità, ha eletto la *cultura tecnica* a forma privilegiata del sapere, necessariamente quantitativo e deterministico, in quanto tale unico affidabile e capace di garantire il meccanismo di funzionamento dello Stato liberaldemocratico e tecnologico.

Tuttavia, il giudizio di bilanciamento dei diritti, struttura logico-argomentativa di aggiudicazione tradizionalmente riservata alla giustizia costituzionale, ha sempre più permeato, e oggi

capillarmente conforma la logica decisionale dei giudici comuni grazie alla pervasività della crescente integrazione tra giurisdizioni nazionali e Corti europee. La logica strutturale del giudizio di bilanciamento assume che il sistema costituzionale (nazionale, eurounitario, convenzionale) non individui punti di equilibrio rigidi e testuali, ma ne rimetta la dinamica concretizzazione alle autorità investite della relativa competenza legislativa, amministrativa, giurisdizionale. La necessità che tale processo di concretizzazione trovi compimento secondo linee di sviluppo razionali, al riparo da arbitrii soggettivistici (cfr. *Intervista a Fabrizio Amendola*, <https://www.labourlawcommunity.org/author/fabrizio-amendola/>), necessariamente reclama la precostituzione di un sistema assiologico capace di indicare i fini ultimi cui l'ordinamento complessivamente tende.

Tra diritti economici e di diritti sociali peculiarmente vige un equilibrio dinamico di interessi in opposizione (Silvana Sciarra, *Solidarity and Conflict. European social Law in Crisis*, Cambridge University Press, 2018), la cui composizione razionale non è attuabile se non è determinato il *fine* cui il sistema sociopolitico nel suo complesso tende. Ogni tentativo razionale d'armonizzazione della libertà d'iniziativa economica privata (art. 41 Cost., art. 16 CdfUe) con la tutela dei diritti sociali disvela l'intrinseco teleologismo in cui l'attività di bilanciamento dei diritti si struttura. La distribuzione delle risorse tra impresa e lavoratore, tra individui produttivi e individui bisognosi d'assistenza, spetta *a ciascuno secondo i propri meriti* (come sostenuto dal retore Callicle in Platone, *Gorgia*, Bompiani, 2001, 484 C, 491 D; Michael Young, *The Rise of the Meritocracy*, Pelican Book, 1958) o *a ciascuno secondo i propri bisogni* (Atti degli Apostoli, 4, 35)?

Non è la *ratio legis* di una specifica norma a indicare se e in che misura l'uno o l'altro dei due criteri distributivi debba trovare applicazione e prevalere, bensì il modello di giustizia sociale che una determinata comunità si pone il *fine* di realizzare.

Analogamente, in assenza di un modello antropologico in funzione del quale una comunità orienti il fine del proprio essere *civitas*, come è possibile armonizzare da un lato il diritto alla vita del minore in stato vegetativo e il diritto alla vita familiare anche dei genitori (unitamente al portato di responsabilità giuridiche e morali ad esso connesse), dall'altro lato la pretesa dello Stato di imporre una propria dottrina su cosa sia la dignità umana, su se e come “valga la pena” impiegare le risorse pubbliche nel servizio sanitario? (Corte Edu, *Parfitt c. Regno Unito*, 20 aprile 2021, <http://hudoc.echr.coe.int/eng?i=001-209750>)

In questo angusto anfratto della legalità si annida il rischio dell'arbitrio che si rimette al decisore quando una comunità politica non abbia la libertà d'immaginare o di riconoscere il proprio *telos*. Sono le dottrine dello Stato totalitarie a teorizzare l'appropriazione esclusiva della disponibilità

del *telos* in capo al detentore del potere, e il conseguente disconoscimento di qualsivoglia principio d'ordine capace di limitare e d'orientare la pretesa d'assolutezza della volontà del sovrano.

3. Etica del capitalismo e spirito

È il problematico nodo d'intersezione tra libertà del lavoro, potenza della tecnica e ordine fondativo della giustizia l'attualissimo tema su cui Massimo Cacciari in *Il lavoro dello spirito* concentra il proprio fuoco. La sensibilità del giuslavorista consapevolmente votato al fine pratico della scienza giuridica è fortemente sollecitata dall'inattesa centralità che tale scritto restituisce allo *spirito*: da algoritmo di frequenze neurali (secondo la riduzione predicata dalle neuroscienze), al ruolo di soggetto che *agisce* il lavoro intellettuale.

Il saggio assume quale punto di riferimento concettuale la riflessione di Max Weber sullo spirito del lavoro intellettuale che il sociologo tedesco, in due conferenze tenute a Monaco di Baviera nel 1917 e nel 1919 (*Die geistige Arbeit als Beruf*), identifica nella professione scientifica e nella professione politica (Max Weber, *Il lavoro intellettuale come professione*, trad. it., Mondadori, 2006). Alla base della riflessione weberiana sul rapporto tra lavoro e capitalismo (Max Weber, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, 1904-1905) vi è l'assunto che quest'ultimo abbia derivato dall'etica del protestantesimo il proprio *spirito*. È il riconoscimento, anche nel capitalismo, di una propria dimensione spirituale a rendere disperato il tentativo di trovare una via definitiva di riconciliazione razionale, e praticamente agibile, tra lavoro libero e sistema capitalistico, realtà nella loro essenza irriducibili, in quanto entrambe espressione di uno spirito, e al contempo inconciliabili, in quanto orientate a finalità irrimediabilmente incompugnabili.

Massimo Cacciari, in *Il lavoro dello spirito*, fa un passo oltre l'orizzonte weberiano, promuovendo il ruolo dello spirito da attributo del capitalismo – in *L'etica protestante* è il capitalismo ad avere uno spirito – a quello di soggetto agente della storia, essendo lo spirito il soggetto che “lavora”. Nel pensiero cacciariano il capitalismo non ritrova in sé alcuna dimensione spirituale per una ragione costitutiva: la macchina capitalistica assume quale proprio fine la produzione del profitto (cfr. Benjamin Franklin in *Necessary Hints to Those who Would be Rich*, 1736 e in *Advice to a Young Tradesman*, 1748), non la libertà della persona. Essa anzi mira per natura ad inglobare qualunque lavoro, manuale e intellettuale, politico e scientifico, nel proprio sistema organizzativo, annientandone lo spirito in funzione della sua riduzione a *tecnica*, di cui il capitalismo si avvale utilitaristicamente – così come avviene per la tecnica economica, la tecnica finanziaria, la tecnologia – in assenza di un fine che sia al di là del suo stesso attuarsi.

Ciò non esclude che il capitalismo abbia un proprio *ethos*, che si compie nell'asservimento delle tecniche, incluso il lavoro umano di qualunque natura esso sia, in funzione della generazione di un profitto. *Il lavoro dello spirito* è ben lungi dal denunciare l'assenza di etica nel capitalismo. L'opera semmai afferma la scissione di ogni possibile legame tra etica del capitalismo e spirito, rifiuta l'idea che il capitalismo possieda o possa appropriarsi di uno spirito per erigere sé stesso a religione. Non è concepibile l'asservimento del lavoro libero, quando sia autenticamente tale in quanto *agito* dallo spirito, in funzione del perseguimento dei fini propri di un sistema che spirituale non è.

Tale posizione radicale pone l'Occidente contemporaneo dinanzi ad uno sconcertante interrogativo: residua un piano di possibile integrazione *in concerto* del lavoro libero nel sistema economico organizzato, ovvero ogni sforzo è destinato a fallire nell'insanabile lacerazione che oppone libertà dello spirito ed etica capitalistica?

La questione è evidentemente cruciale in un tempo in cui il capitalismo ha dato storicamente prova di essere l'unico sistema di organizzazione economica capace di finanziare gli onerosissimi costi della democrazia. Il dilemma weberiano non può allora restare senza ricomposizione, pena la degradazione della libertà dal piano della realtà dell'essere a mera rappresentazione astratta, disancorata dalla storia e ridotta a ideologia, o forse a vaneggiamento.

La riflessione cacciariana non spinge l'analisi sino alla questione sul *come*, nella pratica, il lavoro dello spirito possa essere integrato nel sistema economico e rendersi produttivo senza che ne sia intaccata la natura libera. Essa tuttavia individua con nitidezza il principio d'ordine capace di validare la via d'uscita dall'*impasse* weberiano, ricostruendo rigorosamente l'ordine *spirituale* e oggettivo di gerarchia tra libertà del lavoro, potenza politica, *scientiam facere* e governo delle tecniche. Si ritrova quindi la fondazione dell'ordine assiologico chiamato a governare ogni processo di bilanciamento tra esigenze tecniche del capitalismo (*in primis* l'organizzazione dei fattori della produzione), dignità della persona e libertà del lavoro (artt. 1, 3 e 4 Cost.; artt. 1, 15 e 31 CdfUe; punto 26 del preambolo Cse; artt. 4, 23, 26 Cse).

È interessante riscontare, su questo tema cruciale per la civiltà occidentale, un significativo punto di convergenza tra pensiero laico e il magistero dell'enciclica *Laborem exercens* (Giovanni Paolo II, Paoline Editoriale Libri, 1982). Quest'ultima, approfondendo l'ultrasecolare analisi sociale intrapresa nella *Rerum Novarum* (1891) e rinnovata nella *Quadragesimo Anno* (1931), col ricordare che "il lavoro è per l'uomo, e non l'uomo per il lavoro", già aveva affermato il "principio della priorità del lavoro nei confronti del capitale" (cfr. anche Giovanni Paolo II, *Centesimus annus*, Paoline Editoriale Libri, 1995; Luigi Mengoni, Mario Napoli, *Il lavoro nella*

dottrina sociale della Chiesa, Vita e Pensiero, 2004).

4. Il fondamento oggettivo della libertà

Max Weber riconosce che il capitalismo ha un proprio spirito, così come il protestantesimo ha la sua etica. In entrambi gli ordini – quello socioeconomico e quello religioso – assume centralità il valore esistenziale dell’agire umano. Il termine utilizzato da Weber per indicare la professione è *Beruf* (Gaetano Vardaro, *Tecnica, tecnologia e ideologia della tecnica nel diritto del lavoro*, in Lorenzo Gaeta, Anna Rita Marchitello, Paolo Pascucci (a cura di), *Itinerari*, Franco Angeli, 1989), che è anche il vocabolo impiegato da Lutero nella propria traduzione in tedesco della Bibbia per significare il concetto di “vocazione”. *Beruf* è intrinsecamente legato al concetto di “chiamata a”, al compimento di un destino esistenziale di libertà spirituale di cui il lavoro è estrinsecazione (sul rapporto tra lavoro e dimensione vocazionale della persona cfr. Francesco, *Fratelli tutti*, Marsilio, 2020, n. 162).

Weber, frutto maturo del positivismo, ha operato in un contesto culturale fortemente influenzato, per contrapposizione, dall’idealismo tedesco, che è il terreno filosofico nel quale la stessa filosofia marxiana affonda criticamente le proprie radici. A fronte di un così forte termine di riferimento concettuale, che concepisce la storia quale sviluppo fenomenologico dello spirito che si fa assoluto, sembra riduttivo intendere nella riflessione di Massimo Cacciari la parola *spirito* – “l’operare di tutti e di ciascuno” nella definizione di Hegel – in senso neutro alla stregua di semplice sinonimo di intelletto, o peggio ancora nell’accezione moralistica di un non ben identificato afflato sentimentalistico.

È invece riconoscibile una peculiare connessione tra l’analisi cacciariana e il tema epocale con cui l’Europa contemporanea è chiamata a confrontarsi: quale sia il rapporto esistente tra ragione, giustizia e ontologia. E infatti al di fuori di una filosofia dello spirito o, potremmo dire in via più generale, di una filosofia del principio, capace di legare con vincolo di necessità i sistemi etico-assiologici all’essere, non scorgo alcuna possibilità di *sintesi*, ma semmai contrapposizione di opposti o, al più, giustapposizione di visioni non comunicanti e di volontà irrelate. Nella postmodernità tale concorso non *dia-logante* di volontà può assumere molti nomi, come società liquida o relativismo, la cui unica etica possibile è l’utilitarismo. Unico punto di ammissibile contatto, temporaneamente non bellicoso ma reso precario dalla preminenza teleologica della prefigurazione dell’utile, è la tecnica contrattuale, contingente incontro di volontà il cui inadempimento ben può essere utilitaristicamente giustificato dall’opportunità di rottura efficiente del vincolo, come predetto dalle tecniche di *Law & Economics* (Adalberto Perulli, *Intervista a Massimo Cacciari*, <https://www.labourlawcommunity.org/news-eventi/llc->

[interviews-series-adalberto-perulli-intervista-massimo-cacciari/](#); John Cartwright, *Contract Law: An Introduction to the English Law of Contract for the Civil Lawyer*, Hart Publishing, 1957).

Lo scontro tra volontà oppostive – tra il sé e ciò che è radicalmente altro da sé – è deflagrazione, puro scontro violento, da cui vincitori e vinti sono ugualmente travolti (Simone Weil, *L'Iliade, o il poema della forza*, Les Cahiers du Sud, 1943). Non è un caso che in tutte le città, a Roma come a Parigi, il campo marzio sia situato al di fuori dal perimetro della *civitas*, cioè fuori dallo spazio politico-relazionale. Nemmeno ritengo immaginabile che dal nulla prodotto dal conflitto assoluto possa sorgere una qualunque sintesi. Nel sistema hegeliano l'aporia della sintesi trova soluzione grazie all'azione del principio spirituale d'ordine che gli è immanente, atteso che *il di più* che emerge nella sintesi è frutto non del mero conflitto tra tesi e negazione della tesi (*a, non a*), che in sé condurrebbe al reciproco annichilimento, ma dell'arricchimento che la realtà, tramite la contraddizione, vive nell'inveramento dello spirito. Nel pensiero classico *Polemos*, dio della forza oppositiva, è sì “padre di tutte le cose”, ma in quanto osservante dell'ordine indiviso del *logos* eracliteo. *Polemos* è il rimedio tramite il quale l'ordine dialogico, in quanto costitutivo dell'essere, impone la connessione tra i distinti che rifiutino di relazionarsi e pretendano di rimanere nella separatezza assoluta (Cacciari, *Geo-filosofia dell'Europa*, 132).

Per contro, una visione liquida o relativistica della realtà non dispone di strumenti capaci di fondare una compiuta etica della libertà, necessariamente oggettiva e relazionale (*dia-logica*). In sé è *flatus vocis* l'aforisma kantiano, ricorrente in John Stuart Mill (*On Liberty*, John W. Parker and Son, 1859) e Martin Luther King, secondo cui la libertà dell'uno finisce dove inizia quella dell'altro: al di fuori di un principio d'ordine nel quale ritrovare il *fine* cui tende la libertà di ciascuno non mi sembra consentito individuare, senza cadere nell'arbitrio, alcun punto di bilanciamento tra la libertà propria e la libertà altrui, né addivenire a una sintesi della giustapposizione delle volontà individuali che affermino la pretesa di assolutezza del potere d'azione di ciascuna. Inesorabilmente, la visione “liquida” della realtà confonde la libertà con la potenza d'azione, decompone il piano oggettivo dell'etica a quello puramente soggettivo dell'arbitrio, ove la libertà degrada a fare ciò che si ha il potere materiale di fare.

Una società appagata dal torpore relativistico non ammette né pace, né armonia, ma al più tolleranza, la quale è atto della volontà non fondato su alcuna ragione, e quindi arbitrio (Cacciari, *Geo-filosofia dell'Europa*, 145).

Nelle società democratiche si affida alla logica del bilanciamento dei diritti il compito di governare il conflitto che fatalmente si instaura tra la vocazione al lavoro libero e la pretesa (giuridicamente tutelata) di perseguire un profitto avvalendosi di lavoro comandato, mattone

costitutivo della produzione organizzata nel sistema capitalistico. Tuttavia, l'intero meccanismo di tutela dei diritti fondamentali rischia di ridursi a *techne*, come tale facilmente strumentalizzabile in funzione di fini estranei a sé, qualora *ab-solto* da un principio d'ordine capace di fondarne oggettivamente la giustificazione.

È questo il piano ove si celebrano le nozze (o si consuma il divorzio) tra diritto e etica: non la posizione di valori “sovrani” quale fine ultimo della volontà di chi dispone del potere nomopoietico (il legislatore ordinario, quello costituente, il potere esecutivo-amministrativo, il giudice), ma il riconoscimento in un principio anticipante (“sottano”, citando l'ironica intelligenza di Gustavo Zagrebelsky) che riflette la dialogicità della propria natura sull'ordine legittimo delle cose. Per contro, il disconoscimento di ogni principio d'ordine fondativo preclude a qualunque dottrina sui diritti umani ogni possibilità di trovare giustificazione diversa dal puro presupposto giuspositivista, e di sottrarsi al portato volontaristico che esso sottende (cfr. Norberto Bobbio, *L'età dei diritti*, Einaudi, 1990). Ecco che si ridurrebbe a inutile snobismo la pretesa di liquidare come pittoresche stravaganze le visioni estreme di pensatori estremi come Julius Evola (*Rivolta contro il mondo moderno*, [Edizioni Mediterranee](#), 1978) o Alain de Benoist (*Au-delà des droits de l'homme. Pour défendre les libertés*, Éditions Krisis, 2004).

5. Il problema del volontarismo

Lo stesso utilitarismo hobbesiano resta puro *polemos* disgregativo se svincolato dal principio d'ordine di cui *pacta sunt servanda* è espressione. Tale principio assiologico trascende – mi sembra *oltre* la ferrea logica hobbesiana – l'etica puramente utilitaristica, che di per sé sola legittima la rottura di ogni patto. Esso anzi è intrinseca contraddizione della legge che governa lo stato di natura. La stessa società contrattualistica del “patto sociale”, nelle sue varie declinazioni hobbesiane, spinoziane o lockiane, e al di là di ogni pedanteria critica circa la realtà o metaforicità del patto, non può trovare realizzazione storica al di fuori di un ordine che valga a fondarla al di là del puro stato di natura (fondamentale sul tema, con prospettiva parzialmente diversa, John Rawls, *A Theory of Justice*, Harvard University Press, 1971).

Nella critica di Cacciari lo Stato di diritto, perduto il senso del principio, è lo Stato che considera sopra di sé la pura forma del contratto. All'esito del processo di costituzionalizzazione che ha elevato il contratto a ente fondativo del diritto pubblico, la rimozione dell'*arché* è il sacrificio che la postmodernità ha offerto sull'altare di ciò che Paolo Perulli definisce il “dio contratto” (*Il debito sovrano. La fase estrema del capitalismo*, La nave di Teseo, 2020).

Nell'era del capitalismo le stesse potenze politiche, che Alessandro Aresu minuziosamente descrive nel loro incessante contrattare con le concorrenti potenze economiche, finanziarie, tecnologiche, geopolitiche (Alessandro Aresu, *Le potenze del capitalismo politico. Stati Uniti e Cina*, La nave di Teseo, 2020), si relativizzano in una dinamica contingente di reciproco dominio-asservimento che contraddice la natura spirituale e libera del lavoro politico (cfr., su ruolo della comunità internazionale e concezioni economiciste, Giovanni Paolo II, *Sollicitudo rei socialis*, Paoline Editoriale Libri, 1998).

La società politica contemporanea, perduta la fiducia di poter ordinare la *civitas* su assetti regolativi di principio, affida la propria funzionalità organizzativa all'efficienza tecnica di "accordi parzialmente teorizzati" (Cass R. Sunstein, *Designing democracy: what constitutions do*, Oxford University Press, 2001), a tecniche di negoziazione che prefigurano l'elusione della discussione sugli aspetti sostanziali che la comunità politica non è in grado ricondurre ad uno spirito condiviso, e quindi di armonizzare. Ecco abbracciata, per questa via, la nuova "religione nichilista" (Walter Benjamin *Capitalismo come religione*, in *Alfabeta* 2, 6 dicembre 2014).

L'immanenza della matrice contrattualistico-utilitaristica nell'etica del capitalismo è in stretta connessione con la questione del volontarismo. Nella logica capitalistica è la primazia della volontà orientata al profitto a trovare affermazione. La volontà si fa tecnica ("la tecnica è volontà" secondo Emanuele Severino) e avoca a sé, riducendolo a tecnica, ogni tipo di lavoro umano, *in primis* quello scientifico, la cui produttività viene inglobata nel ciclo economico in funzione strumentale rispetto alla redditività del capitale. Il lavoro politico è coartato nel ruolo di tecnica anticiclica (Cacciari), degradato dalla funzione spirituale che gli è propria di *pontifex* tra principio d'ordine e comunità a strumento servente di un fine contingente ad esso estraneo.

È sul modo in cui concepisce il rapporto tra volontà e principio d'ordine che una comunità politica decide il proprio destino. Quando la volontà si volge al principio ordinante, il *Beruf* politico è capace di salvaguardare la propria autonomia spirituale e d'orientare il sapere scientifico alla libertà della persona umana tramite il governo della tecnica. Se è invece la volontà di chi dispone del maggior potere d'azione sul mondo (la *techne*) ad imporre la strumentalizzazione del lavoro umano in funzione di fini estranei alla struttura dialogica del principio, anche il lavoro politico seguirà il destino della de-spiritualizzazione, e il lavoro scientifico opererà disumanizzato e de-personificato.

La primazia della volontà sull'ordine razionale della realtà è l'assunto fondativo di ogni totalitarismo. L'assolutezza del potere si impone in modo tanto più estremo quanto più essa sia in grado di affermare la realizzazione di sé quale fine ultimo dell'esercizio della *potestas*, anziché

tendere all'armonizzazione delle relazioni politiche, economiche e sociali secondo l'ordine *dialogico* della persona umana. La costruzione di un proprio linguaggio autorappresentativo (Victor Klemperer, *LTI. La lingua del Terzo Reich. Taccuino di un filologo*, Giuntina, 1998), di una *neolingua* (George Orwell, *Nineteen Eighty-Four*, Secker & Warburg, 1949), è la *techne* privilegiata con cui il potere totalitario costringe la realtà ai dettami della propria volontà (come l'appropriazione di un *Lebensraum*) e ai vincoli delle autorappresentazioni (l'autopercepita appartenenza alla razza ariana o la discendenza dal popolo mitico di *Thule*), sopprimendo la natura dialogica dell'essere.

Non è un caso che *Il trionfo della volontà*, terribile capolavoro cinematografico di Reni Riefensthal, è il titolo assegnato al più noto filmato di propaganda nazista.

6. Il riduzionismo quantitativo

Un arcigno ostacolo culturale alla rifondazione del rapporto assiologico tra libertà oggettiva, volontà e tecnica è rappresentato dal *quantitativismo* scientifico, che nella postmodernità si è imposto quale preteso fondamento di ogni possibile forma di conoscenza razionale. Le tecniche, ognuna prodotto applicativo di una scienza particolare, si ergono a sistemi autosufficienti di governo della natura, svincolati da qualunque principio d'ordine che stia "oltre" il segmento di realtà suscettibile di quantificazione. Nemmeno lo sconvolgimento subito nel corso del '900 dai concetti di spazio-tempo e di causa-effetto a seguito delle scoperte della fisica subatomica è valso a mettere radicalmente in discussione il convincimento quantitativistico-deterministico diffuso nell'immaginario di larga parte del mondo scientifico, e le ricadute antropologiche che ne conseguono (Jacques Monod, *Il caso e la necessità*, Mondadori, 1970).

Secondo una potente interpretazione, il riconoscimento dei numeri quali elementi costitutivi dell'essere varrebbe a qualificare la scienza contemporanea quale sapere intrinsecamente platonico (Cacciari), proprio in quanto la matematizzazione è espressione del *métron* su cui il mondo classico, a partire dalla tradizione pitagorica, fonda l'ordine razionale della realtà (Platone, *Timeo*, Bompiani, 2000).

È anche vero, tuttavia, che l'idea che la matematizzazione sia espressione o struttura costituente di un principio d'ordine cosmico fondativo non appartiene, ubiquitariamente, al pensiero scientifico contemporaneo in quanto tale. E in effetti lo stesso Massimo Cacciari distingue la matematizzazione propria della scienza platonica dal calcolo meramente quantitativo.

La degradazione a *techne* della stessa matematizzazione e la riduzione della realtà a mera somma di quantità sono precipui aspetti della *weltanschauung* postmoderna. La disgregazione

degli oggetti nelle loro quantità costitutive elementari è il risultato cui il metodo analitico intrinsecamente tende (ἄνα + λύσις, λύειν, sciogliere). La riduzione quantitativa, in sé considerata, è scioglimento dei legami e, in ultima istanza, scomposizione dell'intero in frammenti irrelati, come tali strumentalizzabili in funzione di qualunque fine voglia porsi una volontà orientata a un'etica puramente utilitaristica.

Appartiene alla comune esperienza l'impatto metodologico che il modello di ragionamento analitico deduttivo ha prodotto anche sulla scienza giuridica, dalla logica tomistica all'ideologia illuministica del giudice bocca della legge, sino alle aporie del geometrismo giuridico kelseniano. E tuttavia nel *Signore degli anelli* Gandalf il grigio (il mago buono) mette in guardia Saruman (il mago buono diventato cattivo, "il saggio che ha abbandonato la ragione per la pazzia") ammonendolo che è folle colui che rompe un oggetto per scoprire cos'è (sulla rilevanza nella modernità dell'idea di *adaequatio* tra ragione individuale e natura cfr. Maurizio Manzin, *La natura (del potere) ama nascondersi*, in Francesco Cavalla (a cura di), *Cultura Moderna e interpretazione classica*, Cedam, 1997).

Il matematismo quantitativo è, in fin dei conti, un'eredità fraintesa di Voltaire, al quale Nietzsche significativamente dedica *Umano troppo umano*, opera che segna l'apertura alla nuova era della volontà di potenza, liberata da ogni principio autoritativo. Così, la derisione delle superstizioni medievali (non di rado create dall'immaginario dei moderni e attribuite per *transfer* al pensiero degli antichi), e in genere metafisiche, è diventata nel positivismo ottocentesco vera e propria postura filosofica ("*Keine Metaphysik mehr!*"). Se l'illuminismo ha avuto quantomeno il merito storico di recuperare la ragione al centro dell'esperienza umana, alla sua propaggine positivista va addebitato il demerito di aver generato la superstizione del riduzionismo quantitativo e idolatrato il dogmatismo dell'intelletto.

Pur a fronte della critica epistemologica mossa alle scienze galileiane dalla filosofia novecentesca (Edmund Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, trad. it., Il Saggiatore, 2015), l'immaginario dei contemporanei è diffusamente suggestionato dalla distorsione quantitativistica. Ciò emerge con evidenza nel *best seller* di Stephen Hawking e Leonard Mlodinow *The grand design* (Transworld, 2010). I due scienziati, mossi dal dichiarato intento di dimostrare la non necessità *fisica* di qualunque principio divino e in genere metafisico a fondamento ultimo dell'essere, sembrano davvero convinti che il gioco-esperimento digitale di Conway sia in grado di offrire una riprova empirica dell'autosufficienza cosmogonica del modello d'automa deterministico-quantitativo. Invero, lo scritto altro non è se non una riedizione aggiornata del famoso saggio di Hawking *Dal big bang ai buchi neri* (1988), con

l'aggiunta di una sorta di prefazione filosofica la quale, muovendo da alcune rapide suggestioni sugli elementi (principi materiali) presocratici e sugli atomi democritei, salta a piè pari 2500 anni di storia del pensiero occidentale per proporre una rifondazione della fisica quantitativa come nuova filosofia dell'essere (la questione della scienza come compimento della metafisica è posta semmai da Martin Heidegger, *La fine della filosofia e il compito del pensiero*, in *Tempo ed essere*, 1969. Il tema ha origini antiche: sul rapporto tra *episteme* e metafisica come ricerca del principio e della causa cfr. Aristotele, *Metafisica*, Bompiani, 2000).

Così, una significativa componente della *weltanschauung* contemporanea, disconoscendo ogni "platonicità" nella matematizzazione della realtà, erige una cortina ferrea tra reale e "chimerico" (Auguste Comte, *Discorso sullo spirito positivo*, trad. it., Laterza, 1985).

La tracimante diffusività del riduzionismo quantitativo non può non contaminare anche la dimensione antropologica. Ne costituisce manifestazione, nella forma più estrema, il dramma delle due guerre mondiali, ove lo stesso individuo guerriero ha cessato di essere *qualità* (si pensi al *valore* dell'antico cavaliere medievale, come Dante Alighieri a Campaldino, o del samurai giapponese), per diventare mera quantità nella guerra di trincea, e più ancora sotto i bombardamenti di massa che hanno colpito i civili a Dresda come a Londra. Sciocca, ma non stupisce, che nei rapporti degli ufficiali della prima guerra mondiale le perdite umane in battaglia siano contabilizzate algebricamente allo stesso modo delle perdite di cannoni, derrate alimentari, animali da carico (Alessandro Barbero, *Caporetto*, Laterza, 2017).

Con coerenza estrema, l'antropologia nazista ha generato il modello d'individuo "non completamente nato" (Tommaso Tuppini, *La caduta. Fascismo e macchina da guerra*, Orthotes, 2019), che è entità irrelata, segregata sia dal mondo esterno, sia dal proprio mondo interiore tramite una pelle che opera come "corazza" difensiva-segregativa. Il nazista è unità numerica perfettamente disgregata e segregata da qualunque forma di *dia-logos* con ogni altro umano.

Le guerre mondiali sono state un'esperienza collettiva di dissolvimento dell'esistenza individuale, unico valore posseduto dal soldato sul campo di battaglia, a mera quantità irrelata. Su tale sostrato esperienziale il pensiero esistenzialista ha prodotto una rappresentazione dell'essere umano quale entità ridotta a pura esistenza, condannata all'assurdo in quanto incapace di relazione sensata – di *diálogos* – con sé stessa e con l'altro (Albert Camus, *L'Étranger*, Gallimard, 1942). Inevitabilmente, *l'enfer, c'est les autres* (Jean-Paul Sartre, *Huis clos*, 1943).

Sono innumerevoli i contesti, seppur meno estremi, in cui l'Occidente ha vissuto esperienze di disumanizzazione del lavoro e di riduzione dell'umano a mera quantità, come nelle catene

produttive delle prime rivoluzioni industriali o, talvolta, nelle contemporanee catene transnazionali del valore. Non è un caso che il positivismo, emblematicamente, sia divenuto la bandiera filosofica della borghesia capitalistica ottocentesca, del pensiero economico liberista e della sua rivoluzione tecnico-industriale.

7. La crisi identitaria delle democrazie in Occidente

Quando le comunità politiche affrontano una crisi d'identità, le forme di pensiero "debole" esercitano una particolare capacità di fascinazione (Gianni Vattimo, *Dialettica, differenza, pensiero debole*, in Gianni Vattimo e Pier Aldo Rovatti (a cura di), *Il pensiero debole*, Feltrinelli, 1983). Nel dopoguerra, la capacità delle democrazie europee di riconoscersi nei propri fondamenti costitutivi è stata ripetutamente messa in crisi da una molteplicità di fattori d'innescò (l'esaurimento dell'ordine di Jalta, la fine delle ideologie, i nuovi fenomeni migratori, la crisi demografica, i "sovranismi", lo stallo nel processo d'integrazione europea). Specularmente, nel momento in cui la democrazia ateniese ha raggiunto l'apice del proprio splendore, la concezione socratico-platonica del *logos* è entrata in competizione con il nuovo approccio etico utilitaristico delle emergenti scuole retoriche e sofistiche (Platone, *La Repubblica*, Bompiani, 2009; *Gorgia*, Laterza, 1997; *Protagora*, Bompiani, 2001; *Minosse*, La Vita Felice, 2015).

Il pensiero "forte" socratico fonda la disposizione armonica (*kòsmos*) della società e delle leggi (*nomoi*, *nomizomena*) nell'ordine pregiuridico e prepolitico del *logos*. Finché la comunità ateniese si è riconosciuta nel principio già presocratico di corrispondenza tra pensiero ed essere (cfr. Platone, *Lettera VII*), la buona legge non poteva essere intesa quale mera deliberazione della *polis*, bensì *tou ontos exeuresis*, "scoperta di ciò che è" (*Minosse*, 315 A). Coerentemente, nei dialoghi platonici giovanili l'osservanza delle leggi è considerata atto giustizia in sé (Platone, *Critone*, [Bompiani](#), 2000), essendo le leggi manifestazione armonica dell'ordine cosmico presupposto.

In *Gorgia*, dialogo di quasi un decennio successivo al *Critone*, Platone appare irrimediabilmente sconcertato dall'incomprensibile messa a morte del maestro. Qui, l'identificazione spirituale con la *polis* è radicalmente messa in dubbio, tanto che Socrate questa volta sente il dovere di distinguere le leggi giuste, espressione del *logos*, da quelle ingiuste, puro strumento di dominio. Per contro il retore Gorgia, maestro del nuovo corso della democrazia, è fermo assertore del predominio della volontà sull'essere, e considera la retorica "il più grande bene" proprio in quanto *techne* capace di conferire "il potere di dominare sugli altri nella propria città" (*Gorgia*, 452 D, 456 C). Invero Gorgia, con sorprendente attualità, si atteggia ancora a dottrinario di transizione, vittima del suo stesso moralismo. In alcuni passi del dialogo egli sembra ancora

diviso tra l'affermazione incondizionata della nuova potenza volontaristica e il legame con i vecchi schemi, che lo imbrigliano nella contraddizione di chi ancora sente il bisogno di proclamare, a dispetto dei presupposti da cui egli stesso muove, che la retorica sia arte della persuasione "sul giusto e sull'ingiusto" (*Gorgia*, 460 C).

Il processo di separazione dal principio dialogico trova compimento nella figura di Callicle, spregiudicato discepolo di Gorgia, appartenente ad una generazione formatasi in un contesto culturale e politico fortemente "secolarizzato" e spiritualmente distaccato da ogni idea condivisa di principio d'ordine. Il giovane retore non ha remore nel condurre il ragionamento del maestro alle estreme conseguenze. Nella sua visione, le leggi della *polis* sono stabilite dagli uomini deboli per spaventare i più forti, in modo che quest'ultimi non abbiano più di loro. Esse sono quindi per ciò solo contrarie alla natura. Secondo natura è invece giusto che chi è più potente abbia di più di chi è meno potente, l'uguaglianza è per i deboli (*Gorgia*, 483 C). Ecco esplicitato, in poche parole, il nucleo di ogni dottrina sulla violenza tirannica, divenuta costume politico nell'età dell'imperialismo ateniese (Tucidide, *Il dialogo dei Melii e degli Ateniesi*, Marsilio, 1991; Platone, *Gorgia*, 492 C, 508 A). Tanto che Callicle evoca senza imbarazzo la necessità correzionale del "menar botte" (*Gorgia*, 485 D, 521 A-D).

Massimo Cacciari individua nel pensiero classico e nel cristianesimo due elementi strutturali della civiltà occidentale (v. anche, seppur in diversissima prospettiva, James Hillman, *Un terribile amore per la guerra*, Adelphi, 2005). La civiltà europea ha intessuto queste due tradizioni culturali in un sorprendente e potentissimo intreccio identitario. Come in origine la *paideia* greco-platonica è stata il veicolo concettuale privilegiato per la costituzione teologica del protocristianesimo (Werner Jaeger, *Cristianesimo primitivo e paideia greca*, trad. it., Bompiani, 2013), così non vi è oggi meandro della *weltanschauung* dell'Europa contemporanea che non sia plasmato, razionalizzato, concettualizzato e vivificato (per mimesi o contrapposizione) dalle radici strutturali di tali tradizioni del pensiero europeo. Rivolgendo l'attenzione a un particolare profilo d'analisi, Paolo Perulli in *Il debito sovrano* sviscera i fittissimi intrecci che, nella visione del mondo occidentale, legano etica politico-economica e pensiero teologico-religioso.

Nel solco di questa tradizione culturale il principio d'ordine, seppur trascendente, non assume la forma di ombra metafisica relegata nell'arcano imperscrutabile, e nemmeno di mistero (*μυστήριον*) nel senso esoterico antico (Edgar Wind, *Misteri pagani nel rinascimento*, Adelphi, 1971). Esso, in quanto mistero semmai nel significato assunto nella teologia cristiana neotestamentaria (Gv, 15, 15), è per natura accessibile alla conoscenza umana, certo secondo prospettive particolari, ma pur sempre veritative in quanto fondate sull'essenziale natura

dialogica che l'essere persona e il principio-*logos* condividono. L'incarnazione del *logos* (σὰρξ ἐγένετο, Gv, 1, 14) è *omousia* (della stessa sostanza) del Padre, e al contempo riflette l'immagine dell'uomo, essendo l'uomo creato a immagine e somiglianza di Dio (Gn, 1, 26-27). Così, come l'uomo è ragione e parola, così è ragione, parola e *persona* il principio-*logos* (Joseph Ratzinger, *Introduzione al cristianesimo. Lezioni sul simbolo apostolico*, Queriniana, 2005).

Nella condivisione di tale natura dialogica trova fondamento un atteggiamento gnoseologico intrinsecamente ottimista: è aperta alla comprensione umana una naturale porta d'accesso al principio d'ordine che anticipa la realtà, giustifica la morale, fonda la giustizia, indica il fine delle leggi e ne orienta l'interpretazione.

8. *Homo oeconomicus* e *homo politicus*

Come mostrato nel mito fondativo di Prometeo (Platone, *Protagora*. Laterza, 1996, 315 A-326 A; Esiodo, *Teogonia*, BUR, 1984; Eschilo, *Prometeo incatenato*, La Vita Felice, 1996), la tecnica senza diritto distrugge l'essere umano, (Werner Jaeger, *Elogio del diritto*, trad. it., La nave di Teseo, 2019; Sofocle, *Antigone*, vv. 364-371), così come il diritto senza giustizia si trasforma esso stesso in tecnica distruttiva. Massimo Cacciari esclude radicalmente che il capitalismo possa essere espressione di uno spirito. Il capitalismo è ciò che è e non può che essere, portando con sé la propria ineluttabile etica utilitaristica. Una volta escluso che l'*operari* scientifico abbia in sé "a che fare con idee di salvezza, di libertà, di felicità" (Cacciari, *Il lavoro dello spirito*, 37-38), proprio in quanto estraneo a ogni giudizio sul valore delle finalità universali, come può l'*homo oeconomicus* trasformarsi in *homo politicus*? Come può fondarsi una società politica in cui non sia la volontà di profitto (la *techne* economica) ad asservire strumentalmente il lavoro scientifico e il lavoro politico, ma sia il *Beruf* politico ad orientare il sapere scientifico al governo di una *civitas* che pone la libertà della persona umana come fine e subordina la *techne* a puro mezzo (cfr. sul tema la prospettiva di Benedetto XVI, *Caritas in veritate*, Libreria Editrice Vaticana, 1999)?

La trasformazione dell'*homo oeconomicus*, de-umanizzato dal dominio dalla tecnica o ridotto esso stesso a strumento tecnico, in *homo politicus*, relazionale, dialogico e votato all'esercizio libero della ragione, richiama ineludibilmente la contemporaneità al recupero di un principio d'ordine condiviso, capace di fondare il concetto di libertà come ordine oggettivo della realtà e capace di orientare l'applicazione delle leggi secondo una teleologia che sfugga dall'arbitrio dei soggettivismi individuali o "partitici". È il dia-*logos* tra i distinti l'unico fondamento possibile di una pace che non sia fatua tolleranza, istinto alla *decreatio* (Simone Weil) o immobilità impersonale dell'essere (Parmenide), salvo ammetterne il compimento nella forma più radicale

della *caritas* cristiana (Cacciari, *Geo-filosofia dell'Europa*, 155), la quale connette a sé il nemico (il completamente altro da sé) nell'abbraccio non regredibile dell'*agàpe*-amore (Lc, 6, 27-38).

Ecco quindi la radicale questione identitaria sulla quale la contemporaneità europea sfida il giurista: se sia egli un perito della tecnica giuridica, istituzionalmente indifferente alla questione del fondamento di principio del diritto, ovvero se egli sia un *professionista del lavoro dello spirito*, come tale chiamato a porsi in incessante relazione dialogica con l'ordine oggettivo di libertà che costituisce l'essenza giustificativa della giurisdizione, del sistema normativo e della comunità politica.

Non rientra nelle forze del giurista offrire una risposta compiuta alla poderosa questione. Egli è chiamato a fare la propria parte, unitamente ai filosofi, agli scienziati, ai politici.

* La presente riflessione trae origine dalla lettura di *Il lavoro dello spirito* di Massimo Cacciari (Adelphi, 2020), di *Le potenze del capitalismo politico. Stati Uniti e Cina* di Alessandro Aresu (La nave di Teseo, 2020) e di *Il debito sovrano. La fase estrema del capitalismo* di Paolo Perulli (La nave di Teseo, 2020), nonché dalle analisi sviluppate dai tre autori nel seminario *Il capitalismo dopo Max Weber*, Università Ca' Foscari Venezia, 19 marzo 2021, a cura di Adalberto Perulli. Lo scritto è già apparso, nel suo contenuto essenziale, sul sito *web* di *Labour Law Community*. Ringrazio il Prof. Luca Ratti, l'Avv. Vincenzo Poso, la Prof. Marta Ferronato, il Prof. Gianandrea Di Donna, il Prof. Andrea Sitzia per aver condiviso con me i loro arricchenti punti di vista sui temi che questo scritto percorre.
