

Istituto Italiano per gli Studi Filosofici Scuola di Roma  
Ciclo di Seminari e Lezioni 2014  
*Via d'uscita dalle macerie*  
IV ciclo 9-11 aprile  
*Etica nella crisi*

Relazione di Davide Fantasia

Le lezioni svoltesi presso l'IISF di Roma nell'ambito del tema generale proposto dalla Scuola per il 2014, *Via d'uscita dalle macerie*, hanno cercato di articolare una topologia della *crisi* mediante una dislocazione del termine nei suoi diversi significati. Il titolo del ciclo seminariale, *Etica nella crisi*, è stato quindi declinato dai relatori invitati secondo prospettive differenti. Agli uditori è stata così offerta la possibilità di cogliere il carattere perspicuo della crisi, di *vederla* attraverso più luoghi: il *topos* etico-antropologico, quello religioso-civile e il politico-istituzionale.

Il primo aspetto è stato affrontato dalla prof.ssa Angela Ales Bello. Il suo contributo, *Ripensare l'umano. Antropologia, Etica, Religione*, è stato l'espressione di un esercizio fenomenologico volto a *mostrare* i caratteri universali propri di ogni *ethos* dell'umano. Il secondo, quello religioso-civile, è stato invece discusso dal prof. Massimiliano Biscuso, la cui lezione, *Riflessioni sulla nozione di religione civile*, ci ha condotti nei pressi dell'intrinseca natura *sacrale* di ogni potere politico che voglia costituirsi in quanto tale. Il terzo, infine, *Il tragico nella democrazia*, è stato magistralmente esibito dal prof. Aldo Masullo, il quale ha localizzato lo iato, l'abisso, che confina il *locus* della sovranità democratica alla tensione, insoluta e antinomica – *tragica*, quindi –, tra potere costituente e potere costituito, legislativo ed esecutivo.

1. Angela Ales Bello (Pontificia Università Lateranense), *Ripensare l'umano. Antropologia, Etica, Religione*

Ha veramente senso parlare di crisi, là dove questo discorrere venga ricondotto ad un mero esercizio speculativo? Non è forse il senso e la direzione di questo termine ad appellare, richiedere ed orientare una *Praxis*? E questa attività pratica in quale rapporto si situa con l'esercizio teorico-filosofico? Vale a dire: qual è il ruolo del filosofo?

Una serie di domande hanno introdotto la lezione della prof.ssa Ales Bello. Il loro incedere è stato subito orientato da una indicazione preliminare: il rapporto circolare tra la teoria e la prassi quale chiave di lettura per corrispondere al problema della crisi. Questo circolo è stato introdotto dalla lettura di alcune delle *Tesi su Feuerbach* di Marx<sup>1</sup>, ed è proseguito con la *Krisis* di Husserl<sup>2</sup>. Se il pensiero del primo è stato sovente derubricato a mera prassi; la riflessione del secondo si è vista molto spesso misconoscere il suo profilo etico-politico. In realtà, sia Marx che Husserl, pur con accenti differenti, sono perfettamente consapevoli dell'ineludibile rapporto che lega la teoria alla prassi – l'una non annienta l'altra, e viceversa. Entrambe sono complementari alla comprensione e al senso di quella *vocazione* («*Berufenheit*») a cui il filosofo è chiamato. Per Marx, infatti, ciò di cui la prassi ha bisogno si trova nella sua comprensione (*Begreifen*); questa, però, non avviene che su un piano filosofico. L'attività *rivoluzionaria* è 'pratico-critica'. E in Husserl, benché l'indagine fenomenologica sia orientata da un impulso teorico, il tema e lo sfondo della *Krisis* è

---

<sup>1</sup> K. Marx, *Ad Feuerbach* (1845), trad. it. *Tesi su Feuerbach*, a cura di F. Codino, in K. Marx/F. Engels, *Opere*, 50 voll., Editori Riuniti, Roma 1972-, vol. V, pp. 3-7. La prof.ssa Ales Bello si è soffermata sulla 2° e sull'8° *Tesi*, ponendo l'attenzione sul carattere *teorico* della prassi marxiana.

<sup>2</sup> E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* (1934-1937), trad. it. *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, a cura di E. Filippini, avvertenza e pref. di E. Paci, Il Saggiatore, Milano 1975<sup>5</sup>. La relatrice ha letto e commentato alcuni passi husserliani dei §§ 6 e 7 della Prima parte del testo.

fortemente attraversato da una tensione etico-pratica. Alla crisi culturale e spirituale che aleggia nell'Europa degli anni Trenta, il «destino di un'esistenza filosofica» non può che risalire dalla miseria del presente a quella origine in cui ne va del senso e del ruolo della filosofia stessa. Ecco il *pathos* che porta Husserl a parlare nella Prima parte della *Krisis* di un compito della filosofia, di una sua possibilità *pratica*, «di una filosofia che va attuata attraverso l'azione»<sup>3</sup>. Qui però c'è nuovamente un circolo – quale tipo di azione? La filosofia pone un compito, un ideale, un *telos*, già rivelato dalla filosofia greca, che persegue la realizzazione di un'*autentica umanità*. A questa realizzazione provvede l'azione, l'etica. Ma questo *telos* intanto potrà essere realizzato, solo perché sarà perseguito secondo ragione. Ma cos'è la ragione per Husserl, il senso *autentico* del razionalismo? È l'evidenza, cogliere le cose così come esse si mostrano – da qui il motto della fenomenologia husserliana, *Zu den Sachen selbst* («andare alle cose stesse»). Quali saranno allora le implicazioni di questa posizione speculativa, riguardo al senso di un discorso sull'umano, declinato in un prospettiva etica e antropologica? A questa domanda si potrà rispondere solo nella misura in cui verrà mostrato nella sua evidenza l'*humanitas* dell'umano – che cos'è, in sostanza, l'essere umano? E quali sono quei caratteri universali, che ci potranno permettere di estendere i risultati di questa analisi fenomenologica anche ad altre culture?

La prof.ssa Ales Bello, seguendo la meditazione husserliana, ha così ricondotto l'esercizio della filosofia ai suoi fondamenti greci, all'arte della universalità e distinzione. Il carattere fenomenologico della datità delle *essenze*, il loro riferirsi a quel 'centro funzionale' che è l'io, implicano una universalità dell'*Erlebnis* («l'esperire ciò che si sta vivendo»), del suo *senso*. Questa correlatività strutturale, questo *habitus*, è l'espressione di una tripartizione universale dell'essere umano, corporeo-psichico-spirituale, che sebbene si declini nelle varie singolarità, consente di poter riconoscere un suo fondamento comune. Ed è solo così che possono darsi delle differenze; queste le possiamo riconoscere solo perché ci muoviamo su di un terreno comune – la differenza non può che essere attraversata da un'identità strutturale, di fondo. In che senso? Il *come* le esperienze ci vengono incontro, il loro darsi, ha a che vedere con una *evidenza* che non riguarda il mero star di contro di un'oggettualità, un *Gegen-stand*, bensì il *come* queste strutture mi consentono di cogliere degli oggetti. Certo, l'evidenza rimane un ideale regolativo per Husserl, un concetto limite (come, ad esempio, l'intuizione intellettuale in Kant). D'altra parte, il soffermarsi su queste esperienze – intese in senso fenomenologico –, sulla loro coscienza, importa quell'elemento strutturale che Husserl definisce come *Leib*, «corpo vivente», corpo che vive con delle reazioni, di carattere psichico. All'elemento corporeo e psichico si aggiunge poi quello del *Geist*, dello spirito, luogo specificatamente umano. E qui che l'uomo orienta il suo agire: egli si chiede l'opportunità, la convenienza di un comportamento o di un altro, ne giudica gli effetti – qui ci si trova in un'altra dimensione, quella etica.

Posta questa ultima determinazione, la prof.ssa Ales Bello ci ha così dato modo di articolare meglio il contenuto di una delle indicazioni avanzate all'inizio della sua bella relazione. Il 'vero razionalismo' è infatti volto ad un compimento, alla realizzazione di una *entelechia*, quella dell'uomo in quanto *animal rationale*<sup>4</sup>. Questo *telos*, tuttavia, se si configura come percorso diretto a quella 'autentica umanità', di cui il filosofo – *funzionario dell'umanità* – deve farsi interprete, non può che essere orientato dal bene. Il razionalismo, l'attività spirituale umana, è attività mossa dal bene e ad esso orientata. Cogliere le *evidenze*, riconoscere la struttura corporeo-psichico-spirituale come elemento cardine dell'umano, non è solo un mero esercizio teoretico, ma funge anche come ideale teorico del poter-agire. Questo *potere*, però, una volta colti i *fenomeni* – una volta cioè pervenuti alla comprensione delle *essenze* di queste esperienze, del loro *senso* – ci pone dinanzi ad un compito etico: pervenire alla chiarezza con noi stessi, vuol dire confrontarsi poi con un'alterità, comprendendola – pur nella variegata e multiforme modalità espressiva con la quale quelle

---

<sup>3</sup> E. Husserl, *La crisi...*, cit., p. 47.

<sup>4</sup> E. Husserl, *La crisi...*, cit., p. 44.

esperienze (odio, amore, dissenso, assenso, antipatia, simpatia) si danno nelle varie culture. Certo, la differenza è un urto al quale siamo esposti: può irretire, dividere, allontanare. Qui appunto entra in scena quella eccedenza, quel carattere peculiarmente umano, lo spirito: si può restare ad un livello psichico-corporeo, re-attivo, oppure orientare il nostro agire verso il bene dell'alterità. E qui che Husserl chiama in causa il concetto di *amore etico*<sup>5</sup>, un tema che assume il vestibolo di un vera e propria *imitatio Christi*, e che si può declinare in quanto accoglienza e benevolenza dell'alterità, che ne favorisce lo sviluppo e l'autonomia<sup>6</sup>.

## 2. Massimiliano Biscuso (Università Europea di Roma), *Riflessioni sulla nozione di religione civile*

La lezione del prof. Biscuso ha inteso orientare un approccio alla *nozione* di religione civile, attraverso una prospettiva condotta per *via negationis*. Ciò al fine di non pregiudicare sin da subito una sua definizione, consentendo così che questa si mostrasse nel corso della esposizione. Due sono le tappe che hanno scandito il percorso: nella prima si è cercato di comprendere l'utilità della religione civile, e *che cosa* si debba intendere con essa; nella seconda se n'è individuata l'origine, il fondamento – *quando* e *perché* sorge una religione civile? Questa localizzazione è stata infine introdotta da un metodo eminentemente sperimentale, vale a dire: mostrare se la nozione di religione civile possa orientarci nella comprensione dell'*esperienza* della crisi che stiamo vivendo. Questo lo scopo dichiarato della lezione, a cui il prof. Biscuso ha cercato di corrispondere attraverso un'indagine 'storica' (*geschichtlich*, non *historisch*); e ciò relativamente alla specifica funzione che la religione civile ha assunto, o cercato di assumere, in Italia<sup>7</sup>.

Posta questa esigenza, bisogna pertanto articolare una nozione di religione civile che parta da ciò che essa *non è*. La definizione che ne dà Benedetto Croce rientra in questa dimensione. Croce espunge dal suo concetto proprio ciò che ad una religione civile risulta essenziale: miti, simboli, culti, riti. La confina nelle maglie di una cultura politica, il liberalismo, che la esprime in una *concezione della realtà* e in un'*etica* ad essa conforme<sup>8</sup>. Abbiamo qui una confusione tra religione civile e culture politiche. Né risulta possibile ricondurre la nozione di religione civile al suo *uso* politico, un *instrumentum regni* impositivo. Infine, il suo correlato naturale, la teologia politica. Si potrebbe dire che la *religio civilis* non sia nient'altro che una determinazione teo-logica della politica; d'altra parte, se per quest'ultima si intende la riflessione sull'essenza teologica della politica, oppure sul carattere filosofico-politico di ogni teologia, di modo che si venga a creare un'analogia tra concetti teologici e politici –, allora la religione civile si distingue dalla *teologia politica*. Ma quale religione civile, però?

Una prima approssimazione al *concetto* è possibile ottenerla dalla riflessione di un noto sociologo del XX secolo, Émile Durkheim, e soprattutto da uno storico contemporaneo, Emilio Gentile. La religione appartiene alla sfera dell'interdizione, del *sacro*; da essa sgorgano credenze, *pratiche* – tali da istituire, legare e consolidare una comunione morale tra gli aderenti<sup>9</sup>. Qui però il

<sup>5</sup> Cfr. A. Ales Bello, *Husserl. Sul problema di Dio*, Studium, Roma 1985, pp. 86-91.

<sup>6</sup> Sull' 'amore etico', cfr. anche A. Ales Bello, *La questione di Dio nella prospettiva fenomenologica*, pp. 102-109, in L. Romera (a cura di), *Dio e il senso dell'esistenza umana*, Armando, Roma 1999, pp. 101-128; e Id., *Edmund Husserl. Pensare Dio – Credere in Dio*, Messaggero, Padova 2005, pp. 95-98.

<sup>7</sup> In un tale sentiero, molto suggestivo e fecondo di spunti speculativi, si è cercato di dare voce alla compresenza del termine *religione civile* in diversi autori: filosofi della politica, sociologi, antropologi, storici. L'intento è stato, pertanto, quello di depotenziare la *categoria* di religione civile; coglierla nel suo movimento polivoco, non univoco, frutto di un utilizzo differente tra quanti ne hanno discusso. Da qui la scelta del prof. Biscuso di utilizzare il termine 'nozione', anziché quello di 'categoria' o 'concetto'.

<sup>8</sup> B. Croce, *Storia d'Europa nel secolo decimonono*, a cura di G. Galasso, Adelphi, Milano 2007<sup>3</sup>, pp. 28-29. La determinazione crociana è stata poi ripresa dal sociologo statunitense Robert N. Bellah, nel suo *Varieties of Civil Religion* (1980), trad. it. in Id., *La religione civile in Italia e in America*, a cura di M. Bortolini, Armando, Roma 2009, pp. 67-123.

<sup>9</sup> É. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (1912), trad. it. *Le forme elementari della vita religiosa*, a cura di C. Cividali, riv. da F. Remotti, Edizioni di Comunità, Milano 1982<sup>3</sup>, p. 49.

fondamento del sacro rimane inespresso. Potremmo concepirlo come una *Weltanschauung*, ma non basta. La *ratio* civile della religione la potremmo allora cercare in una *sacralizzazione di entità mondane*<sup>10</sup>. Ciò che però importa in entrambi i testi è l'afflato immaginifico del sacro, che mediante simboli, riti, miti e credenze è in grado di mobilitare le masse, *illuderle* – soprattutto: fare in modo che questa *religione secolare* abbia delle ripercussioni pratiche, tali da conferire solidità e legame ai membri del *corpus* politico. È in quest'ottica che bisogna richiamare la riflessione del primo teorico sistematico della religione civile nell'età moderna: Jean-Jacques Rousseau. Il *locus classicus* è quello dell'ultimo capitolo del Libro IV del *Contrat social* (1762)<sup>11</sup>, per nulla innocente. Qui Rousseau si propone infatti di risolvere un'aporia essenziale all'economia del testo: è il circolo vizioso nel rapporto tra la volontà generale e quella del singolo cittadino: come fare in modo che quest'ultima, non essendo ancora educata dallo Stato, possa aderire alle sue leggi e con ciò evitare che la volontà generale, il corpo sociale, si disgreghi nei molteplici rivoli delle singole individualità in conflitto fra loro<sup>12</sup>. La religione civile svolge appunto questa funzione – è un interdetto che lega, vincola i cittadini alla *volonté générale*. È da qui che si orienta il dibattito novecentesco sul *concetto*. Bellah ne accoglie i presupposti<sup>13</sup>, e così li applica alla religione civile statunitense degli anni '60, all'*epica* della sua elezione, del suo *Manifest Destiny*. Lo stesso Gentile, proprio sulla scia del Bellah, ha la felice intuizione di legittimare la nozione di religione civile anche per il regime fascista italiano. L'*aura sacrale* è ad esso connaturata, essenziale: si ergono altari, si celebrano i caduti della Grande guerra nel lavacro liturgico di riti e monumenti funzionali al nuovo culto di una «religione della patria»<sup>14</sup>.

Abbiamo pertanto raggiunto una determinazione sufficientemente esaustiva del *concetto* di religione civile: *sacralizzazione* di realtà *mondane* che si esprime mediante riti, culti, credenze – fondata su mitologemi in grado di mobilitare, convincere e sedurre le masse. Qui non importa il carattere trascendente di questa *religio*; fondamentale è che delle realtà appartenenti al *saeculum* siano *di fatto* credute, seguite e legittimate da un'*aura sacrale*, oggetto di venerazione. Insomma: il potere politico, la democrazia, si fonda su dei presupposti che essa stessa non può garantire. La sua legittimità si staglia sullo sfondo di principi metapolitici, ulteriori. Questa è la celebre diagnosi di Böckenförde, ripresa da Rusconi, che ci sentiamo di poter condividere<sup>15</sup>. Meno condivisibile, invece, è la distinzione che Gentile effettua tra *religione politica* e *religione civile*<sup>16</sup>. La prima è integralista, esclusiva; la seconda, parziale: non si identifica con una ideologia dominante. Con ciò è posta la possibilità che si dia una *religio civilis* di parte, espressione solo di un certo numero di coloro che abitano la *res pubblica*, e che magari in questa possano convivere più forme di religiosità civile. In verità il caso italiano della Resistenza antifascista mostra come ciò non sia possibile: una religione civile è tale solo se si radica in un *credo civico comune*. Il battesimo della nostra Repubblica ha sofferto questo *polemos*, di cui sono espressione le molteplici forme in cui si è declinata la guerra civile in Italia<sup>17</sup>. Una parte cospicua della società italiana non si è mai pienamente riconosciuta nel complesso valoriale della Resistenza: riti fondativi, ricorrenze

<sup>10</sup> E. Gentile, *Le religioni della politica*, Laterza, Roma-Bari 2001, pp. 3-4.

<sup>11</sup> Per questa e le prossime citazioni di Rousseau, cfr. J.-J. Rousseau, *Collection complete des œuvres*, 17 voll., in 4°, s. la direction de P. Moulou e P.-A. Du Peyrou, Genève 1782-1789, vol. I, pp. 187-360; trad. it. *Il contratto sociale o principi del diritto politico*, in J.-J. Rousseau, *Scritti politici*, 3 voll., a cura di M. Garin, Laterza, Roma-Bari 1994, vol. II, pp. 79-224. Dopo l'abbreviazione, Cs, seguirà il numero del libro e del capitolo in caratteri romani, e i numeri delle pagine – sia della edizione originale che, dopo la barratura, della traduzione italiana – in caratteri arabi.

<sup>12</sup> Cs, IV, VIII, 354/ 203-204.

<sup>13</sup> G. Gentile, *Il culto del littorio*, Laterza, Roma-Bari 2009<sup>6</sup>.

<sup>14</sup> *Ivi*, pp. 27-32.

<sup>15</sup> E. W. Böckenförde, *Die Entstehung des Staates als Vorgang zur Säkularisierung*, in *Id.*, *Säkularisation und Utopie*, Kohlhammer, Stuttgart 1967, pp. 75-94; G. E. Rusconi, *Possiamo fare a meno di una religione civile*, Laterza, Roma-Bari 1999, pp. 3, 40.

<sup>16</sup> E. Gentile, *Le religioni della politica*, cit., pp. 208-209.

<sup>17</sup> C. Pavone, *Una guerra civile. Saggio storico sulla moralità della resistenza*, Bollati Boringhieri, Torino 1991.

liturgiche, miti e simboli – tutto questo non è mai riuscito a penetrare pienamente nel tessuto sociale del nostro Paese. Vi è sempre stato un residuo, un'eccedenza non riconducibile alla mitologia antifascista. La sua religione è stata *interrotta*, parziale quindi. La nostra storia è scissa, conflittuale. Che fare, allora? È possibile pensare oggi a qualche mito fondativo per l'Italia, in grado di istituire una *storia*, di aprire un'epoca?

Queste domande hanno introdotto l'ultima parte della lezione del prof. Biscuso: rispondere alla questione sulla *genesì* della religione civile. Da quanto detto, risulta essenziale alla sua origine il momento di *crisi*. Essa sorge solo là dove siano maturate le condizioni per una critica radicale dello stato presente. Questa critica decide da essa, se ne affranca, per articolare una prospettiva di senso al nostro *Dasein*. Queste considerazioni si dipanano dalla lettura di un grande pensatore della crisi, Ernesto De Martino. Il carattere apocalittico delle sue riflessioni è tutt'altro che estrinseco alla nozione di religione civile. Il piano simbolico della religione è qui dirimente – istituisce il regno della storia: «Il senso della storia sta nel passaggio dai simboli mitico-rituali della religione ai simboli mondani (etico-politici, poetici, scientifici)»<sup>18</sup>. Questa dialettica non amputa il negativo, lo gestisce; vuole affrontare la sua *insecuritas* attraverso una prospettiva di senso che orienti l'esistenza umana. A ciò provvede l'evento iniziale e fondatore – per De Martino, la Rivoluzione d'ottobre –, che indica agli uomini un *nuovo corso*<sup>19</sup>. Per concludere, c'è da chiedersi come mai oggi, stante le condizioni critiche in cui il nostro presente è sospeso, non si attivino dei processi fondativi simbolici che ne possano aggirare l'insorgenza – e non solo per corrispondere ad una crisi politico-sociale, ma ben più radicalmente, per aprire un *nuovo corso* e conferire dei *valori* al nostro *essere-nel-mondo*. Due sembrano essere qui le risposte: in primo luogo, in Italia, così come in Europa non si scorgono quei presupposti – ad esempio, la minaccia dell'*hostis* contro cui associarsi –, in grado di istituire un'attivazione simbolica di senso, un'eccedenza civico-religiosa; in secondo luogo, il processo destoricizzante in atto – la figura onnipervasiva della crisi *economica*, da 'risolvere' solo con i suoi strumenti –, destina all'irrelevanza ogni processo di modificazione dell'esistente e di un *ethos* politico.

### 3. Aldo Masullo (Università Federico II di Napoli), *Il tragico nella democrazia*

Il prof. Masullo ha esposto il tema del carattere tragico che connota sin dalla sua nascita la forma politica della democrazia. In essa converge l'«arcano dell'ingovernabilità» (Agamben), l'esclusione del potere legislativo dall'esecuzione del suo progetto, il governo. La tensione è pertanto antinomica; ogni istituto deve seguire il suo *nómos*, ma la sua divisione è sorta su un fondamento di unità: che l'*uno*, il popolo, costituisca la volontà dei molti/tutti che ne fanno parte, la *volontà generale*. Questa però si attua solo nella misura in cui vi sia un *krátos* che ad essa dia sostanza. La *dike* celebra così la sua attuazione attraverso una *violenza* sancita *per legem*, quella di alcuni tra i molti che esercitano il potere esecutivo nei confronti di tutti gli altri. È Rousseau ad avere portato questa aporia allo scoperto – la 'risolve' con la figura del legislatore<sup>20</sup>. Ma anche con un presupposto (ottimistico): che l'uomo abbandoni lo *stato di natura* per essere plasmato e trasformato dalla legge, che diventi libero, e che quindi obbedisca alla legge che si è prescritta<sup>21</sup>. Si potrebbe allora indicare il luogo della democrazia come una *demo-archia*. Un potere del popolo che sia l'espressione di una anarchia atomistica, delle singole individualità che lo costituiscono; esercizio della volontà dei molti/tutti, nessuno escluso. Ma non sembra questo un progetto realizzabile.

Intanto è un principio acquisito, ed è tale non perché sia sorto da un presupposto politico, bensì teoretico-speculativo. Il suo apologeta è Giordano Bruno, senza il quale la democrazia non sarebbe stata pensabile. Quando Bruno dice che l'universo è *tutto centro e tutta circonferenza*, o che il

<sup>18</sup> E. De Martino, *La fine del mondo*, Einaudi, Torino 2002<sup>2</sup>, p. 269.

<sup>19</sup> *Ivi*, p. 296.

<sup>20</sup> Cs, II, VII, 232-240/114-118.

<sup>21</sup> Cs, I, VII, 209/97-98.

*centro de l'universo è per tutto* e che la *circunferenza non è in parte alcuna*, non sta indicando solo il proscenio di una parabola della fisica. Sta decostruendo una geografia politico-istituzionale, una gerarchia del Regno fondata su un *Ordo* definito, verticale e gerarchico: ogni uomo adesso è centro, monade nella quale si contempla un mondo, un universo. La questione metafisica del rapporto tra l'Uno e i molti, la trascendenza e le sue configurazioni, viene portata in una dimensione orizzontale, costituita dai diversi relata che si rapportano gli uni agli altri. Il riferimento di ognuno di questi singoli elementi alla loro molteplicità – quindi alla loro unità; la determinazione di come questo *uno* possa relazionarsi ai molti/tutti che lo costituiscono; – tutto ciò non riguarda altro che le modalità organizzative di quella forma politica che conosciamo con il nome di democrazia. Ma abbiamo visto come il processo di unificazione di questi molti/tutti in una unità, il *pactum*, sia sin dal suo sorgere inficiato dallo iato tra il legislativo e l'esecutivo – un abisso necessario: «infatti, se chi comanda agli uomini non deve comandare alle leggi, neanche chi comanda alle leggi deve comandare agli uomini»<sup>22</sup>. La democrazia è quindi esposta a questa tragedia – non c'è una volontà (legislativa) senza potere, e non si dà un potere (esecutivo) senza volontà. È qui ripreso l'inscindibile nesso kantiano di una «insocievole socievolezza»<sup>23</sup>, così come la prospettiva giansenista di una *necessità impossibile*<sup>24</sup>. Allo stesso modo, la volontà generale dovrebbe esprimere la volontà di tutti, in quanto esseri razionali; tuttavia è poi impossibile che questa si attui: perché essa venga rispettata, il potere esecutivo deve utilizzare una forza vincolante contro una parte degli stessi cittadini che hanno costituito il patto. Il popolo deve obbedire alle leggi espresse dalla *volontà generale*, la quale è essa stessa espressione del popolo. Il tragico è questo ossimoro: è ciò che afferma e il suo contrario.

È Lucien Goldmann ad avere applicato questa determinazione del tragico secondo la prospettiva giansenista alla forma politica della società moderna. Nel suo bel testo, *La communauté humaine et l'univers chez Kant* (1948), egli mostra come questa forma del tragico possa essere declinata per esporre le dinamiche politico-sociali della società moderna, nella quale si vuole rendere partecipi tutti i cittadini all'attività di governo – salvo poi registrare l'*impossibile* attuazione di questa *necessità*. Non tutti, infatti, si lasciano poi governare dalle leggi. Ci fosse questo accordo, allora «ognuno potrebbe fare ciò che vuole, perché tutti vogliono le medesime cose»<sup>25</sup>. C'è qui un presupposto-*posto*: che la razionalità sia uguale per tutti gli uomini, e che li induca, li sproni alla *perfecta* adesione alla *volonté générale*. In questa *impossibilità* agiscono allora le passioni, i moventi particolari, le pulsioni dell'uomo – insomma, la sua *tendenza al male* (l'*Hang zum Bösen* di Kant).

La democrazia rimane allora un ideale da perseguire, non una condizione realizzata. Il suo carattere tragico deve essere assunto, non rimosso; deve essere calibrato attraverso l'esercizio della mediazione costante. Si parlerà pertanto di un *funzionamento democratico*, più che di democrazia – termine che ci espone al rischio di pensare ad una sua compiutezza. L'illusione allora è quella di abdicare al lavoro della mediazione temporale, lasciando che la suggestione del *repentino*, dell'immediato, scavi nella fragilità delle istituzioni democratiche, le dissolva. La crisi che viviamo

---

<sup>22</sup> Cs, II, VIII, 233/115. Cfr. anche *Ivi*, III, XVI, 303-304/165-166: «Una volta ben istituito il potere legislativo, si tratta di istituire allo stesso modo il potere esecutivo; infatti questo, che opera solo per atti particolari, non essendo della stessa essenza dell'altro, ne è naturalmente separato. Se fosse possibile che il sovrano, considerato come tale, esercitasse il potere esecutivo, il diritto e il fatto sarebbero talmente confusi che non si saprebbe più che cosa è legge e che cosa non lo è, e il corpo politico così snaturato sarebbe ben tosto in preda alla violenza contro cui fu istituito».

<sup>23</sup> I. Kant, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (1784), trad. it. *Idee per una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*, p. 33, in *Id.*, *Scritti di storia, politica e diritto*, a cura di F. Gonnelli, Laterza, Roma-Bari 2009<sup>8</sup>, pp. 33-44.

<sup>24</sup> La necessità di trascendere il mondo e al contempo di non poterlo fare; di soffrire così l'esilio che separa l'uomo dall'eterno.

<sup>25</sup> J. G. Fichte, *Das System der Sittenlehre nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre* (1798), trad. it. *Il sistema della dottrina morale secondo i principi della dottrina della scienza*, a cura di R. Cantoni, Sansoni, Firenze 1957, p. 57.

è il sintomo di una lacerazione che ha scosso il lavoro, il confronto e la fatica della mediazione. Il percorso democratico, per quanto sancito da una direzione ideale, è l'unico che possa sollevarci da questo sfondo drammatico in cui siamo precipitati – ed è da perseguire, di nuovo, secondo ragione, ovvero esercitando quella *razionalità* che ci accomuna. Consci che, secondo la bella espressione di Christian Wolff, «soltanto nella favola e nel sogno si dà il repentino e il senza ragione»<sup>26</sup>. Il cambiamento istantaneo, *absque ratione*, il presente ridotto all'istante, ci sgrava dal potere di cogliere il *novum*, di articolarlo in un impegno costante per il nostro esistere, pur *patendo*, nello scacco del tragico, quella dialettica tra il necessario e l'impossibile.

---

<sup>26</sup> C. Wolff, *Philosophia prima sive Ontologia*, in Id., *Gesammelte Werke*, III, a cura di J. Ecole, Olms, Hildesheim 1962, §§ 496-497. Per questa ultima parte del discorso affrontato dal prof. Masullo, cfr. il suo *Il tempo e la grazia. Per un'etica attiva della salvezza*, Donzelli, Roma 1995, pp. 113-119.