



philosophica

[243]

philosophica

serie arancio

diretta da Alfonso M. Iacono

comitato scientifico

Stefano Petrucciani, Manlio Iofrida

Gianluca Bocchi, Giuliano Campioni

Simonetta Bassi, Giovanni Paoletti, Alessandro Pagnini

Aldo Rossi

La condizione umana e i suoi nemici

Le nuove forme del totalitarismo

anteprima
visualizza la scheda del libro su www.edizioniets.com



Edizioni ETS



www.edizioniets.com

© Copyright 2020

Edizioni ETS

Palazzo Roncioni - Lungarno Mediceo, 16, I-56127 Pisa

info@edizioniets.com

www.edizioniets.com

Distribuzione

Messaggerie Libri SPA

Sede legale: via G. Verdi 8 - 20090 Assago (MI)

Promozione

PDE PROMOZIONE SRL

via Zago 2/2 - 40128 Bologna

ISBN 978-884675798-2

ISSN 2420-9198

INTRODUZIONE

1.

Da più parti, sempre più spesso, vengono avanzate riserve preoccupate su quella che sembra una deriva fatale dell'Umanità verso la sua fine. Ma da nessuno viene avanzata una qualche ipotesi o semplicemente una protesta contro tale situazione; sembra che ci si limiti a prendere atto di tale tendenza come se fosse frutto di un processo naturale, oppure di una decisione presa nel passato e resa ormai irrevocabile. Delle due, la seconda mi appare la più plausibile; e tuttavia, non trovando traccia di come, quando o da parte di chi ciò sarebbe avvenuto, allora mi sono volto alla prima per chiedermi se, per avventura, non fosse intrinseca alla *Natura umana* la tendenza *fatale* all'autodistruzione. Per questo motivo, mi sono dedicato ad operare una deduzione storica della filogenesi della specie *homo*. Questa ricerca mi ha condotto a porre le due domande chiave: a) "come si è diventati umani?" e b) "che cosa vuol dire essere umani?".

Una questione che mi è apparsa dirimente è l'ordine secondo il quale le due questioni vengono poste. Di solito, per quanto è di mia conoscenza, si parte dalla seconda questione; e, in tal modo, la filogenesi della natura umana è preventivamente determinata dalle teorie e dalle opinioni che di essa si danno; teorie e opinioni che sono le più diverse e anche le più distanti tra loro. Io, avvalendomi delle ricerche disponibili effettuate dalla Paleoa antropologia, ho inteso rispondere al primo quesito, in modo che, a condizioni di possibilità date, storicamente testate e determinate evolutivamente, se ne potesse dedurre una essenza umana univocamente definita. Il fatto che tali condizioni siano sistematicamente violate nel tempo attuale è sufficiente a indicare in queste violazioni la giustificazione della deriva umanitaria deprecata. Questa impostazione ci ha consentito di porre il destino dell'*Umano* nella prospettiva di una scelta secca: o la sua rovina certa, oppure il suo rientro nei confini di quelle condizioni che lo hanno reso possibile, secondo uno *status* che abbiamo definito *felice*. Dunque l'alternativa è secca: o – per quanto si dimostri improbabile – vivere in una comunità *felice in quanto umana*; o

subire la deriva certa verso la deumanizzazione, le cui forme il senso di una *sublime tremendo* vieta di preconizzare.

Per rendere plasticamente evidente la certezza della alternativa ad una felicità improbabile praticamente, abbiamo usato come esempio il modello che si adotta per i fenomeni fisici di *retroazione positiva*.

Abbiamo individuato nell'incremento demografico incontrollato la causa principale che ha determinato l'innescio della spirale che trascina l'*Umano* verso l'abisso. Come derivati di questo fenomeno citiamo la guerra concorrenziale per le risorse e la conseguente disparità nelle opportunità sociali. Da questo quadro risulta chiaro quale dovrebbe essere il rimedio da adottare come retroazione negativa alla esiziale tendenza riscontrata. Cioè riportare il mondo della vita umana entro i confini di *comunità territorialmente e culturalmente circoscritte*; confini che definiamo "a misura umana" nel senso che entro di essi fosse possibile un controllo collettivo dell'equilibrio omeostatico delle condizioni umane.

Alla domanda che ci siamo posti sulle cause ostative a un naturale verificarsi di tale eventualità, abbiamo risposto individuando nell'organizzazione sistematica di un apparato di potere volto al profitto di pochi, che – pur piccolo nella sua grandezza relativa – produce guasti immensamente grandi se messo in relazione al bene comune. Questo apparato di potere, accanto alla forza – che non sarebbe sufficiente al suo perpetuarsi – dispone di un armamentario ideologico e istituzionale di cui detiene il monopolio. Attraverso questo armamentario avviene la manipolazione, un vero e proprio plagio delle coscienze, con l'uso del pervertimento di quelle categorie entro le quali e mediante le quali da sempre l'*Umano* si era orientato. Libertà, identità, verità, tradizione, autonomia, soggetto, natura-cultura, scienza, conoscenza e sapere, ragione, futuro, razza e, ultimi arrivati, universalismo e Dichiarazioni sui diritti universali dell'uomo nelle varie versioni. Il tutto condito con quella che si presenta come una volgare truffa, il debito sovrano. A tutte queste noi cerchiamo di conferire di nuovo il significato che permette di rintracciarne il senso.

2.

Discorso sull'uomo. È possibile discorrere sull'uomo? E, se sì, a quali condizioni?

Intanto, si deve stabilire di *quale uomo* noi parliamo; se dell'uomo che noi siamo, oppure dell'*Uomo* astratto, dell'uomo ridotto a idea.

Nel secondo caso, nessun problema: se ne può parlare come di un

oggetto qualsiasi. Lo si può descrivere concettualmente nel suo aspetto fisico come qualsiasi altro animale, e anche fare della sociologia descrivendone i comportamenti secondo una classificazione statistica e contestuale.

Non così semplice appare la questione se ci riferiamo a noi stessi. In questo caso i nostri discorsi dovranno esibire, ricorrendo a metafore e sensazioni, la nostra identità nella sua unità con un determinato ambiente naturale e sociale: precisamente quello di cui consiste la nostra formazione culturale e materiale. Allora la domanda che ci dobbiamo porre è se possa essere definita un'essenza necessaria per cui "essere umani" non possa che indicare ciò che l'uomo si manifesta universalmente come tale *al di sotto di ogni differenza esteriore*; senza distinzione di luogo o di contesto. Quando diciamo "uomo", intendiamo con questo termine non una specie animale nelle sue varietà razziali, ma una struttura esistenziale su cui poggia la diversità sostanziale rispetto alle altre forme animali. Rispetto alle ipotesi di una continuità nella dotazione intellettuale delle varie specie e razze animali – secondo cui tale dotazione si può misurare dalla più piccola alla più grande, che apparterebbe all'uomo in quanto al vertice della scala –, noi costruiamo una teoria genetica della mente umana che segna una cesura qualitativa rispetto a quella di tutto il regno animale. La situazione che ne ricaviamo potrebbe essere descritta in analogia a ciò che distingue in geometria le figure piane da quelle solide: non si può stabilire tra le due una continuità, perché aggiungere al piano una terza dimensione – per piccola che sia –, il piano si trasforma in solido, da 2 a 3 dimensioni.

Dunque, la caratterizzazione dell'"umano" è dovuta alla specifica struttura mentale che prescinde dal colore della pelle o da altri caratteri vari; razziali, ibridi o meticcianti. Umano è quell'essere la cui mente possiede quella particolare dimensione che gli consente di rappresentare, creando immagini riflesse, l'ambiente circostante e di riflettere su di esse facendone oggetto di percezione sensibile. In pratica egli è capace di rappresentarsi come presente ciò che è assente.

La nostra teoria è indenne dalle imputazioni di "essenzialismo", dal momento che non definisce l'essenza mentale come una dotazione gratuita della Natura che si cela dietro le apparenze. Questa teoria costruisce la genesi della mente umana mediante una storia evolutiva, congetturale, ma fondata su caratteristiche genetiche oggettive, come la insufficiente dotazione di capacità, la neotenia ed il correlato prolungamento delle cure parentali.

Inoltre, per quanto riguarda la dualità Natura/Cultura, pur evitando

che assuma la forma di una dicotomia tra i due termini, evita ugualmente di ridurle l'una all'altra, poiché attribuisce alla formazione culturale dell'essere umano una funzione decisiva e distinta nella particolare formazione della mente umana – per le modalità con cui questa viene realizzata; sia quanto alla durata, che quanto all'iniziale isolamento dall'ambiente circostante. La *natura* dell'umano si costituisce infatti nella unità inscindibile *organismo-cultura-ambiente circostante*, e tale struttura verrebbe meno se da tale unità venisse obliterata la distinzione tra Natura e Cultura. Dimenticando la diversa funzione che la cultura assume nell'uomo in virtù della sua genesi, lo si ridurrebbe alla condizione animale. La differenza tra l'uomo e l'animale non sta nel possesso di una maggiore e più alta cultura da parte del primo e della mancanza o minore cultura da parte del secondo. Sta bensì nel fatto che, mentre il terreno in cui la formazione culturale animale è la Natura stessa, per l'uomo, invece, i due ambiti sono non solo distinti, ma materialmente separati fin dall'inizio. Fin dall'inizio (*apriori*) vuol dire che ciò forma costitutivamente l'uomo nella intimità della sua psiche: non è che *Egli* possa volere o non volere questa separazione, dal momento che proprio essa costituisce la sua *essenza*.

3.

La questione del criterio di demarcazione della mente umana, si ripropone, anche con maggiore forza, nel far fronte a determinate posizioni universalistiche di identità.

La tendenza corrente è quella di sostenere la *necessità* inderogabile di una cultura universale che attraversi *Tutta l'Umanità*. Vediamo a che cosa fa capo e come si sviluppa questa posizione.

Si parte dalla constatazione lapalissiana che Una è la Terra, Una è la Specie Umana. Anzi, si usa il termine "razza" umana che assimila razza e specie come statuto particolare per l'uomo, ritenendo così di annullare con questa finzione terminologica la benché minima rilevanza delle differenze – non soltanto nell'aspetto esteriore – tra un nativo dell'Africa nera o di un lappone o di un cinese o di un nativo delle isole Andamane, ecc. tra loro. E tale inderogabilità sarebbe dettata non da una scelta degli interessati, ma piuttosto dalla traduzione in costrizione istituzionalizzata di una supposta necessità naturale.

Ogni persona umana dispone di due prospettive. Una prospettiva interna, "domestica", e una prospettiva esterna, come guardare il mondo da una finestra.

Il mondo disponibile dalla prima prospettiva è comune a tutti gli abitanti della *Casa* ed è a tutti noto nell'ordine dei suoi significati e nel modo di accedere loro; e nello stesso tempo la comune familiarità si estende alle sensazioni percepite, facendole convergere in un gusto comune riguardo a ciò che è più apprezzabile rispetto ad altro. Di questo ambiente, ognuno che vi abita ha bene impressa nella mente una mappa dei luoghi e delle vie per accedervi o per evitarli, secondo che piaccia o non piaccia ad una sensibilità estetica resa omogenea per assimilazione attraverso una diuturna frequentazione. Entro questa prospettiva, ogni uno che vi partecipa, si identifica con gli altri, come un "Noi" che fronteggia tutti quei "Loro" che si trovano al di là della cornice fino sul bordo dell'orizzonte.

Quale significato assume, nella situazione sopra esposta, un *universalismo contrapposto* al particolarismo domestico? Agli abitanti della "casa" si dice che questa casa non è più la loro esclusiva, ma può essere occupata da chiunque lo voglia, in quanto proprietà comune indivisa con quelli che erano definiti "Loro"; e che, ormai, esiste solo un "Noi universale" chiamato *Umanità*. "Voi avete perduto un domicilio stabile, ma avete guadagnato una casa molto più grande. Questa *casa*, magari non voi, ma forse i vostri figli, e quasi certamente i vostri nipoti, impareranno a conoscere nelle loro peregrinazioni. Certo, non siete più identificabili con nome, cognome e indirizzo, condizione angusta e antiquata, ma siete stati eletti a *cittadini del mondo*".

Fuor di metafora, l'*Universalismo* assume il suo vero significato: *cittadini del mondo* = apolidi, stranieri ovunque noi siamo, senza identità né patria. Dunque senza neanche più il diritto di rivendicare un sentimento come la *Nostalgia*.

In generale, un organismo vivente può sopravvivere sotto la condizione della unità – seppur flessibile entro certi limiti – con il proprio ambiente. Se perde il proprio ambiente, l'organismo perisce.

Ora, per quanto riguarda l'organismo umano, si potrebbe dire che le cose stiano diversamente, dal momento che l'*Uomo* si caratterizza per la sua quasi illimitata adattabilità ad ogni ambiente; e questo grazie alla crescita, sulla sua natura animale, di una mente riflessiva che gli consente di ampliare il proprio ambiente attraverso un moltiplicatore di flessibilità circa l'adattamento; moltiplicatore costituitosi attraverso la capacità culturale di crearsi un secondo ambiente da abitare. A questa maggiore capacità di adattamento, però, non è detto che si accompagni una maggiore capacità di sopravvivenza, perché la maggiore adattabilità paga il prezzo di una doppia natura: quella animale e quella culturale che rende

umano l'animale. Perciò, l'*Uomo* può perire in quanto animale, se perde il proprio ambiente naturale; ma può perire due volte se perde l'ambiente culturale in cui si identifica. Infatti, *Egli* perisce come *Uomo* e, in quanto animale, viene privato dell'ambiente mentale che gli ha consentito di sopravvivere a dispetto di una Natura matrigna e avara nei suoi confronti.

L'universalismo rappresenta la perdita di *umanità* da parte di un animale cui viene meno – proprio a causa di questa perdita – la capacità di adattamento all'ambiente naturale.

Ora, gli universalisti mostrano una grande sicurezza nel contestare questa linea di pensiero; e ciò avviene attraverso lo sviluppo del concetto lapalissiano di partenza – “uno stesso mondo, una sola umanità” –, trasformando tale esibita evidenza in un concetto più complesso e, insieme, più banale: poiché il *Progresso della Civiltà* pone come fine l'universalismo globale, gli uomini *dovranno*, costretti dalla *natura delle cose*, maturare una identità e uno spirito di appartenenza adeguati. Il concetto che sottende questa pretesa, come dico, è il seguente: poiché ciò che a noi piace è *sbagliato*, non soltanto *noi dobbiamo volere ciò che non ci piace*, ma ci *deve piacere* ciò che non vogliamo. Non basterà, da qui in avanti, obbedire alle leggi poste da altri, ma dobbiamo farlo con lo stesso piacere che se l'avessimo scelte noi stessi.

Certo, la cosa rappresentata sotto questo aspetto tanto può apparire poco convincente quanto paradossale. E, tuttavia, pone a chi la contraddice quantomeno l'invito a indicare il punto debole di un ragionamento che è stato condotto con continuità fin dall'inizio.

Ma questo non avviene. Non avviene perché gli “universalisti” non ne hanno bisogno, in quanto sono le premesse di partenza che sono diametralmente opposte. Definiamole e mettiamole a confronto, queste premesse, per vedere se si possa chiarire la *radice* del dissenso, avendo la possibilità, *dal punto di vista proprio di ciascuno*, di giudicare la *qualità* degli argomenti che sostengono le opposte tesi.

La nostra tesi parte dal considerare il giudizio come attività della mente in cui si trovano uniti volontà e pensiero; come il mezzo attraverso cui si realizza praticamente l'unità dell'organismo con il suo proprio ambiente nell'ambito di una unità più vasta che comprenda la continuità di una formazione culturale, tendente a cementare l'unione della comunità umana attraverso le generazioni. In particolare, quando il giudizio si esercita sulle immagini del mondo secondo i valori, scopre non solo di condividere tali valori, ma anche di desiderare tale condivisione. Perché questa non appaia una petizione di principio, si potrebbe ripetere qui l'argomentazione sulla omogeneità dei sentimenti come derivato

necessario di un processo di formazione comune; ma poiché questo tipo di argomento è illustrato ampiamente in altre pagine del libro, possiamo anche procedere logicamente a sostegno della nostra posizione.

Partiamo da una posizione generale condivisa anche dal nostro ipotetico interlocutore: la *necessaria* appartenenza dell'individuo in quanto singolo ad una unità più vasta che lo comprenda costitutivamente; questa posizione comune si dovrà estendere, per coerenza logica, anche a considerare impraticabile e irrealistica l'idea di *uomo* astratto da ogni contesto sociale.

Ora, partendo da questa premessa, si potrebbe ipotizzare nello stesso soggetto – senza, quindi, ricorrere a un comune sentire precostituito – un conflitto tra due voleri contrapposti: il volere del singolo in quanto singolo e il volere che lo vincola per la sua appartenenza all'organismo più vasto.

Posta così, la questione offre l'alternativa secca tra una anarchia universale e un ordine comunque dato. Poiché noi e il nostro interlocutore siamo concordi nello scartare la prima ipotesi, si tratta allora di scegliere il tipo di ordine che ciascuno voglia proporre.

Qui le vie da seguire si divaricano drasticamente nella posizione da assegnare al soggetto deputato a disporre il mondo in modo ordinato secondo certi criteri: tale soggetto può essere *immaginato* come colui che, dall'esterno, dispone degli oggetti in modo tale da costituire un sistema armonico secondo il proprio gusto estetico; oppure, anziché immaginato, questo soggetto, lo prendiamo dal vivo mentre si pone come problema di scegliere la sua stessa posizione entro un ordine di relazioni di un sistema che lo comprende e di cui partecipa. Due posizioni antitetiche: una di *Chi*, da osservatore esterno ad un sistema, lo ordina secondo criteri da lui scelti; l'altra, di *Chi*, essendo incluso nel sistema, postula relazioni che siano fondate su un gusto comune con gli altri partecipi di tale sistema.

A questo punto c'è il rischio che il filo del ragionamento si ingarbugli: perché il concetto di un sistema che venga ordinato secondo un gusto condiviso entro una comunità è fatto proprio anche da chi ci sta di contro, per cui si verifica una convergenza su di uno stesso punto. Ma in quel punto non avviene l'incrocio tra due direzioni, perché in quel medesimo punto le due posizioni si respingono a mo' di chiasmo: tutt'altro che la figura dell'incrocio, perché i due vettori “rimbalzano” in quel punto e, venuti da direzioni opposte, si respingono ancora verso scopi divergenti. Infatti il contrasto si svela, qui, plasticamente nella sua radicalità: c'è una comunità che condivide nei singoli il gusto estetico e che si propone di ordinare tutto il mondo secondo questo suo proprio gusto;

dall'altra parte, ci sono i diversi contesti comunitari che compongono il mondo, i quali hanno come interesse quello di stabilire *tra loro* relazioni tali per cui a ciascuno di essi sia consentito di adottare, al proprio interno, un ordine autonomamente scelto secondo i criteri che risultano condivisi in tale contesto.

4.

Questo raffronto ci porge alcune conclusioni interessanti.

Intanto, a dispetto degli universalisti che vorrebbero negarla, esiste come base di ogni prassi una *Comunità*. Essi, infatti, ne ammettono almeno una: la loro.

Si sono tutti raccolti *nella Comunità Scientifica*, sostenuti da un largo seguito. Essi rivendicano una posizione speciale e privilegiata della *loro comunità*, secondo un ragionamento tanto insidioso da essersi rivelato largamente convincente. Il ragionamento è semplice e si svolge nel modo seguente. C'è un modo "oggettivo" per superare tutte le chiusure "settarie", o "tribali", tutti i particolarismi. In base alla considerazione – incontrovertibile – che il mondo in cui tutti viviamo è lo stesso, basterà concordare un sistema di misurazione unitario per mettere tutti d'accordo sul giudizio da dare su quel comune mondo, usando un metodo di misurazione unico e condiviso. Un cubo è un cubo per tutti, così pure un triangolo, ecc.; attraverso i numeri, poi, possiamo convenire sulla misura da assegnare ad ogni oggetto. Inoltre, partendo da un assioma come $2+2=4$, si può usare la matematica per comporre attraverso calcoli esatti, in un ordine secondo varie *combinazioni*, il mondo.

Certo, secondo quello che è divenuto luogo comune, questa posizione, basata sul metodo oggettivo, prevale sulla miriade di opinioni "soggettive" che non sono tra loro componibili. Infatti: il *soggettivismo* è quella posizione per cui a qualcuno piace freddo e a qualcuno piace caldo. Non c'è modo di stabilire la scelta di sapori, odori, colori, sensazioni di vario genere valide universalmente. Il gusto soggettivo è idiosincratico e del tutto personale.

Questo esame comparativo ci ha rivelato due ordini di motivi per cui l'universalismo risulta vincente.

Il primo ordine di motivi è trasparente nella sua efficacia pratica. Avendo negato in premessa la legittimità di ogni particolarità regionale e culturale, l'universalismo, storicamente veicolato dalle Religioni e dalla Scienza, ha operato una sistematica demolizione delle *comunità di vita*.

(Per inciso, tale opera si è sviluppata in profondità con l'attacco ormai quasi concluso all'ultima cellula comunitaria, la famiglia, e si sta volgendo ora a normalizzare le differenze di genere).

La riduzione del mondo ad una struttura in grado di spiegare ogni evento – guerre, carestie e pestilenze –, riconducendolo all'interno di formule matematiche *Eleganti*, è praticamente cosa fatta.

Ma c'è un secondo ordine di motivi che non deve apparire perché su di esso poggia la riuscita di quello che si può definire un vero tocco illusionista, il quale, se svelato, perderebbe la sua efficacia. Per prima era stata la religione con le sue Chiese costituite in comunità speciali auto-proclamatesi interpreti legittime – perfino incarnazioni – della volontà di Dio. Affermando, così, le loro *Comunità* sulla negazione di tutte le altre. Ma la Scienza, la Scienza che si è proposta come antitesi delle Religioni sulla supposizione che esse fossero la massima espressione del soggettivismo – in quanto si rivolgono alla coscienza intima e impenetrabile di ogni individuo –, la Scienza, dicevo, adotta spudoratamente per sé stessa quello che nega al resto della umanità: il gusto estetico. Infatti, il criterio che decide, per esempio, la scelta tra modelli e prospettive scientifiche ugualmente valide ma diverse è, udite udite, l'“*eleganza*” della formula con la quale esse sono esprimibili; a tal punto che ormai le formule matematiche non denotano più relazioni tra grandezze reali, ma, al contrario, si parte addirittura dalla formula “quanto più semplice e tanto più elegante” per costruire una realtà che la soddisfi.

A me piace ricorrere come esempio a *Galileo* per rappresentare questa spudorata arroganza. Per una questione di gusto che inerisce solo a chi pone nella bellezza dei numeri e delle formule il proprio godimento estetico, si è imposto a tutta l'umanità di non credere all'evidenza delle proprie sensazioni e percezioni sensibili. Non è il sole che si eleva sorgendo sull'orizzonte come io lo vedo. In realtà sono io che mi muovo intorno al sole, anche se non me ne accorgo. Del resto *non avevamo (chi è questo noi?)* stabilito che i sensi sono fallaci nei riguardi della *Verità?* Galileo fu minacciato di essere inviato al rogo, perché l'impatto iniziale delle sue teorie contrastava con la cosmologia della Bibbia. Ma il seguito ha mostrato che l'incontro tra Religione e Scienza è stato un incrocio vero, non un chiasmo; infatti oggi ambedue tendono a considerare quel punto come una comune origine.

Che cosa è, oggi, la *Scienza?*

Per darne una definizione, bisogna dimenticare le opere e le figure di scienziati che erano motivati nello scopo delle loro ricerche dal desiderio di portare aiuto ai disagi e alle sofferenze dei viventi; e indirizzavano

la loro ricerca alla acquisizione di conoscenze utili a tale scopo. Oggi, invece, la Scienza opera come struttura globale organizzata in *Comunità Scientifica*. Essa si presenta come un gigantesco programma di ricerca che non sa cosa cercare, ma quello che trova, se soddisfa l'applicabilità in termini di profitto nelle sue svariate forme, viene utilizzato per modellare la realtà dei viventi secondo tale utilità. Non è più l'esigenza pratica *umana* che muove la ricerca, ma è la ricerca senza scopo, e mossa da esigenze sue proprie, che crea negli uomini esigenze fittizie.

Questo è il quadro catastrofico, davanti al quale ogni tentativo di immaginare un modo per arrestarne la deriva irrisolvibile mostra la propria insufficienza. Anche le critiche condotte fin qui alle tendenze universalistiche si arrestano davanti a quella che appare come una vera e propria necessità naturale ineluttabile. Questa considerazione ci impone una riflessione sul fatto che *l'Umanità, nel suo insieme, sta operando – secondo questa prospettiva – per la propria rovina.*

5.

Dopo che abbiamo messo a nudo quelle che, secondo noi, sono le antinomie dell'Universalismo sistematico, spetta a noi tentare di individuare, quanto meno a livello ipotetico, dove si verifica la rottura che tutti avvertiamo di un equilibrio. La tendenza universalistica, nonostante la sua insufficienza teorica e la sua inefficacia pratica rispetto al fine, propone il suo rimedio, anche se consiste soltanto nel fare di necessità virtù. Del resto, in tale esercizio – quello di non volere ciò che non riusciamo a ottenere, e nel volere ciò che non riusciamo ad evitare – non mancano i precedenti illustri. Proviamo a tener fede al compito che stiamo assumendoci, continuando a portare ad ulteriore chiarezza il dissenso che ci separa dall'universalismo sul piano logico.

Si ha contraddizione quando due opposte predicazioni che si riferiscono allo stesso soggetto si escludono a vicenda (non possono essere *né insieme vere, né insieme false*). Quando però tali predicazioni si riferiscono a soggetti diversi, non costituiscono contraddizione, ma semplice opposizione o distinzione. Ora, possono due termini contraddittori risultare ambedue veri e insieme ambedue falsi? Esaminiamo la proposizione: "L'uomo sfrutta e sottomette l'Uomo". Se si ammette che esista lo sfruttamento, il contenuto della proposizione dice che l'uomo è, *insieme*, sfruttato e sfruttatore, dominante e dominato. Appare evidente che ciò avviene sussumendo sotto il termine "Uomo" soggetti diversi, cui tocca

di essere dominanti taluni, talaltri dominati.

(Ma l'agire ideologico include tutti gli uomini sotto l'insegna di "Umanità". Se questo non fosse un gioco verbale, ma l'espressione concreta della realtà, per il principio di non contraddizione non potrebbero esserci dominati e dominanti, ma solo funzioni diverse ciascuna concorrente al "bene comune". Questo potrebbe avverarsi nella vita degli uomini di questo pianeta, qualora la "funzione" cui ciascuno è destinato fosse invece assegnazione casuale rispetto alla forma *universale* dell'intero.)

Sul piano logico, queste brevi considerazioni, portate ad ulteriore confutazione dell'ideologia universalista, possono segnare un primo punto nell'individuazione del male oscuro che ci trascina a fondo: una iniquità sociale che denota la negazione alla maggior parte degli uomini sulla terra di poter esprimere praticamente la loro essenza umana. E tuttavia, questo guadagno resta illusorio se di questa iniquità sociale non si dà una ragione che vada oltre la sterile condanna.

Diritti umani. Sono considerati diritti fondamentali co-essenziali alla condizione umana. Come tali essi fanno riferimento a una supposta natura umana. Nello Stato comunitario la correlazione tra diritti e doveri è immediata. Quando dallo stato comunitario si passa allo Stato politico centralizzato, avviene la separazione tra individuo e società: all'individuo resta il possesso dei diritti, ma non la loro disponibilità, perché l'esigibilità dei doveri viene delegata allo Stato centrale; questa scissione produce una inversione fondamentale (cioè del fondamento) in quanto dalla situazione comunitaria di identità tra persone e società (per cui ciascuno e tutti "devono" garantire l'un l'altro i diritti considerati fondamentali mentre tutti e ciascuno hanno nella loro disponibilità comune tali diritti), da questa situazione si passa a quella opposta nella quale i diritti vengono fondati sulla legge dello Stato, il quale si erge ad arbitro nello stabilire se e quando quali diritti concedere, potendoli sempre revocare. Perciò appare illusoria qualsiasi teoria che fondi e definisca ogni tipo di giustizia sulla volontà autoreferenziale dello stato politico. Quello che è difficile spiegare è che cosa spinge molti teorici dei diritti umani e della giustizia ad avanzare la pretesa che i governi, non essendo obbligati a rispondere a nessuno di niente, praticino quelle cose giuste che le persone non usano praticare se non costrette dalla legge.

Appare a noi ovvio che quando si è indotti a rivendicare un diritto è perché qualche nostro bene o *status* viene offeso o potrebbe essere negato. Parlare di diritti umani, in presenza di un contesto contrassegnato da un regime endemico di disparità di condizioni sociali cui corrisponde una ancora maggiore disparità di opportunità, ci ha obbligato a regredire

sulle origini delle condizioni di possibilità della negazione dei diritti in generale, per poi retrocedere sulle condizioni iniziali nelle quali l'*homo sapiens* si vide minacciato nella sua raggiunta essenza umana dallo scarto tra la finitezza di risorse e la crescita esponenziale della popolazione.

6.

Due sono gli oggetti che retroagiscono positivamente e che concorrono alla rovina della condizione umana: la disuguaglianza sociale e la crescita demografica. La difficoltà di intervenire onde arrestare questa tendenza nefasta si misura non soltanto dal sommarsi dei due fenomeni, ma dal fatto che l'uno retroagisce positivamente sull'altro, moltiplicando così le difficoltà in modo esponenziale. Infatti, eventuali interventi separati sull'una o sull'altra di queste cause risulterebbe inefficace; per cui, oltre alla difficoltà pratica per un eventuale intervento mirato, si riscontra ancor prima la difficoltà a comprendere la complessità del fenomeno stesso.

Ma, la difficoltà logica maggiore, che può suonare come una sentenza, consiste nel fatto che per creare le condizioni di un intervento regolatore, queste condizioni debbono essere già presenti. Perché questa asserzione non risulti controfattuale, dobbiamo chiarire meglio in quale senso essa debba essere interpretata.

Riprendiamo in mano per un momento il concetto di *Universale*.

Universale indica l'appartenenza di qualche soggetto o argomento all'*Universo*. Poiché Universo inteso come il Tutto assoluto in senso spazio-temporale è definibile soltanto con il termine meno determinante, e per questo universale per definizione, "Essere", si deve intendere allora che indicare qualcosa come "universale" è riferirsi ogni volta a un sottoinsieme di quel Tutto che per la sua costituzione complessiva forma una particolare sfera, un particolare sistema come mondo. Tali sottosistemi nella loro interezza possono essere indicati come totalità universali relative al loro contenuto. Dunque, per poter usare correttamente il termine "universale", si deve circoscrivere preliminarmente l'ambito dell'*Universo* al quale intendiamo riferirci. Paradossalmente, l'uso assegna al termine un significato diverso da quello di Totalità onnicomprensiva, poiché viene ad indicare un particolare dominio, strutturato sì nella sua interezza, ma inserito in un sistema di relazioni con altri sistemi strutturati come *Interi* relativi. Parlando di universalità di una funzione relativa a un argomento o a un mondo determinato, intendiamo dire

che tale funzione è presente in tutti gli elementi che postulano la propria partecipazione di quell'argomento o mondo che li accomuna.

Umano è predicato attribuibile all'insieme di organismi di una particolare specie animale in quanto si è andata formando, come sistema, in unità con un determinato ambiente naturale ed una determinata cultura della quale partecipano come singoli.

Se la natura umana è costituita in un'unità che include un mondo di relazioni, essa trova, allora, il suo limite nella dimensione di una comunità nella quale possa avere rilievo la voce di ciascun membro per esprimere e realizzare l'essenza di quella unità.

Quando si considera un particolare dominio con l'intento di individuare ciò che accomuna tutti gli elementi di quel dominio, la ricerca sarà conclusa dopo avere individuato quella proprietà o quella funzione che è presente in tutti gli elementi di quel dominio e li caratterizza.

Se invece partiamo dalla constatazione che quel dominio, in quanto si presenta all'intuizione come un sistema i cui elementi *devono essere* uniti universalmente da una evidente affinità fra loro, possiamo essere indotti a procedere in modo più efficiente e "produttivo" – impiegando cioè meno tempo e meno risorse per lo stesso "prodotto" – attraverso la costruzione di un nostro modello cui ricondurre tutti gli elementi del dominio stesso, in modo che risultino *universalmente* uniti secondo quel modello.

Nel primo caso si è estratto il carattere universale, caratterizzante tutti gli elementi, dalla loro fenomenica varietà. Nel secondo caso si è imposto a tutti quegli elementi uno stesso carattere che li rende universalmente omogenei.

Questa è la differenza che distingue *Universalità* da *Universalismo*. L'universalità trae conclusioni dalla natura delle cose; l'universalismo cerca di imporre alle cose una natura che le cose non hanno. Il primo disegna i modelli che la natura suggerisce, il secondo usa verso la natura il metodo di Procuste. Nessuna meraviglia dunque se dal metodo universalistico la natura esce così mutilata.

Dunque, per riprendere la questione lasciata in sospeso al punto 5 – come sia possibile creare condizioni di cambiamento e rispondere alla necessità che tali condizioni già esistano – rispondiamo che due sono gli ambiti, e distinti, di applicazione: l'ambito universale e quello contestuale. Poiché si tratta di un universalismo che si adopera per annullare nel proprio ambito l'uomo nella sua essenza, non si tratta, qui, di creare le condizioni perché questo avvenga, ma di riferirsi alla sfera contestuale (di cui tali condizioni sono costitutive) per far sì che ciò non avvenga.

7.

Se consideriamo la cosa con la massima attenzione, scopriremo che l'universalismo, sotto una veste illuminata e progressista (ecco ancora, come un lapsus, il suffisso -ismo che riaffiora), nasconde come tendenza la forma più insidiosa di razzismo. Vediamo come e perché.

I proclami di chi promuove l'universalismo sulla ricchezza delle diversità come una risorsa non procedono nel senso di conservare questa ricchezza ma nel senso di usarla per sperimentare, attraverso l'ibridazione e la variabilità genetica, un possibile "arricchimento" e perfezionamento della "razza" umana in base a criteri da loro stabiliti. In altre parole, essi operano sperimentalmente con lo stesso metodo con cui gli allevatori di bestiame selezionano le razze animali.

Chi avanza perplessità sugli apprezzamenti positivi riguardo alle nuove etnie, culture e lingue nate a seguito di meticciati e ibridazioni, viene apostrofato celebrando come innovazione e progresso l'aumento di quella ricchezza usata per produrre nuove culture, nuove lingue, nuove etnie. Essi portano ad esempio, come un elemento che conferma le loro tesi, il fatto che le popolazioni che compongono l'umanità attuale si siano formate a seguito di incroci di diverse umanità, a seguito di migrazioni, deportazioni e "pulizie etniche" o genocidi che dir si voglia. E quindi questi processi farebbero parte della *storia naturale* dell'umanità, cui non solo è vano, ma persino segno di barbarie culturale opporsi.

Facciamo osservare a chi così argomenta che le ibridazioni e gli incroci genetici sono stati il frutto derivato da catastrofici eventi naturali, guerre, pestilenze e carestie e disastri vari: questi eventi sono stati causa di sofferenze per coloro che ne sono stati coinvolti. Quello che ne è seguito ha mostrato, semmai, una tendenza dell'*umano* a ricostituirsi ogni volta secondo le condizioni della sua natura, compatibilmente con quanto è stato loro concesso dagli esiti di un disastro ambientale o dalla clemenza dei vincitori.

Questa forma di razzismo trova riscontro anche nel modo in cui vengono enunciate le varie Dichiarazioni Ufficiali sui Diritti Umani.

Abbiamo sospeso il discorso sui diritti umani per disegnare lo scenario in cui opera l'universalismo. Da questo scenario emerge con chiarezza che tale opera è indirizzata alla negazione della funzione universale che è presente in ogni razza, etnia o cultura e che rende umana la specie: la struttura della dimensione della mente umana rispetto a quella di ogni altro animale. In quel contesto si è chiarito che quando parliamo di "essenza" o di "natura", come termini spesso equivalenti nel

loro significato, non ci riferiamo a un principio trascendente che da un supposto “mondo vero” sovradetermina le cose del “mondo fenomenico” in cui viviamo; bensì intendiamo tali termini nel senso letterale del nascere e formarsi in ciò che si è. Chiarito dunque che non ci serviamo dell’idea di una Natura che si serve dell’*Uomo* per i suoi fini, definiamo impropria, o quantomeno ambigua, la locuzione “diritti umani”.

Per poter parlare di *diritto* si richiede che ci sia un bene da rivendicare e un soggetto al quale rivolger la rivendicazione; un soggetto che abbia l’autorità di accogliere o respingere l’appello. Ora chiediamoci: quale diritto a che cosa chiediamo che venga riconosciuto da parte di chi?

La risposta al primo corno della questione può essere duplice:

1. Può significare la richiesta di vedersi riconosciuto il possesso di beni che rendono umani, oppure:
2. Ci sono uomini che rivendicano beni di vario genere che essi ritengono di loro pertinenza in base a certe regole.

Anche per quanto riguarda il secondo corno della questione, possiamo fornire due ipotesi:

1. Il soggetto cui ci rivolgiamo è invitato a riconoscere in noi degli esseri umani: dunque, c’è qualcuno al di fuori del nostro mondo relazionale che ci potrebbe trattare come animali. Ma in tal caso non avrebbe senso invocare l’umanità come un diritto, come se essere quello che si è dipendesse dall’approvazione di qualcuno. Non si tratterebbe di avanzare un diritto, ma di *affermare sé stessi in quello che si è*.
2. Il soggetto cui ci rivolgiamo è soggetto che amministra il diritto nell’ordinamento che ci include, al quale chiediamo il riconoscimento del possesso di beni e prerogative comunemente ritenute essenziali per una condizione umana.

In ambedue i casi, l’uso della locuzione “Diritti umani” non è appropriato, perché si tratta in ogni caso di umani che rivendicano diritti da loro ritenuti dover essere garantiti nell’ambito di un qualche ordinamento giuridico. Qui viene allo scoperto il vero senso di quella locuzione. Nell’ambito di un ordinamento giuridico istituito sulla base di una comunità determinata, si parla e si discute del diritto o meno ad avanzare pretese su beni di vario genere, da parte dei soggetti partecipanti, e non dell’umanità o meno dei medesimi. Ma nel diritto internazionale le cose non stanno proprio così. Infatti, i soggetti che si ritengono inclusi in tale ordinamento impersonano le comunità politiche cui tale ordinamento, se tale si può definire, non riconosce in partenza parità di condizioni; nemmeno concede, in casi limite, il diritto al riconoscimento di

pari dignità umana. Il problema dell'*umano* non si riscontra nell'ambito delle unità nazionali, ma viene imposto in ambito di un globalismo universale, dove l'*umano* viene ridotto tendenzialmente allo stato biologico di specie. Questa asserzione trova riscontro nella riduzione dell'*Umanità* ad una semplice somma di individui il cui fondamento consiste in un particolare concetto di libertà.

Libertà: Noi stessi, la nostra mente. Se il principio della mente sta nella "scelta", e il principio della scelta risiede nell'azione – qualsiasi azione – l'unico senso che resta è il grado massimo di entropia in un ordine indefinito; cioè il disordine massimo possibile, assoluto non-senso. Questa è l'ideologia oggi prevalente.

C'è un capovolgimento nello statuto della mente (pensiero): da ente sociale cui si riferisce il senso e il significato di ogni cosa a ente individuale che ha come riferimento la casualità assoluta del proprio manifestarsi. Questo è il percorso compiuto dalla filosofia a partire da Aristotele fino a quel concetto di libertà che qui sopra abbiamo definito "particolare".

Questo (apparente) paradosso investe il senso ambiguo invalso nell'uso del termine "libertà". L'io viene attirato nel gorgo di un frenetico movimento di un reale sempre meno reale e sempre più futuribile: così viene strappato al suo *Se*. Egli viene "liberato" da ogni tipo di vincolo, a cominciare dai vincoli sociali senza distinzione; così Egli si trova davanti a se stesso come davanti ad una tasca vuota cui non può attingere ciò di cui avrebbe bisogno per soddisfare le proprie esigenze. Esigenze che si sono perse anche quelle.

Narciso si innamorò della propria immagine; ora Narciso è alla ricerca senza posa di un'immagine di cui innamorarsi.

La concezione della libertà come assenza di impedimento in generale può essere articolata secondo due prospettive diverse. In un senso ristretto, come assenza di (o libertà da) impedimento fisico al movimento; o pure in senso più ampio di assenza di qualsiasi tipo di impedimento. Quest'ultimo senso è all'origine di quel fraintendimento che fa del concetto di libertà una vera e propria aporia, le cui soluzioni sconfinano nella religione o nella mistica. Il fraintendimento consiste nel fatto che viene assimilata la varietà degli impedimenti esterni possibili (che non siano la semplice detenzione o la riduzione in catene, che si riferiscono al caso ristretto), come ad esempio le leggi dello Stato, agli impedimenti che sorgono dall'interno dell'individuo, come le inclinazioni di origine estetica, psicologica o la stessa volontà. Quest'ultima, la volontà, si trasforma a sua volta in un oggetto mistico al pari della libertà stessa; il

fatto è che nella considerazione della volontà sorge una difficoltà insormontabile, perché essa non può più essere considerata come un impedimento, in quanto costituisce la ragion d'essere proprio della libertà; e allora le soluzioni proposte sono di due tipi. O si fa discendere la volontà da un altro concetto trascendentale, la Ragione, oppure si connette alla "natura" umana con tutte le conseguenze che si riferiscono alle dottrine giusnaturalistiche, come il "mito" dei diritti umani. In questo modo, la libertà, da assenza di impedimento, si trasforma; essa subisce una metamorfosi nel senso che il suo significato negativo si tramuta in positivo mediante un semplice artificio di segno aritmetico. Questo artificio lascia in ombra il fatto che o (1) la volontà è fatta dipendere da legge esterna e, dunque, si rivela anch'essa come impedimento per un io di cui è problematico in questo caso definire il fondamento, oppure (2) la volontà non può che essere attribuita a ogni uomo, ed allora essa coincide con lo stesso concetto di libertà, che rimanda a se stessa il proprio fondamento in base alla legge di natura; così si ricade nella fattispecie (1). Queste due soluzioni, dunque, concordano comunque nell'attribuire carattere nomico alla volontà. Il dilemma, se l'uomo sia soggetto al determinismo causale, oppure abbia in se stesso la causa del proprio agire, non viene sciolto, ma viene stornato in modo surrettizio sulla volontà; nel caso che il volere non sia eterodiretto, non ci vengono formulate le condizioni della sua possibilità. La questione trova una soluzione quando operiamo una distinzione tra "impedimenti" e "vincoli".

Possiamo intendere per "impedimento" il riflesso costrittivo su di un soggetto dato per l'azione di un soggetto estraneo; come può essere la prescrizione di una legge, oppure qualsiasi tipo di coartazione che si frappone tra ciò che è voluto ed il suo raggiungimento, per esempio la mancanza del mezzo per raggiungere uno scopo altrimenti accessibile. L'impedimento può essere anche dovuto alla impossibilità costitutiva del soggetto di realizzare le azioni volute perché contraddicono le sue capacità; come per esempio leggere nel pensiero altrui.

Noi proponiamo per "vincolo" il condizionamento che deriva da propria scelta; come onorare una promessa, oppure l'azione condizionante, ben più forte, interna alla "natura relazionale" del soggetto umano. Secondo queste definizioni si possono avere sia impedimenti che vincoli di natura contingente, ma anche impedimenti e vincoli di natura necessaria. Rilevo tuttavia una differenza sostanziale. Mentre ogni tipo di impedimento contraddice il volere, il vincolo non lo contraddice, ma, in un caso (contingente), ne è la conseguenza; mentre nell'altro (necessario), ne costituisce il fondamento. Se assumiamo quanto precede, allora il

problema delle condizioni di possibilità di un volere autonomo si scioglie positivamente; nel senso che l'autonomia del volere è possibile soltanto se esso ha come vincolo la natura relazionale dell'uomo; e, se la libertà è concepibile, lo è solo in senso di assenza di impedimenti, cioè in senso negativo, per un volere che può dirsi autonomo solo se sottostà ai vincoli della propria natura. In altre parole, il concetto di libertà in generale può avere solo il significato negativo di "assenza di impedimenti" mentre il concetto di libertà positiva risulta autocontraddittorio, nella misura in cui concepisce la volontà come un "che" "libero" dagli effetti condizionanti della propria soggettività, tramutando in potere (la libertà di, libertà positiva) arbitrario un volere cui manca il sostegno di un fondamento come *condizione vincolante*.

La libertà perfetta coincide con l'assenza assoluta di vincoli, implica la totale autosufficienza; la autosufficienza, per un essere condizionato (quale l'uomo), è contraddizione in termini; perciò la libertà perfetta rappresenta il massimo della dipendenza da una fonte di sostentamento gratuito, non potendo contare nemmeno sul vincolo della propria "natura" identitaria. Vale a dire il massimo della servitù.

In connessione con il problema della libertà abbiamo sostenuto la tesi che l'identità fosse il fondamento della libertà. Abbiamo argomentato il valore relativo di tale concetto, la libertà, ritenendo di poter usare il termine nei diversi contesti come libertà da qualche cosa, essendo autocontraddittorio un concetto puro di libertà (in qualche modo allusivo della morte). L'assunzione della necessaria relazione tra autonomia (termine che abbiamo proposto in sostituzione di libertà relativa) e identità è stata fondata sull'evento casuale (stocastico) della nascita di comunità umane che da questa loro origine determinavano le forme della loro stessa evoluzione. Ogni partecipe umano della comunità, secondo questo assunto, viene determinato ad assumere un'etica comune come carattere identitario, e ad esercitare tuttavia una personale autonomia nei modi di adempiere alla legge morale costitutiva della identità stessa. Il senso di tale teorema è che, nella comunità autentica, nella costituzione di ogni io, c'è un noi con il quale ciascuno convive. Ecco, se i valori di una comunità globale sono dettati da interessi e relazioni esogene, nel senso che i singoli in essa contenuti non partecipano a conferire ordine e senso a una realtà resa oggettiva, in loro si sedimenta come identità un'etica volubile secondo la quale essi assoggettano se stessi alle variazioni casuali di una realtà senza senso. Se questo si verifica (sempre secondo un tasso di probabilità, che nel nostro caso, vista la condizione attuale da cui partiamo si presenta molto alto), allora vuol dire che non può bastare, come

sosteneva Kant, la volontà ed il coraggio per uscire dalla minorità; ma saremmo di fronte ad un condizionale controfattuale che suona così: gli uomini senza volere e senza coraggio potrebbero uscire dalla minorità solo se avessero il coraggio e la volontà di farlo.

In *Che cos'è l'illuminismo?* Kant rivendica dall'autorità costituita l'"uso pubblico della ragione" – quello che oggi viene definito "libertà di pensiero e di parola" –; in opposizione all'ordine "non ragionate, ma obbedite", propone: "ragionate quanto volete, ma obbedite". I greci *delle polis* ragionando obbedivano a se stessi, perché in loro operava ancora l'unità delle condizioni dell'essenza umana, dove la morale era un portato dell'etica. Kant, avendo lo sguardo rivolto al *Futuro*, spiava, da spettatore, i segni di un progresso morale mentre la prospettiva storica ne mostrava il decadimento. Forse Marx pensava a Lui quando invitava i filosofi a cambiare il mondo, invece di interpretarlo.

Gli uomini accettano attivamente la condizione di minorità perché sono determinati nella loro identità etica da un potere che li fa servi. Molto è stato detto sulla dialettica hegeliana servo-signore; Hegel, nella sua visione della storia come autorealizzazione dell'idea assoluta, poneva a fondamento di ogni vicenda il futuro. Quindi l'interpretazione che vede nel servo l'affermazione della vita e nel signore l'affermazione della morte mi sembra coerente con il suo pensiero poi che il servo che non scambia la vita per la libertà rappresenta nel movimento dialettico la sintesi possibile del futuro mentre il padrone volge le spalle al futuro per dominare il presente. Questo tipo di interpretazione però può essere facilmente rovesciata, solo che si collochi la vita nel presente e la morte nel futuro.

La differenza tra libertà e autonomia va meglio precisata nel senso di una maggiore completezza. Abbiamo evidenziato che la libertà in senso assoluto appartiene al dominio dei concetti metafisici e che, per tradurla nel senso comunemente usato di indipendenza da qualcosa, era più opportuno usare il termine "autonomia". Or bene, questo termine alternativo corrispondeva alla concezione relativa del termine libertà (la cosiddetta libertà negativa) nel senso di essere autonomi, cioè non dipendenti da qualcosa di particolare. In questa definizione rimane in ombra il significato "positivo" del termine, e cioè quello che aderisce al suo etimo di obbedienza alla "propria legge", dove per "propria legge" abbiamo inteso la legge morale secondo senso comune. Questo comando che noi impartiamo a noi stessi (e che per ciò stesso non viene percepito come costrittivo) si esprime nella volontà. "Volontà" dunque esprime il criterio che la persona segue nel suo agire secondo la propria legge.

La conclusione, che può apparire paradossale, è che, contrariamente a quello che sembra un luogo comune, “volontà libera” acquista il sapore di un ossimoro, poi che, essendo la volontà fondata sulla propria legge (etica, senso comune), essa si trova in opposizione alla libertà in generale, essendo tutt’altro che libera, vincolata com’è a quel senso identitario di appartenenza.

La “libertà” individuale viene proclamata come un diritto; addirittura un *diritto umano*. Che cos’è un diritto? Credo di poter dire che il diritto è la facoltà di veder riconosciute come proprie certe prerogative; e questo induce a chiedere a) “chi” deve riconoscere tali prerogative e b) perché mai dovrebbe farlo. In una associazione di individui, i diritti di ciascuno devono essere, poi che sono stati ben definiti, garantiti reciprocamente; cioè, dopo aver indicato attraverso quale istituzione viene sancito il diritto, si deve anche definire e realizzare il mezzo attraverso il quale ogni singolo può esigere ciò che gli spetta. Ora, questo strumento non può che essere assunto collettivamente da “tutti gli altri” a tutela di ciascuno di loro. La situazione che offre la democrazia rappresentativa è diversa: tra ciascuno e “tutti gli altri” si inserisce un terzo, lo Stato, al quale non compete il semplice ruolo di esecutore della volontà sovrana che rappresenta, ma che si appropria della sovranità dopo essersi proclamato “persona” ed avere assunto come tale una propria volontà e capacità autonoma a deliberare. In tal modo, la conseguenza inevitabile e necessaria è che i diritti individuali della persona non possono essere garantiti, poiché non è più il singolo attraverso tutti gli altri a sanare la negazione dei diritti semplicemente intervenendo attivamente nell’esecuzione della volontà sovrana, ma è il singolo che si trova *da solo* a contrastare la volontà di un organismo, lo Stato, che agisce a titolo “personale” in base ad una delega ricevuta e non revocabile contestualmente. Detto in altre parole, quella che il “popolo” nella sua cittadinanza ed in ogni singolo cittadino si perde è la sovranità che viene a lui sottratta con tale meccanismo e, conseguentemente, la garanzia del diritto. Usando un gioco di parole, è negata a *ciascuno* la capacità di esigere il diritto ad *avere* diritti; perché il potere del singolo si trova vanificato nel momento in cui si trova di fronte un potere infinitamente più grande, che non solo risulta di fatto indipendente da quello di tutti singolarmente intesi; ma, in nome di tutti collegialmente intesi, anziché garantire il singolo contro “sé stesso Stato”, si oppone ad ogni singolo a proprio vantaggio.

8.

Il fatto è che, dove esiste conflitto di valori, diverse sono le opinioni su ciò che sia bello, buono e giusto; il bello, il buono e il giusto sono le predicazioni del vero. Dunque, perché le persone possano vivere insieme in totale e completa armonia, due sono le strade: o hanno gli stessi gusti, o tutti conoscono la verità. E infatti, l'opinione su ciò che sia bello buono e giusto appartiene al gusto, mentre la "verità" appartiene alla conoscenza. Ma noi abbiamo posto dei valori che coincidono col vero e poniamo due questioni: a) se c'è, quale sia la relazione tra le due vie, e se ciascuna possa prescindere dall'altra; b) com'è che gli uomini in generale debbono avere in ipotesi le stesse capacità e le stesse facoltà sensibili e intellettive e donde le traggano. Riguardo alla prima questione, così posta appare come una versione dell'alternativa tra *etica della motivazione* ed *etica del fine*, che implica due concezioni opposte del rapporto ontologico dell'uomo con la verità: partendo dai valori, la verità ne consegue come espressione della loro forma reale; mentre ponendo la verità come fine in sé, come scopo da raggiungere, i valori ne conseguono come mezzo della sua realizzazione.

L'*impasse* è evidente: sia che la verità derivi da un processo endogeno, sia che rappresenti uno scopo da raggiungere, ambedue le alternative, mentre si presentano escludentisi, rivendicano la stessa plausibilità e legittimità. Tale *impasse* deriva dal fatto che "uomo" indica una volta il concetto Uomo (umanità), un'altra l'uomo come singolo: quando si considera l'agire sotto il rispetto di un'etica del movente, è inevitabile connetterlo al singolo individuo in quanto solo soggetto senziente, mentre quando lo si considera dalla prospettiva di un fine esterno si deve far riferimento solo alla capacità umana di intellighere. La prima volta manca la connessione tale da stabilire la condizione determinante, la possibilità dell'armonia completa del vivere secondo verità; la seconda volta, manca la ragione sufficiente ad attribuire ad ogni singolo in quanto essere umano la capacità di comprensione di un'unica verità.

9.

D'onde viene al singolo individuo la soggettività che ne determina il carattere suo proprio percipiente ed intelligente insieme, mediante il quale si possa supporre una capacità completa di comunicare con gli altri? Se risolviamo questa questione, potremo anche rispondere al quesito

sulla possibilità o meno che *tutti* i singoli individui possano partire da un rapporto armonico tra loro che consenta e di fruire di un senso comune come fondo di una stessa etica della motivazione e, *nello stesso tempo*, superare in una discussione “libera” (cioè fra uguali, libera da relazioni manipolatorie di dominio) le contingenti differenze di giudizio circa una stessa verità che è alla portata di tutti. In altre parole, come far coincidere senso e intelletto, motivo e scopo. Per ottenere questo, siamo rinviiati alla premessa principale: la comunione dei valori; e dunque è qui la risposta alla questione che risolve il problema posto: dire le condizioni di possibilità perché esistano valori condivisi. Se bello, buono e giusto, in quanto condivisi, sono frutto di un senso comune; se il senso comunitario è caratteristica determinante una comunità; allora solo la comunità può esprimere l’armonica composizione tra tutte le parti mediante la coincidenza tra il principio come motivo e lo scopo come fine, tra morale e legge, mediante un *ethos* condiviso. Questo sillogismo sarà valido se e solo se il Tutto corrisponde a un orizzonte visibile e alla portata delle parti in modo che il particolare non sia obliterato da un universalismo che, attraverso la fallacia totalizzante di una umanità comune, dissolverebbe il particolare riducendo il singolo individuo a un puro segno indeterminato rispetto alla forma globale e totalizzante del concetto “Umanità”.

Si può indicare anche la condizione di possibilità di una relazionalità comunicativa planetaria in un rapporto politico che veda in tale contesto assegnati diritti di cittadinanza cosmopolitica ad una pluralità di soggetti collettivi; rapporto politico assunto come valore sul quale fondare il diritto all’autodeterminazione di tali soggetti.

In un mondo appiattito, in cui gli orizzonti di significato si affievoliscono, l’ideale della libertà che si auto-determina tende ad esercitare una attrazione più potente¹.

Quando nella mente c’è vuoto di senso, avviene che il principio dell’anima viene riposto nella “libertà che si autodetermina”.

Sembra allora che, nella latitanza di ogni altra fonte di senso, questo possa essere conferito dalla scelta, che fa della mia vita un esercizio di libertà².

Ma il principio della libertà che si auto-determina risiede nel suo esercizio, cioè nell’agire quotidiano:

¹ Charles Taylor, *Il disagio della modernità*, Laterza, Bari 2011, p. 73.

² *Ibid.*

Il suo frutto è l'instaurazione di un circolo vizioso [...]³.

Il principio dell'anima risiede nella scelta; ma il principio della scelta risiede nell'azione; dunque, il principio dell'anima risiede nell'azione. L'azione, in quanto tale, giustifica se stessa, perché non può essere sottoposta ad alcun criterio di giudizio ad essa esterno, in quanto il principio del giudizio trova il suo criterio solo nell'"anima".

È da rivedere l'ideale di libertà che sta alla base del male di vivere: il concetto di libertà come liberazione da ogni vincolo del passato ci consegna al presente dal quale l'unica via d'uscita guarda al futuro. Ma il futuro *non è*, è ciò che può definirsi nulla, perché, svincolato dal presente, non contiene alcun segnale che possa dare l'orientamento; inoltre, per via di quel nulla, interpone tra sé e il presente una cesura invalicabile e così inibisce ogni azione per la sua realizzazione.

Dunque la scelta è tra procedere senza bussola, senza orientamento, oppure orientarsi secondo il vincolo che deriva dal passato e che consente di agire nel presente obbedendo alla propria legge sotto forma di "volontà". Ma la volontà non è nella disponibilità di ciascuno in quanto singoli: non si può "volere di volere" perché è autocontraddittorio; chi non vuole non può volere nemmeno di volere.

Un volere assoluto è un volere incondizionato, cioè un volere che non ha né un movente né un fine. Ma un volere tale, che non vuole nulla, non è un volere, è un nulla. Ma, si dirà, com'è che siamo arrivati a concepire ciò? La ragione sta nel fatto che ogni volere "esiste" in quanto pone ostacoli a se stesso e "vuole" liberarsene; questa opera di liberazione può procedere indefinitamente, avendo come limite l'abolizione di ogni ostacolo. Ma, appunto in quanto limite, risulta inattuabile; infatti, la liberazione da ogni condizione annullerebbe il volere stesso realizzando in tal modo una libertà incondizionata. Riferito all'uomo singolo, ciò corrisponde alla liberazione anche dell'ultimo vincolo, il corpo stesso, alla morte.

Ogni ente – e in particolare il vivente – origina dalla pura contingenza; in questo sta la sua "libertà": la casualità del suo nascere. Ma, dal momento che esiste, resta irrimediabilmente vincolato a quel suo atto di nascita; in questo sta la necessità che trascende la sua contingenza.

"Fare quello che si vuole secondo che ci piaccia" è una definizione della libertà coerente e consistente: esprime il senso negativo del termine – cioè essere liberi da voleri estranei – insieme al suo senso relativo

³ *Ibid*

ad un volere autonomo e, dunque, alla negatività di un vincolo eteronomo si accoppia la positività di un vincolo originario riferito alla volontà identitaria (e per questo anche vera) di colui che vuole. La proposizione potrebbe essere sintetizzata nel termine “autonomia”; con la precisazione che il *nomos* endogeno deriva all’individuo dal complesso unitario in cui egli si identifica. Liberare se stessi è porre la propria autonomia davanti alla realtà attuale coinvolgente e mutante per dire: “trattiamo, io sono questo, teniamone conto”.

Un’altra precisazione deve essere fatta, e riguarda la posizione rispetto alla tradizione. Rispetto alla tradizione si danno due vie secondo l’ambivalenza dell’oggetto: la tradizione ci ha informato, ma nello stesso tempo ci ha *immesso* nella presenza di un mondo in movimento; venire a patti con questo mondo significa non recalcitrare dinanzi al movimento intendendo la tradizione come una rigida ingessatura, e nello stesso tempo tenersi a distanza di ciò che cambia davanti a noi per potervi applicare la nostra riflessione. Quindi, è da evitare la contrapposizione tra l’intendere la tradizione come un vincolo che ci orienta e intenderla come una camicia che ci costringe. Quando la tradizione viene interpretata come costrizione, vuol dire che l’operazione di “venire a patti con il mondo” non è avvenuta, perché nella dialettica spontanea delle generazioni è intervenuto un potere eteronomo che costringe le cose a proprio vantaggio. Allora in quest’ultimo caso non è questione di quale etica, ma soltanto di quale potere.

Molti concetti astratti – per esempio, “democrazia” – si sono modellati sul concetto di verità; di modo che i loro nomi non corrispondono a modi concreti e di agire e di vivere o di sentire e di pensare, ma sono “idee” uniche. Così, per esempio, se parliamo del modo in cui un popolo in circostanze definite si propone di determinare le proprie condizioni di esistenza, non descriviamo quei determinati istituti che consentono a quel popolo di attuare i propri proponimenti, ma tiriamo in ballo La Democrazia; così come, parlando di libertà, non parliamo delle condizioni di possibilità che chicchessia agisca secondo la legge della propria natura, cioè di ciò che rappresenta *per lui fare quel che vuole secondo che gli piaccia*, ma tiriamo in ballo La Libertà assoluta, cioè il nichilismo più completo che consiste nell’essere liberi anche da se stessi. Del resto, la stessa idea di Dio, probabilmente, subisce la stessa sorte nel senso che l’annuncio che «Dio è morto» fallisce il proprio scopo: è una certa idea di Dio probabilmente che è morta, del Dio universale.

Sotto questo profilo, allora, non è il vocabolario che deve essere cambiato, ma il senso delle parole in un nuovo ordine di significati.

10.

Autonomia. Autonomia significa essere sottoposti *alla* propria legge. Dico alla propria legge e non ad una propria legge, perché, dicendo *una*, porrei un presupposto non dichiarato consistente nel possesso di una volontà al di sopra di ogni legge particolare: il che equivarrebbe a dire che esiste, preliminarmente, *una* legge che determina *una unica* volontà. Ma questa legge che determina la volontà, proviene dall'esterno o è una legge *connaturata* al soggetto? Pare ovvio che, affinché il termine *autonomia* conservi il significato che gli viene comunemente attribuito, è necessario che si tratti di legge connaturata, cioè, in parole più brevi, che uno risponde alla propria natura come ad una legge. E, poiché nessuno può crearsi da sé – ognuno è generato e nasce per effetto di azioni, eventi, cause, contingenze, causalità o qualsiasi altra cosa a lui esterno e preesistente –, allora vuol dire che l'autonomia è qualcosa di casuale nella sua origine, ma che, poi, da che è innata, agisce secondo un proprio volere *libero* dalle contingenze occorrenti dell'attualità. È quanto, detto in altre parole, altrove io definisco “contingenza della necessità”, necessità (del già stato e giudicato) da cui procede la contingenza (dell'agire). Per quanto riguarda il concetto di *libertà*, bisogna dire che essa assomma in sé (nella accezione comune) sia il non essere soggetti a costrizione, sia la facoltà di fare quello che “piace”: l'uomo libero è colui che può fare *quello che vuole secondo che gli piaccia*. Ora, il corsivo contiene due condizioni: essere liberi da costrizione da parte di altri e vincolati da un “gusto” cui il volere tende a obbedire. Se dunque il gusto è un qualcosa che non dipende dalla volontà, ma, al contrario, è una condizione del volere, pare ovvio concludere che nessuno in quanto individuo libero da qualsiasi condizionamento sociale – ammesso che se ne riesca a trovare qualcuno – può decidere da solo cosa gli debba piacere o non piacere. Si arriva a proposizioni assurde come quella di ipotizzare una “volontà di volere”; proposizione assurda in quanto autocontraddittoria, dal momento che se uno non ha volontà non si vede come possa volere di averla dal momento che la condizione richiesta è negata in partenza.

Parlare di “rispetto” delle differenze implica già una distanza, uno spazio fra noi e l'«altro». Spazio che rende possibile il giudizio positivo della differenza e, nello stesso tempo, la libertà di essere ciascuno quello che è nel suo proprio contesto.

Rispettare è guardare da ogni parte l'oggetto posto a debita distanza, per considerarlo quale appare in se stesso per noi. Se manca questa distanza, ciascuno dei due riflette nell'altro ciò che non è egli

stesso come una colpa o come una minaccia. E qui la complessità si fa mescolanza; al più integrazione coatta. In una integrazione coatta, le unità costrette disperdono parte della loro energia per ostacolare la costrizione e la sottraggono alla tendenza naturale alla complessione; perciò, una integrazione coatta incoraggia e facilita la polverizzazione, la disintegrazione di quelle unità complesse che vorrebbe unire in una unità complessa più vasta.

Il problema della libertà così posto non ha soluzione perché non può averla, dal momento che le libertà di soggetti diversi tra loro si negano vicendevolmente. La prospettiva cambia sostanzialmente se si assume che il diritto del cacciatore, del pastore, dell'agricoltore, risiede nello stesso soggetto (la famiglia per esempio); in tal caso, un soggetto inteso collettivamente – per cui ogni individuo vi partecipa *organicamente* con la sua propria soggettività – non nega se stesso nelle sue parti. Anche la trasmissione ereditaria, in questa prospettiva, si configura come un semplice mantenimento in un ambito caratterizzato dalla comunione di beni, dalla comunione di lingua, dalla comunione di cultura, dalla comunione di ogni bene materiale e non materiale; comunione, in sintesi, che deriva da una comune origine, storia e tradizione.

I sostenitori della “libertà” più logicamente coerenti denunciano la forma più abietta di schiavitù nella dipendenza dalle proprie inclinazioni; infatti per essi la vera libertà consisterebbe nell'usare la volontà contro quelle inclinazioni a favore della Ragione, con la erre maiuscola ad indicare la sua trascendenza rispetto alle inclinazioni del singolo. Dunque, la massima libertà sarebbe nella sottomissione alle regole di una Scienza che considera l'elemento umano indifferente alle proprie “leggi obiettive” – o meglio usa leggi che si dimostrano indifferenti ad ogni sostrato emozionale umano. Ergo, la vera libertà si risolverebbe nella massima schiavitù derivante dalla alienazione di sé stessi.

11.

Quando l'uomo fu in grado di uscire dalla caverna, ebbe a disposizione un vasto territorio che offriva risorse in abbondanza da prelevare con relativa facilità. È probabile che gli umani abbiano formato tribù sempre più numerose, che condussero vita nomade fino a quando non si offrirono le condizioni per trarre le risorse di sussistenza da un territorio meno vasto coltivando la terra. La nascita dell'agricoltura fu certamente una prima risposta alla crescita demografica. Poiché la Terra restava

limitata nella sua finitezza, con la pratica agricola poteva essere attuato uno sfruttamento intensivo del terreno fertile. Ebbero luogo i primi insediamenti stabili, cui seguirono le grandi città. L'occupazione del territorio divenne il veicolo per la creazione di organizzazioni politiche il cui compito primario era quello della difesa dalle incursioni esterne di quelle tribù che ancora conducevano vita nomade.

Questo nuovo assetto innescò un doppio processo. Da una parte, incrementava la crescita demografica che poneva non più soltanto problemi di difesa, ma anche la necessità di colonizzare nuove terre. Dall'altra parte, in concomitanza con queste necessità, si dovettero organizzare le comunità militarmente e amministrativamente. L'urbanizzazione dava luogo a formazioni sociali non omogenee e a costituzioni politiche che riunivano dentro di sé gruppi di diversa estrazione e diverso status per potere e ricchezza.

Il fatto che si instaurasse uno stato di disuguaglianza sociale fu determinante per l'affermarsi di un regime in cui la guerra era lo strumento cui si ricorreva più di frequente da parte dei regnanti a difesa del loro status, e dove il bene comune perdeva significato per le classi subalterne. Già si intravede quello che sarà lo sviluppo ulteriore: un circolo vizioso la cui tangente di fuga sfocia in una spirale senza fine.

Per condurre le guerre sia di difesa che di offesa occorrono eserciti potenti, il cui elemento base è costituito dal numero di soldati. Così la guerra incentiva l'incremento delle popolazioni, ma nello stesso tempo richiede sempre maggiori risorse, per cui si ricorre sovente all'aggressione di altre popolazioni più deboli allo scopo di spogliarle dei loro beni. Questa situazione rafforza i vincoli sociali perché, pur nella disparità di status, anche le classi subalterne sono realmente minacciate dal nemico in caso di sconfitta, mentre in caso di vittoria vengono alleggerite della pressione che le necessità di spesa dei regnanti esercita su di loro.

Furono le grandi capacità inventive di *Homo Sapiens* che si volsero a sviluppare mezzi di offesa sempre più potenti e metodi di produzione sempre più efficienti. Tecnica e capitalismo sono stati gli strumenti che hanno consentito a quella parte di mondo che per prima li ha realizzati di prevalere su gran parte del restante. L'industrialismo capitalista consentiva di produrre armi e beni a costi inferiori alla concorrenza, avendo a disposizione le invenzioni e le scoperte che la Scienza era in grado di fornire a getto continuo.

Ma, quello che aveva impedito alle potenze militari basate sul numero di svilupparsi oltre si ripeteva. Aumentare i soldati faceva aumentare il loro costo che richiedeva più soldati per le guerre di rapina e così

senza fine; o meglio, fino a quando non si materializzarono altri eserciti altrettanto potenti e numerosi, o ancora più, che posero il limite. Qui, ora, il capitalismo industriale si trova davanti un limite analogo, inerente al suo stesso funzionamento. La grande capacità di produrre industrialmente la ricchezza contrasta con la necessità di realizzare sul mercato questa ricchezza. Fintanto che ci furono aree del mondo non industrializzate, le merci prodotte a basso costo trovarono collocazione in quei mercati, rovinando le economie autoctone. Quando si raggiunse il punto prossimo alla saturazione, insieme all'estendersi ad altri soggetti della industrializzazione, il capitale non poteva più essere remunerato in modo soddisfacente, perché i bassi salari su cui basava l'estrazione del profitto non consentivano che ci fosse abbastanza denaro in circolazione per comprare le merci prodotte. Il capitalismo come mezzo di produzione di merci è così giunto al suo limite.

Ora, il capitalismo è soltanto il modo di produzione basato sulla industria, scelto da una oligarchia ben più vasta e più complessa di quella che i sedicenti "anticapitalisti" solevano definire la classe dei padroni. Questa oligarchia era costituita in sistema comprendente tutte le istituzioni politiche, religiose, sociali, scientifiche, giudiziarie. Un sistema che, per dirla in modo sbrigativo e rozzo, è costituito di un vertice ristretto, che prende le decisioni che contano e, manovrando attraverso una vasta minoranza (15-20%?) al suo servizio, le porta in esecuzione, all'insaputa di tutti gli altri, i quali non contano nulla. Questi oligarchi non si sono fatti prendere alla sprovvista dalla fine del capitalismo. Essi hanno condotto alle estreme conseguenze la privatizzazione delle funzioni pubbliche, così che hanno surrogato gli Stati in tutte le loro funzioni sovrane, con la complicità di governi da loro nominati. Così, Essi producono denaro dal nulla, e lo prestano a chi lo chiede, a cominciare da loro stessi attraverso i loro amici. Questo credito fittizio cresce come una bolla, che, quando scoppia, lascia una enorme debito. In parte, però, il credito concesso è stato già pagato. Una parte di insolvenza viene poi recuperata con l'espropriazione dei beni residui posseduti dall'insolvente; il resto viene accollato agli Stati, i quali ripianano i bilanci delle banche con il denaro dei cittadini, e, poi, per far fronte alle spese inerenti alle proprie funzioni, si indebitano con quelle stesse banche che avevano "salvato". Gli oligarchi, senza impegnare un soldo di denaro pieno, diventano creditori di tutto il denaro circolante, oltre, naturalmente, agli interessi. Con quel denaro comprano tutto quello che è in vendita e restano ancora in credito.

Qual è il limite posto a questo nuovo assetto? Prima il costo degli

eserciti e i bassi salari; ora, il meccanismo si incepperà quando non ci sarà più nulla da espropriare. Proprio nulla? Abbiamo visto con quale previdenza i padroni del mondo abbiano programmato i passaggi alla fase successiva. C'è in atto un'esplosione demografica in corso, molti miliardi di nullatenenti avranno i loro corpi da offrire. Chissà che, con l'aiuto della scienza, non ci sia qualche progetto di estrarre dal corpo umano qualche ulteriore profitto. Ma, prima ancora di arrivare a quel punto, c'è ancora molto terreno da dissodare e molte ancora risorse della terra da sfruttare. Forse la fine dell'ambiente salverà l'Umanità residua dall'estrema degradazione di una condizione meno che bestiale con la sua preventiva estinzione. Oppure, durante questo tempo che ancora ci è concesso, dopo aver compreso come, saremo capaci di retroagire sulla corrente che ci trascina fatalmente.

INDICE

Introduzione	5
PARTE PRIMA	
DISCORSO SULL'UOMO	35
I. L'umanità come fondamento	37
II. L'umanità come problema	47
III. Condizioni di possibilità di una vita felice	81
PARTE SECONDA	
ETICA E POLITICA	91
I. La possibilità di un'unità felice si perde nello stato politico	93
II. Globalizzazione e totalitarismo	115
PARTE TERZA	
INGANNI	131
Introduzione	135
I. Strumenti ideologici	137
II. Gli strumenti materiali	157
III. La finanziarizzazione	179
Conclusioni	191
Bibliografia	197

L'elenco completo delle pubblicazioni è consultabile sul sito

www.edizioniets.com

alla pagina

<http://www.edizioniets.com/view-Collana.asp?Col=philosophica>



Pubblicazioni recenti

246. Paoletti Giovanni [a cura di], *Metafisica e immaginazione. Da Suárez a Vico*. In preparazione.
245. Scarafile Giovanni, *Mind the gap. L'etica oltre il divario tra teorie e pratiche*, 2020, pp. 212.
244. Pagliacci Donatella, *Dignità umana e vita morale. La via di Agostino*, 2020, pp. 292.
243. Rossi Aldo, *La condizione umana e i suoi nemici. Le nuove forme del totalitarismo*, 2020, pp. 208.
242. Samek Lodovici Giacomo, *La coscienza del bene. La voce etica interiore, le sue deroghe alle norme, l'imputabilità morale, l'obiezione alle leggi*, 2020, pp. 204.
241. Dini Alessandro, *Immagini della natura nell'età moderna. Tra metafisica e fisica*, 2020, pp. 128.
240. Pirolozzi Antonio, *La Logica della Rivelazione. Trinità, Incarnazione e Comunità nel pensiero di Hegel*, 2020, pp. 220.
239. Sanna Manuela, *Misurare la distanza. Note sul rapporto tra sguardo e verità nella filosofia moderna*, 2019, pp. 112.
238. Bronzini Stefano, *The satyr and the faun. The case study of An Essay on the Idea of Comedy, and the Uses of the Comic Spirit by George Meredith*. In preparazione.
237. Lo Casto Claudia, *L'essere come dynamis. Heidegger interprete del Sofista di Platone attraverso Aristotele*, 2019, pp. 108.
236. Basile Luca, Paolini Carlo, Zingone Giuliano [a cura di], *Attraversamenti di Marx*, 2020, pp. 248.
235. Garelli Gianluca, Lingua Graziano [a cura di], *La filosofia attraverso il prisma delle culture. Dialoghi con Maurizio Pagano*, 2019, pp. 316.

Edizioni ETS

Palazzo Roncioni - Lungarno Mediceo, 16, I-56127 Pisa

info@edizioniets.com - www.edizioniets.com

Finito di stampare nel mese di marzo 2020