

Aldo Rossi

Demo-crazia,
polis, sovranità,
diritto a giudizio

visualizza la scheda del libro sul sito www.edizioniets.com



Edizioni ETS



www.edizioniets.com

© Copyright 2024

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 978-884676921-3

Finito di stampare nel mese di maggio 2024

*Diverso è “Essere” e “ciò che c’è”:
“ciò che c’è” è ciò che doveva “Essere”*

Indice

Introduzione	11
--------------	----

Parte prima - L'inizio

Capitolo I – L'UOMO	21
§1. Primo paradosso; L'esistenza. Dall'animale all'uomo	21
§2. Secondo paradosso; la dominazione del meno adatto Un fenomeno di neotenia culturale	22
§3. Terzo paradosso. Quelle stesse abilità che lo salvarono lo conducono ora alla rovina	24
§4. La teoria dei due mondi	25
Capitolo II - LA "SCUOLA DEL SOSPETTO"	29
§1. Karl Marx. La nascita del giudizio politico	29
§2. Friedrich Nietzsche. La volontà come enigma	33
§3. Sigmund Freud. La scoperta della mente	37
CONSIDERAZIONI CONCLUSIVE	39
§1. Il Materialismo Storico comparato all'Imperativo Categorico. Dove si pone il problema di una volontà generale	41
§2. Mente e Coscienza	50

Parte seconda - La narrazione

Capitolo I - IL PRESENTE: LUOGO DI CIÒ CHE È E INSIEME TEMPO DELLA NARRAZIONE	55
Capitolo II - INTERLUDIO DI SOCIOLOGIA POLITICA	61
§1. Dinamiche istituzionali nella città-Stato	61
§2. Punto di caduta. La privazione dell'Uomo della sua natura metafisica presenta il conto	65

§3. Una nuova prospettiva. L'uomo metafisico quale modalità essenziale del suo stesso esistere	67
§4. Situazione attuale della Persona rispetto alla sua essenza originaria; la deriva demografica	69
Capitolo III - IL TEMPO NEL MONDO DELL'UOMO	73
Parte terza - La fine	
Introduzione	83
Capitolo I - LIBERTÀ	89
§1. Le libertà presso gli antichi Greci	89
§2. Libertà come relazione a un vincolo	90
§3. "Libertà" e volere	92
§4. La teoria delle due libertà	94
§5. Il concetto cristiano di libertà. Aporie connesse	95
§6. Le ragioni di una nostra scelta	96
§7. "Libertà" e "liberazione"	98
§8. Diversi sensi e significati del termine "uomo" Un solo referente, le condizioni del suo nascere	99
§9. Se vengono meno le condizioni iniziali. Una proposta tassonomica per sinonimi di "libertà" nell'uso corrente	101
§10. Risposte dovute a due domande rimaste in sospeso. "Natura" e "ambiente"	103
Capitolo II - VERITÀ	109
§1. Realtà e Verità	109
§2. Vero, il predicato più eminente	111
Capitolo III - MUTAZIONI DEL CONTENUTO SIMBOLICO DEL TERMINE "POLITICA" DALLA SUA ORIGINE FINO AD OGGI	113
§1. "Il Politico"	113
§2. Il Medioevo Ellenico e la rinascita delle poleis	114
§3. Dal regno alla politeia	115
§4. L'origine del "politico" come categoria complessa, secondo diverse accezioni statuali	116

§5. Etica e diritto. Dalla polis, la prima teoria dello Stato	119
§6. Nascono due teorie dello Stato	124
§7. Le due teorie sopravvivono attraverso i secoli fino a noi spesso affiancate nello stesso pensiero. Il concetto del “Politico” dei moderni paragonato a quello degli antichi. Una metafora	125
§8. Come uscire dalla metafora. Il diritto di avere diritti	127
§9. Sulla “avalutatività” della Scienza	130
§10. Dignità e diritti. Valore e prezzo	132
§11. Conclusione	133
 Bibliografia essenziale	 143

Introduzione

Factus sum mihi magna quaestio

[Sono diventato a me stesso
un grande interrogativo]

(Agostino, Confessioni 4,4, 9)

Il presente saggio è da ritenersi in continuità con una nostra precedente ricerca.¹ Esso intende approfondire i temi trattati in quella sede, riproporli da una nuova *prospettiva* corredandoli di alcune analisi nuove e originali.

Il tema di fondo resta la natura metafisica che contraddistingue l'essenza umana; ma, mentre nella sede citata l'approccio era stato dal versante della genesi della Persona in quanto condizione di possibilità di sopravvivenza della specie, il presente saggio assume come già dato il soggetto personale e lo estende per analogia ad una comune appartenenza. In tal modo alla complessità della persona singola data dall'unità dell'«Io» con il proprio «Sé», si aggiunge una nuova dimensione: quella della singolarità personale in quanto parte di una unità comune. L'uomo come singolo e la totalità che lo comprende si costituiscono nella stessa relazione di un tutto con le sue parti. Per raggiungere la complessa totalità della dimensione umana, si deve poi aggiungere l'unità data dall'attualità con la propria tradizione.

Tale dato strutturale costituisce il filo conduttore che percorre il saggio dall'inizio alla sua conclusione.

Tra i temi nuovi, assoluta preminenza assume sul piano teorico la concezione del tempo in quanto connotazione fondativa dell'essenza metafisica dell'«uomo». Il saggio è articolato in tre parti che richiamano la nozione della temporalità come accadimento che irrompe nell'essere, sul piano puramente ideale, di un

¹ Cfr. Rossi Aldo, *La condizione umana e i suoi nemici*, ETS, Pisa 1920.

mondo la cui realtà è intrinsecamente connessa con la nozione di un Essere fisicamente consistente. Questo aspetto paradossale induce un nuovo carattere circa la coesistenza nell'«Uomo» del fisico e del metafisico: l'uomo è nello stesso tempo dentro e fuori del mondo, nell'attualità del presente e nella memoria. La vita umana è fondata sulla coesistenza di due caratteri – il fisico e il metafisico – che danno luogo a ciò che, per usare un brutto termine, si potrebbe definire una “superfetazione”; un processo per cui l'Essere umano è dentro l'essere con le sue radici, ma ne emerge al di sopra.

Tale ultima questione viene posta sotto la specie di autoconsapevolezza. Se «Io» pongo il mondo ad oggetto del mio pensiero, e «Io» stesso sono parte di quel mondo, allora «Io» pongo una parte di me stesso ad oggetto mio proprio; e ciò conviene nella mia mente.

Ora, se quel mondo pensato è lo stesso mondo che ciascun «Io» pensa, e se dunque è il pensiero che identifica la modalità in cui si concretizza l'«Umano», allora ecco che una “cosa” astratta come un *mondo* agisce attraverso i suoi membri come se fosse dotato di una razionalità propria.

Dovrebbe qui apparire evidente quale sia stata (sia) la difficoltà logica di venire a capo dell'enigma che si è reso esplicito nei “maestri del sospetto”: cioè quello di considerare un «Io» come l'elemento semplice cui ridurre “ciò che è” l'umano. In tal modo l'«Umano» si è venuto a trovare opposto al «mondo». Se «Io» e «mondo» vengono assunti come entità preesistenti da comporre, in modo estrinseco nella mente così da lasciare le parti distinte e separate tra loro, allora, avendo assunto il punto di vista del singolo «Io» sotto il nome di «coscienza», ogni tentativo di raggiungere il mondo è destinato a fallire.

Noi proponiamo una concezione dell'*umano* come “uomo totale”, nella unità temporale organica uomo-mondo. Su questa via arriviamo ad asserire che deve esserci una relazione tra il pensiero e ciò di cui pensa. Tale apertura ci conduce a considerare come tra loro intimamente connessi gli aspetti teoretici e gli aspetti pratici della questione come tra loro correlativi. Una tale indagine si estrinseca nella constatazione della vicendevole implicazione tra loro delle pratiche e degli schemi ideali storicamente in uso.

Ma c'è un secondo errore logico – oltre a quello di aver sepa-

rato l'«Io» dal «mondo» – che ha impedito (impedisce) di uscire da tale aporia e la rende insanabile. Tale ulteriore ostacolo – e decisivo rispetto ad una possibile via d'uscita dalla “coscienza” – consiste nell'aver considerato (considerare) sia l'«Io» che il «mondo» come entità indifferenziate, universalmente valide in quanto sciolte da ogni contesto contingente e particolare. Qui sta la vera fallacia metafisica: nel voler considerare un unico mondo reale tra tanti possibili e (di conseguenza ma inconsapevolmente) un «Io» universale “buono per tutte le stagioni”.

Questi errori logici si sposano con pratiche politiche totalizzanti che riducono *ad unum* la pluralità di modi di vivere ed ogni essere umano ad una entità numerica in questo insieme indifferenziato. Ma ciò che rende l'unione tra teoria e pratica politica logicamente conseguente è l'inversione di ruolo tra «reale» e «razionale» cioè tra “essere” e “dover-essere”.

Nella trattazione della questione sul perché nelle relazioni esistenziali gli uomini nella loro maggioranza si pieghino “volontariamente” ad essere dominati da minoranze organizzate, abbiamo segnalato una costellazione di pregiudizi manipolativi radicati nella profondità delle coscienze ormai fin dalla notte dei tempi – con particolare riferimento ad alcuni di essi: il tempo, la libertà, la verità. E, per ultimo, la nozione corrente di “politico” come quella che racchiude e nasconde nell'arcano la chiave attraverso cui si serra in modo irresistibile il teoretico (fallace) con il pratico (effettuale).

Il nucleo di tale problema affiora già nel confronto “corpo a corpo” operato tra l'imperativo categorico Kantiano e il materialismo storico Marxiano. In ambedue casi si evidenzia come, a partire dallo stato di fatto, se ne anticipa il giudizio con l'etichetta di una attualità resa *necessaria* dal suo stesso esibirsi.

In Kant il dover essere è relegato fuori dalla Storia (o alla fine di essa che è lo stesso) e dunque è l'essere attuale che risulta dominante nel mondo.

In Marx – con procedimento analogo nel principio – si procede a sancire il primato dell'Essere (sociale) sul dover-essere (coscienza) come un dato originario e non come conseguenza di uno sviluppo successivo di una situazione che in origine era ciò che doveva essere.

Una trasposizione analogica è segnalata anche nella Weberiana

“avalutatività della scienza”, formulazione in cui si nasconde una valutazione preventiva dello stato di fatto in quanto reso inevitabile dalla propria necessità.

Ma ciò che mi si è manifestato, quasi una rivelazione improvvisa, è stato il rendermi conto che la ricerca da me condotta sfociava nella risposta (la mia ovviamente) alla domanda racchiusa nel titolo – *giudicare* – a margine di quella pagina bianca lasciata da Hannah Arendt come segno di una fatica intellettuale interrotta dalla morte improvvisa. Di che cosa si tratta esplicitamente?

Già nella tripartizione dell’opera incompiuta “La vita della mente” – pensare, volere, giudicare – appare chiara l’indicazione della scelta operata contro una tendenza corrente di far precedere il giudizio alla volontà – ciò che risulta implicito in tutte quelle teorie che svalutano come inconsistente evanescenza metafisica ogni «dover essere» a fronte della dura, irresistibile necessità dell’Essere.

Nella *Vita della mente* la facoltà del pensare è connotata in sintesi dalla risposta alla domanda: «Dove siamo quando pensiamo?». Tale risposta: è fuori dalla realtà, cioè: «chiusi nella facoltà immaginativa della nostra mente».

Meno piano e semplice appare connotare la seconda facoltà – nell’ordine – “pensare”. Perché qui si trova a dover contraddire una formula corrente sanzinatoria quale: «la volontà o è libera o non è».

Gli studi su Agostino, a partire dalla lamentazione di costui circa il fatto di subire la libertà come una condanna, portano la Arendt a constatare come la facoltà del volere si mostri in sé contraddetta proprio dalla sua “libertà”. Noi spesso e per lo più vogliamo cose diverse – a volte addirittura tra loro in disaccordo. E, in ogni caso, volere una cosa significa la negazione del volere tutte le altre. La facoltà del volere si mostra in sé contraddittoria.

Certo, la questione è facilmente risolta da coloro che fondano l’inconsistenza del dover-essere sulla acclarata necessità dell’essere. Ma in tal modo, facendo precedere il volere da una valutazione operata preventivamente all’insaputa del soggetto pensante, ne risulta annullata la libertà del volere in favore di un cieco determinismo. Quindi il termine che qui deve essere rifondato nel suo significato è «libertà».

È a questo punto che si inserisce la ricerca avviata con il ciclo di lezioni sul “*giudizio politico in Kant*”. Il problema è: un giudizio, per essere definito libero, richiede, nelle sue valutazioni, di potersi riferire a un «dover-essere» sul quale appoggiarsi, un dovere che possa essere assunto come massima del proprio agire. Non ci sono altre alternative: o la massima del proprio agire è costituita dal semplice adeguamento ad una legge già data, o la massima del proprio agire deriva dalla capacità di interpretare una norma generale condivisa cui ricondurre il caso in esame. Sono due posizioni diametralmente opposte: la prima assume come valido un giudizio già emesso, che non richiede di essere interpretato criticamente per decidere sull’agire, ma funziona come un comando eteronomo cui obbedire; mentre nel secondo caso si tratta di aderire ad una norma generalissima traducendola, nel caso particolare, secondo una propria autonoma valutazione.

Il riferimento è il Kant della *Critica della facoltà del Giudizio* dove, al paragrafo 40, si istituisce il senso della comunità come criterio generale e la “comunicabilità” come canone da adottare all’occasione. Il termine “comunicabilità” è da intendersi come l’esprimere autonomamente una traduzione del criterio generale al caso particolare. È questo lo stato dell’arte dal quale sono partito per formulare il mio giudizio sul “diritto di avere diritti” come base di ogni formulazione dei «Diritti universali dell’Uomo». Tale giudizio è sintetizzato dalla formula che esiste un solo diritto fondamentale, quello di poter vivere secondo il carattere acquisibile soltanto appartenendo ad una comunità nella propria nascita e formazione. In altre parole il diritto di avere i diritti deriva da uno status originario e, pertanto, non può essere concesso da nessuna dichiarazione, di qualsivoglia autorità deliberante; esso può solo essere da essa negato e vilipeso.

La conclusione del saggio è affidata alla interpretazione di una osservazione Kantiana che, nella sua banale ovvietà, nasconde il nucleo razionale che sta all’origine di tutte le aporie della prassi e del pensiero.

Data la rotondità della Terra, dice Kant, questa fa sì che gli uomini non possano espandersi all’infinito su di essa senza incontrarsi; e, quando questo avviene, essi devono necessariamente accordarsi sull’uso comune di un bene che in punto di principio

non appartiene a nessuno. Questa proposizione è criticabile per due aspetti fondamentali. In primo luogo, così come lo stesso Kant intendeva nell'uso contestuale del termine "espansione", si è fatto riferimento ad un iniziale nomadismo per cui gli uomini erano portati ad un continuo migrare in cerca di sempre nuovi pascoli.

In secondo luogo, una Terra che non appartiene a nessuno è strutturalmente connessa alla situazione descritta sopra; una Terra libera da insediamenti stanziali e da investimenti culturali si presta bene all'accordo per la fruizione di un bene sovrabbondante.

Rifacendoci da quest'ultima considerazione, appare chiaro quale sia la differenza sostanziale della situazione attuale, in cui la Terra ormai occupata in tutta la sua estensione da soggetti sovrani la cui espansione non è da intendersi come semplice nomadismo. L'espansione recupera il suo senso pregnante, che è quello della crescita su se stessi accompagnata dall'urgenza di occupare sempre più spazio e dalla concorrenza per l'accaparramento delle risorse; concorrenza che comporta la ricerca costante per incrementare la propria potenza militare.

Quel "terzo paradosso" che nel saggio si rivelava come la negazione, nel suo agire, da parte dell'Uomo delle sue stesse condizioni di esistenza, si svela infine, con abbagliante evidenza, come il manifestarsi empirico di una espansione demografica fuori controllo e, per di più, incentivata dall'interesse a un sempre maggior consumo.

A coronamento di questa sintesi non può mancare il rilievo della problematicità insita nella analogia inizialmente introdotta tra il ciclo biografico personale e il mondo umano che irrompe come un inizio impreveduto nell'Essere.

Ogni vita personale viene considerata come presenza che si manifesta tra un inizio (il nascere) e una fine (il morire) nel continuo temporale di un mondo che preesiste all'inizio e persiste dopo la fine di tale vita. Mentre, nella considerazione di quello stesso mondo umano nella sua totalità esistenziale, sia ciò che precede l'inizio, sia ciò che succede alla fine mancano di qualsiasi senso che li renda comunicabili.

Inoltre, mentre per quanto riguarda l'inizio, esso si pone come l'interruzione casuale di una assenza rappresentabile in sé stesso, per quanto riguarda la fine, essa pur essendo altrettanto rappre-

sentabile come assenza assoluta, si presenta in sé stessa come un evento non del tutto affidato al caso. Infatti la fine dell'Umanità quale si prospetta a sé stessa appare come il fine di un processo al quale l'uomo partecipa e su cui può interferire. In tal modo, tra il presente e la sua fine si materializza una distanza la cui ampiezza non è determinabile in punto di principio. Questa ampiezza che sfuma nell'indefinito apre ad una prospettiva esistenziale la cui dimora è il regno della possibilità.

Mentre, per ciò che precede l'inizio del mondo umano, in esso sono rintracciabili indizi che ci fanno intuire una situazione precedente, non altrettanto si può dire per ciò che segue la sua fine, in quanto mancano elementi di raffronto rispetto a ciò che ancora non si è mai dato. Anche se, in proposito si possono avanzare ipotesi, che restano tuttavia destituite di qualsiasi fondamento reale.

Il regno del possibile è dunque tutto ciò che ci resta: il campo in cui ogni progetto può trovare il suo compimento e la cui estensione temporale può prolungarsi all'infinito. Questo "infinito" rappresenta per il genere umano la morte come suo scopo; ma per ogni singola persona e per ogni singolo "popolo" (*uomo*) rappresenta il perpetuarsi di se stesso nella tradizione attraverso le generazioni che verranno. In questa prospettiva, l'*eterno* è catturato e racchiuso entro i confini del mondo umano oltre i quali non trova alcun senso né luogo il parlarne.

