

**Istituto Italiano per gli Studi Filosofici
Scuola di Roma
Seminari e lezioni 2014**

Via d'uscita dalle macerie

IV ciclo - 9-11 aprile 2014
Etica nella crisi

Relazione di Marco Viscomi

Angela Ales Bello

Ripensare l'umano. Antropologia Etica Religione

La riflessione proposta dalla Prof.ssa Ales Bello si centra sul rapporto di circolarità esistente fra teoria e prassi. A partire da una considerazione particolare delle *Tesi su Feuerbach* di Karl Marx (in particolare la prima, la seconda e l'ottava), è stato sottolineato come l'impegno di dimostrare la verità di un enunciato vada ricercato internamente all'applicazione pratica dell'enunciato stesso. La speculazione astratta, infatti, risulta sterile se non calata internamente alla prassi e in essa verificata. La teoria, d'altro canto, non si elimina dinanzi alla prassi, allo stesso modo di come si evince essa non scompaia internamente alla riflessione di Marx. Ciò che conta, insomma, è la “comprensione della prassi” in senso teoretico e pratico ad un tempo: la teoria ha senso solo quando si realizza nella prassi e questa acquisisce un valore solo allorché viene compresa in senso teoretico al momento del suo darsi fattuale. L'attività rivoluzionaria, in tal senso, assume tratti generali pratico-critici.

La domanda che sorge al darsi dell'impegno filosofico di pensare il binomio teoria-prassi, consiste nella comprensione di quale sia il compito assegnato all'umanità internamente al rapporto di circolarità che si viene instaurando tra i due lemmi della diade. La realizzazione di tale intento, sottolinea il filosofo Edmund Husserl, assume un carattere prettamente etico. Tale dato si evince già internamente alla stessa speculazione di Marx: in essa, sotterraneamente, la tensione etica si profila nell'esigenza della rivoluzione. Quest'ultima fa trasparire il senso di pacifica e completa realizzazione della dittatura del proletariato nella forma dell'anarchia del singolo, libero dalla politica e da qualunque costrizione socio-economica. Vista da tale prospettiva, l'etica non riveste soltanto il carattere sovrastrutturale di una forma di controllo indiretta imposta dai poteri borghesi consolidati. Essa, piuttosto, assume i tratti di una tensione religiosa secolarizzata ad un impegno morale forte, che volge alla sovversione dell'ordine ingiusto costituito nel sistema capitalistico, specificando il bisogno di un impegno collettivo nella liberazione di ogni singolo uomo nell'utopia anarchica.

Ugualmente da come proposto nella carica utopica di autoregolazione prospettata da Marx nella fine della rivoluzione proletaria, Husserl prospetta un ideale guida all'attività pratica. Esso viene declinato come una sorta di “nuovo razionalismo”, da identificarsi con l'attività spirituale umana, intesa quale fonte di orientamento nella storia e di realizzazione del bene proprio dell'umanità tutta. In tale direzione, internamente al suo ultimo lavoro *La crisi delle scienze europee*

e la fenomenologia trascendentale, il filosofo tedesco distingue fra l'impegno etico-morale richiesto all'Europa e quello proprio degli altri Paesi del mondo. Questi ultimi, nell'esemplarità dell'India e della Cina, vengono ridotti a "meri tipi antropologici": questa specie di vera e propria discriminazione intende il compito storico del vecchio continente come riflessione teorica di allargamento verso l'umanità intera. L'affermazione, obiettivamente grave, non va censurata nella sua parzialità valutativa, ma deve essere intesa rispetto al riferimento del compito speciale assegnato storicamente all'Europa. Rispetto quest'ultimo, infatti, si evincono i termini di universalizzazione che il nostro continente ha fatto propri attraverso la filosofia greca e tramite il cristianesimo. Pur muovendo da una posizione eurocentrica, Husserl intende questi elementi di universalità come scaturiti internamente al contesto europeo, ma tali da promuovere un'universalità globale. In tale contesto, il ruolo storico dell'Europa è stato di parlare a nome dell'umanità nel suo insieme ed in sé: il compito etico dell'Europa rispetto al nesso teoria-prassi, consiste nell'essere "funzionari dell'umanità".

Nei confronti della comprensione di tale compito, Cina e India rimangono meri tipi antropologici in quanto non procedono all'universalizzazione nel mantenimento delle particolarità distintive dei vari popoli della terra. Il compito dell'Europa, allora, consiste nel procedere all'universalizzazione rispetto l'intera umanità, a fronte del mantenimento della distinzione dei vari tipi antropologici presenti sul nostro pianeta. Il problema consiste nel mantenimento di questa chiave dialettica, dinanzi alla sua messa in relazione rispetto al binomio di teoria e prassi, senza scadere in un vuoto relativismo antropologico o filosofico. Per ovviare a questo stato problematico irrisolvibile, occorre comprendere ciò che si presenta nella sua obiettività fenomenologica, senza proiettare sul fenomeno alcunché che lo venga coscientemente a distorcere. In tal senso, il lavoro intellettuale diviene un impegno etico, avente significato fenomenologico trascendentale. L'azione nella quale ci si deve impegnare praticamente deve essere preparata attraverso l'idealità che volge al bene dell'intera umanità. L'Europa ha la responsabilità storica di questa universalizzazione umana nel mantenimento delle distinzioni antropico-culturali.

Il valore della saggezza orientale possiede un'uguale carica di universalità intrinseca al potenziale filosofico-religioso proprio dell'Europa. Tuttavia l'apertura alla comprensione ed all'instaurazione di un rapporto universalistico che attraversa tutta l'umanità, nel bene e nel male, è partito dall'Europa e dai suoi moventi storici e spirituali. L'ideale che deve muovere oggi il nostro continente in questo suo impegno storico sempre più vivo, consiste per Husserl in una nuova forma di razionalismo. La ragione non viene qui intesa come una facoltà del pensare umano, ma come una forma di evidenza fenomenologica: la ragione si volge a quanto si riesce a cogliere, in senso fenomenico, immediatamente ed in maniera apodittica. Il volgere "alle cose stesse", l'intenzione nel voler capire l'essenza dei fenomeni, è la specie di "nuovo" razionalismo al quale indica il filosofo. Il problema consiste nell'identificazione della modalità attraverso la quale poter scoprire gli elementi di universalità che emergono da tale evidenza ed immediatezza razionale. Questo problema identifica l'ideale teorico che prepara l'allestirsi dell'azione pratica mossa in senso etico ed in direzione antropologica universale. L'interrogativo è il seguente: come cogliere gli elementi di distinzione propri delle singolarità umane e, contemporaneamente, come identificare i caratteri di universalizzazione, che consentano di rispondere alla domanda radicale su che cosa siano l'uomo e l'umano?

L'evidenza assoluta ed immediata dell'essenza delle cose non risulta accessibile se non ad un intelletto divino (Kant) o comunque non è propria di un intelletto umano in assoluto (Husserl). L'essere umano può constatare un fatto, ma può altresì determinare il senso del fatto medesimo. La messa tra parentesi di un fatto che accade nella realtà, non tende a negarlo logicamente o ad annullarlo ontologicamente. Il sottoporre ad *epoché* un evento comporta la sua messa tra parentesi, in quanto lo qualifica come qualcosa che al momento non è interessante analizzare. Nell'accorgimento fenomenologico di un fatto, ciò che occorre porre in evidenza non è tanto l'effettività contingente ed empirica del fatto medesimo, quanto il senso che ad esso è sotteso. Nella riduzione dalla constatazione di un fatto alla determinazione del suo senso, Husserl procede

attraverso la “riduzione all'essenza”: in questo frangente, si sospende il fatto d'essere di qualcosa per interrogarsi sul senso del fatto medesimo al quale si assiste fenomenicamente. L'oggetto viene messo tra parentesi e l'unica cosa che viene mantenuta in indagine è l'esperienza dell'alterità dell'oggetto rispetto l'io conoscente. L'evidenza delle esperienze vissute quali strutture che consentono il darsi dell'esperienza stessa, è il trascendentale sul quale si concentra Husserl. Esso non si applica più alle forme che consentono il darsi di una conoscenza scientifica sintetico-aprioristica (Kant). Il trascendentale riguarda qui le esperienze del senso delle cose e dei fatti, cioè le loro essenze. Nella considerazione di queste in senso trascendentale si situa la “riduzione fenomenologica”. Essa consente di comprendere il senso degli oggetti e, così, tramite la coscienza della percezione degli oggetti medesimi, si profila la comprensione di se stesso da parte dell'io, in quanto corporeo e psichico.

Alla presenza empirica e fisica di un oggetto, nonché alla fisicità stessa del corpo umano, viene assegnato il senso generale di corpo fisico (*Körper*), mentre alla capacità del corpo umano di poter reagire alla presenza fenomenologica degli oggetti si associa il titolo di corpo reattivo ed interagente con le realtà che lo circondano (*Leib*). Il corpo umano, infatti, reagisce in maniera psichica e cosciente a ciò che si oppone alla sola presenza fisica della sua corporeità, ponendosi innanzi ad essa come un qualcosa rispetto al quale l'uomo non può non interagire. La dimensione corporea empirica dell'umano viene qui associandosi a quella psichica ed interattiva. Queste due sono ulteriormente integrate da una terza dimensione spirituale, cioè quella che inerisce agli interrogativi sui modi d'interazione del centro funzionale dell'io con l'autocoscienza di questo e con gli oggetti che gli sono attorno. Questa è la dimensione dell'universalità presente al fondo della particolarità di ogni soggetto umano, cioè nella sua individualità personale. La comprensione reciproca e la facoltà empatica riposano sul potenziale umano di poter comprendere l'accadere fattuale e il vivere psichicamente ciò che gli altri esperiscono e sono nei loro *Erlebnisse*. Lungo la via del razionalismo fenomenologico e trascendentale che conduce al luogo spirituale dell'interazione tra soggetti, secondo coscienza, autocoscienza ed empatia, si può accedere ad una compenetrazione dei singoli esseri umani e delle loro rispettive culture. E ciò si dà a fronte delle strutture costitutive le loro variegate configurazioni antropologiche e culturali: sebbene quest'ultime siano diverse nei loro contenuti, esse rimangono tuttavia salde in una configurazione trascendentale costante e comune, universale. Ciò che propone Husserl, in definitiva, è un “amore etico”, mutuato dal “nuovo razionalismo” fenomenologico-trascendentale della sua riflessione filosofica. La crisi, con tutti i suoi risvolti, esprime il bisogno di ritornare alle radici antropologico-religiose dell'umanità. E ciò al fine di consentire a ciascuno di sviluppare nella sua autonomia le proprie capacità e le scelte della propria esistenza nel migliore dei modi possibili. Sebbene si diano differenti modalità di attuazione fisica e psichica, in diversi contesti antropologici di riferimento, le strutture trascendentali di queste mutazioni culturali rimangono costanti nella loro universalità umana spirituale.

Massimiliano Biscuso

Riflessioni sulla nozione di religione civile

La domanda che si pone l'intervento del Prof. Biscuso consiste nel riflettere sulla religione civile e sulla possibilità che la chiarificazione di tale nozione ci possa rendere più o meno accessibile e chiara la categoria di “crisi”, così come noi oggi ci troviamo a viverla. Nell'introduzione della relazione, viene specificato che non si parla della religione civile come di un concetto o di una categoria quanto piuttosto di una “nozione”, in quanto non si ha consenso unanime nella definizione

di che cosa si abbia ad intendere col termine in esame. Cercando di caratterizzarlo per via negativa, infatti, “religione civile” non indica il semplice uso politico della religione, né un modo proprio della teologia politica (in quanto non intende scandagliare in senso fondante i nessi fra religioso e politico), e neppure un insieme di credenze teoriche avulse da un complesso di pratiche sociali e comunitarie specifiche. La religione civile, in primo luogo, rappresenta qualcosa che ha a che fare col sacro. Con quest'ultimo termine viene identificato qui il processo di sacralizzazione degli enti mondani che vengono elevati ad oggetto di culto. Tale processo di trasvalutazione delle cose mobilita l'immaginazione e le illusioni delle masse (Leopardi) al fine di farle identificare con e di comportarle in un'unica comunità morale. La religione civile mantiene aggregato il corpo sociale costituito dal legislatore e dalle leggi attraverso il processo di sacralizzazione delle cose, internamente alla dimensione del religioso.

Emilio Gentile distingue tra religione politica e religione civile. Mentre quest'ultima nasce in contesti pluralisti e a carattere non esclusivista, in quanto volge ad un credo civico comune sovrartitico e sovraconfessionale, quell'altra si forma in Stati totalitaristici, in quanto si presenta come integralista e intransigente rispetto le altre ideologie politiche. In questo contesto, si viene profilando una prima interna difficoltà della religione civile. Questa, infatti, se si deve presentare come un “credo civico comune”, dovrebbe anche essere unica per tutti i membri che costituiscono la comunità civile, sebbene ciò non accada mai in quanto in quest'ultima vige il pluralismo delle culture e delle religioni.

Nel voler approssimarci al caso italiano, ci si può chiedere se nel nostro Paese si sia mai data una forma autentica di religione civile. Se si prende come termine chiave di questa nozione la forma di sacralizzazione di qualcosa di mondano come perno fondante una morale condivisa, si viene rimandati ad un'epoca storica precisa dell'Italia. Durante l'età fascista, infatti, vennero promosse, credute e fatte diffondere un insieme di credenze che fecero attecchire una specie di religione civile. Vale a dire un credo condiviso in una maniera più o meno unanime (differentemente soggetta a consenso e a collaborazionismo) nella forma totalitaria del governo Mussolini. Nel fascismo la società ideale si identificò con un partito e si costituì in un sistema etico nel quale si dava un qualche valore al singolo solo in quanto appartenente all'ideologia del Fascio. La religione civile incarnata dal fascismo, tuttavia, non fu mai realmente comune a tutti gli italiani, in quanto parte dei cittadini vi si oppose in maniera esplicita, provocando una frantumazione interna che portò persino alla guerra civile conseguentemente all'armistizio dell'8 settembre 1943. In seguito agli eventi tragici di quel periodo, la Resistenza si andò configurando a sua volta come una specie di anti-fascismo, edificando una propria forma liturgica di sacralizzazione attraverso le feste civili istituite di seguito alla vittoria sulla Repubblica di Salò e sui nazisti. Riti, ricorrenze e festività si andarono così istituendo come nuove forme di una religione civile contrapposta al fascismo, quindi una forma di appartenenza di parte dei cittadini ad una fazione interna alla stessa nazione. A ragione di tale costituzione nella parzialità sociale, fascismo e antifascismo, ugualmente a come accadde per il comunismo in Italia, non rappresentarono propriamente una religione civile, a ritenere del Prof. Biscuso.

Le culture critiche considerate sin qui si presentano come di parte e incapaci di suscitare un'unità stringente e forte dei cittadini internamente ad un comune sentire etico-morale proprio di una religione civile condivisa. Tuttavia, se per un verso non si può dare un'unità compiuta nella religione civile, in quanto essa per essere “comune” dovrebbe essere unica e totalizzante nel panorama sociale di una *civitas*, d'altro canto non si può fare a meno della religione civile (Rusconi). I principi della democrazia sono infatti fondati in una maniera metapolitica, cioè sono presupposti che lo Stato contemporaneo, secolarizzato e laico, non può garantire né assicurare con le sue sole forze coercitive e legislative. I principi che sorreggono l'intero apparato democratico derivano da tradizioni religiose universalistiche che, nel momento in cui vengono escluse dall'apparato costitutivo dello Stato, possono veder mantenuti i loro principi soltanto in modalità assiologica e assiomatica. La democrazia, quindi, poggia implicitamente su qualcosa di accomunante in senso sacrale (indisponibile e presupposto), sul quale si deve convenire in senso

comune e civile. Epperò essa non si regge più sulla base di un sentire etico-morale condiviso in seno comune e neppure sui pilastri di una religione civile di parte, quali erano per esempio quelle fascista, antifascista e comunista. La domanda allora è la seguente: se in Italia non è possibile una religione civile in quanto “credo civico comune”, e non si dà neppure un senso religioso civile di parte capace di fondare la società, mentre, d'altro canto, quest'ultima si regge già implicitamente su fondamenti metapolitici, come occorre porsi rispetto la crisi contemporanea della società, dell'economia e della politica?

Ernesto de Martino definisce la religione una tecnica, cioè una modalità con la quale si padroneggia l'insorgenza del negativo. La storia sorge attraverso il passaggio dei simboli mitico-rituali del religioso a quelli mondani sacralizzati nel processo di secolarizzazione. A dire di questo pensatore, occorre ripensare il simbolismo su un piano esclusivamente civile, al fine di consentire il sorgere di una religione civile interamente umana, atta a consentire l'unificazione civico-sociale dei cittadini nella comunità istituita in maniera democratica. Pensando di fondare quest'ultima senza un'adeguata religione civile, si profila il rischio di perdere il senso radicale di essere nel mondo. La religione civile, infatti, funziona nel senso di rassicurare e rafforzare nella determinazione all'azione i singoli esseri umani esistenti nel mondo e in relazione reciproca. La religione in genere rappresenta quella tecnica impegnata nel mettere al riparo da pericoli letali l'essere sociale ed individuale dell'uomo, tutelandolo dai traumi profondi provenienti dal contatto col reale. In primo luogo, la religione si preoccupa nel porre al di fuori dalla storia il momento critico vissuto dell'individuo, al fine di garantire un superamento idealmente certo della criticità stessa. Attraverso tale assicurazione confortante, la religione provvede di seguito a reintegrare l'alienazione del singolo rispetto il passaggio critico esperito, riportandolo nella storia e nel mondo contingenti. Attraverso tale passaggio di *epoché* spirituale, la religione consente l'assicurazione del singolo e della propria interiorità, nonché dei rapporti umani nella comunanza civica del religioso. Tale sarebbe, a ritenere di de Martino, il senso più profondo e autentico che va mantenuto saldo e sempre ricordato in rapporto alla religione civile.

Volendo affrontare con tale apparato teorico la situazione di crisi attuale, occorre porre un preliminare distinguo tra la situazione europea e quella statunitense in rapporto alla nozione di religione civile. Quanto è accaduto negli Stati Uniti dopo l'11 settembre, si è configurato come uno sfogo dell'ideale religioso civile del governo Bush contro le basi del Terrore in Afghanistan e in Iraq. In tale contesto, la furia religiosa si è scatenata in senso quasi “crociato” contro un nemico totalmente altro ed esterno rispetto la tradizione cristiana e conservatrice promossa dagli USA. La fonte dell'attivazione simbolica di senso di quel sentire religioso civile, si collocava internamente all'ideale manicheo dell'eterna lotta dell'impero del Bene contro quello del Male. Nel contesto di crisi attuale dell'Europa, invece, non solo l'elemento avverso della crisi non può essere identificato con alcunché di totalmente altro ed esterno rispetto all'Europa, ma lo stesso bacino di senso religioso pare essersi essiccato. Ancora, le forme di globalizzazione paiono rendere impossibile plasmare l'esistenza nuovamente in modalità politica. Quelle, infatti, si presentano come già destoricizzate e tali da non poter integrare l'esistenza umana nella storia in senso politico. L'impossibilità di configurare una religione civile in modo unente viene così associandosi all'impossibilità strutturale, almeno apparente, che si delinei un senso religioso accomunante in forma etica, avente come corrispettivo un conseguente impegno attivo nel mondo politico umano.

Aldo Masullo

Il tragico nella democrazia

Il punto teoretico iniziale nell'esposizione del Prof. Masullo è il pensiero di Giordano Bruno. Dalle sue riflessioni metafisiche si evince l'affermazione per la quale l'universo debba essere inteso come un qualcosa che non ha un unico centro e un'unica struttura complessiva a forma di circonferenza. Secondo il filosofo italiano, infatti, tutto nell'universo è insieme centro e circonferenza; finito e infinito non differiscono tra loro e il centro dell'universo è in ogni singolo punto del mondo, in modo tale che ognuno di questi sia contemporaneamente anche circonferenza. Una tale considerazione di carattere metafisico prevede delle implicazioni più ampie rispetto le sole speculazioni possibili alla teoresi pura. Non essendoci centro fisico nell'universo finito, infatti, non si può neppure ammettere esista in assoluto alcun centro in quanto tale. Ogni soggetto individuale è, in tal modo, un universo a se stante, tale per cui non è possibile gerarchizzare tra le varie soggettività. È consentito solo al massimo porle in relazione tra loro nella forma di un completo relativismo prospettico. In tale concezione, allora, si apre la dimensione del relativo in quanto relazione: ogni verticalità viene ridotta all'orizzontalità delle relazioni. È da questa concezione metafisica originaria che sorge il senso autentico della democrazia moderna.

La questione metafisica del rapporto tra l'uno e i molti è il termine chiave sul quale poggia il caso specifico che si trova ad affrontare la democrazia. La problematica suona in questi termini: come si fa a tradurre in unità fattuale quell'uno che è in ogni singolo elemento della realtà, insieme con la molteplicità stessa degli elementi del reale? I molti devono essere limitati nella loro configurazione complessiva, al fine di potersi identificare con un termine unificatore che consenta il corrispondere della loro molteplicità all'unità democratica di un popolo. I molti dei quali si parla in democrazia, infatti, non sono la totalità degli esseri umani del mondo, ma il complesso di coloro che si uniscono in una società civile di stampo democratico. Nel volgere verso tale unità nella loro specifica individualità soggettiva, gli individui precedono l'unità democratica, in quanto si presentano come una specie di "produzioni di natura" (Rousseau). Ciascun individuo si dà nella sua essenzialità come un centro autonomo dell'universo, rispetto al quale ci si relaziona a partire da se stessi come a partire da uno stato naturale col quale di seguito si relazionano gli altri. La contrazione del patto sociale, il quale viene stipulato per consentire la vita sociale ordinata, porta all'unità dinamica del popolo. Quest'ultimo è "volontà generale" e non semplice massa di soggetti singoli uniti a partire dalla loro molteplicità individualistica. Il popolo rappresenta l'unità produttiva delle condizioni nelle quali ciascuno degli individui singoli andrà poi a vivere internamente alla società civile. Si delinea qui una duplice ed intrinseca necessità: la prima prevede che i molti si dispongano ad essere uno nella volontà generale, mentre la seconda esprime l'esigenza per la quale tale volontà si renda eseguibile fattualmente. Per tale duplice occorrenza vengono a costituirsi rispettivamente il potere legislativo e quello esecutivo. Mentre il primo esprime la volontà generale all'unità democratica, il secondo identifica il termine specifico che la rende attuabile nella sua effettività procedurale. Le leggi devono avere tensione universale alla volontà di unità della molteplicità dei singoli unitisi in un popolo. Il potere coercitivo dello Stato, invece, deve garantire che l'ideale di unità promosso dalle leggi venga rispettato dalle singole persone che, con l'aderire al patto sociale, hanno espresso la loro volontà di reciproca unione.

Al delinarsi di questi poteri, però, sorge la crisi intrinseca del politico, il quale deve comprendere in sé entrambi i poteri trovando il modo di renderli comunicanti e modulari tra loro. Il potere legislativo e quello esecutivo, infatti, sono eterogenei e si legittimano a vicenda, sebbene tra i due si costituisca uno iato dialettico. Non si ha realtà politica senza la volontà dei molti all'unità, né si dà tale unità senza una disposizione specifica all'attuazione di quella volontà all'unità. Essa viene espressa dai molti tramite la giustificazione del potere della *δίκη*, della legge, della giustizia legittimata dal potere legislativo. La forma di attuazione di tale volontà, che consente l'unificazione delle molteplicità individuali dei soggetti uniti nel contratto sociale, è invece il *κράτος*, il governo, la forza e violenza del potere esecutivo. Su questa distinzione si va profilando il senso tragico della democrazia.

In contesto giansenista, quindi in un'accezione prettamente religiosa, nasce l'idea per la quale nell'esistenza conviva la necessità di un superamento e l'impossibilità effettiva d'attuazione di

questo. I giansenisti, infatti, ritenevano che occorresse trascendere il mondo, sebbene ciò si potesse adempiere soltanto standovi all'interno, senza però volervi rimanere. Trascendere il mondo è qui avvertito come una necessità, ma l'impossibilità dell'effettiva attuazione di tale superamento fa sorgere il tragico. Nella democrazia, sottolinea il Prof. Masullo, si mostra un'uguale contraddizione. La volontà generale deve qui esprimere il desiderio di tutti i componenti della società all'unità complessiva, senza escludere nessuno. Eppure non tutti i molti rappresentati dal popolo si conformano adeguatamente a tale aspirazione. La necessità di unità nell'unica volontà di tutti i molti e delle differenti volontà di ciascuno di essi, figura la situazione tragica del rapporto tra potere legislativo e potere esecutivo. Quello esprime la necessità del progetto democratico; questo l'impossibilità della sua definitiva realizzazione. Nel senso di tale ossimoro interno al politico risiede il tragico proprio della democrazia. I tutti non concordano nella modalità di seguire il bene comune, come volontà all'unità alla quale si intende volgere attraverso la creazione delle leggi. La pienezza dell'accordo siglato dalla formazione della società civile non riesce a raggiungere una finale realizzazione. Se si arrivasse ad un tale punto, per assurdo, ciascuno potrebbe allora fare ciò che desidera in piena aderenza al volere comune. L'autonomia sarebbe allora trasfigurata in anarchia: essa si baserebbe sul fondamento di una superiorità morale di tutti i molti convenuti nell'unica volontà di unità, alla quale ciascuno avrebbe inteso volgere con la sigla del contratto sociale. Allora la democrazia diverrebbe qualcosa come una demo-archia.

Col costituirsi della democrazia sul terreno stesso del politico, si configura lo iato fra i due poteri legislativo ed esecutivo. Questo fatto mette in dubbio la reale possibilità di attuazione ultima del progetto democratico. Esso si rivela essenzialmente utopistico, in quanto mai fattualmente realizzabile una volta per tutte. La volontà all'unità sociale dei molti convenuti al patto sociale, rappresenta l'ideale regolativo dei rapporti intessuti secondo il binomio legalità-coercizione. La logica democratica è quella che cerca di far convivere i due principi opposti: quello dell'aspirazione dei molti all'unità nella volontà generale e quello dell'inclusione di ogni singolarità umana nell'intera considerazione unificante del popolo. Nel voler tenere insieme questo iato irrisolvibile si configura il tragico proprio della democrazia. Essa si rivela così come un ideale continuamente in costruzione e mai ultimamente formato e risolto. In tale contesto, conclude il Prof. Masullo, diviene essenziale porre l'accento non sull'ideale attuativo della democrazia, ma sul "funzionamento democratico". Esso indica le forme di mediazione che intercorrono tra i poli ossimorici del legislativo e dell'esecutivo, interni alla democrazia in senso tragico e tali da dover essere