

Paolo Heritier<sup>1</sup>

*Provvidenza vichiana e metodo clinico legale della Terzietà*

## 1. Le attualità nuove di Vico

Settantacinque anni fa, in un anno terribile per l'Italia e per il mondo, il 1943, venne pubblicata una conferenza di Giuseppe Capograssi dal titolo *L'attualità di Vico*. Si trattava di un intervento tenuto nel 1942 nel ciclo di incontri organizzati a Torino da Augusto Guzzo, che poi curò l'anno successivo il secondo volume dedicato a *L'attualità dei filosofi classici. L'età moderna*, in cui al testo della conferenza fanno seguito interventi e domande di filosofi e giuristi quali Mazzantini, Abbagnano, Satta, Castelli, e altri, oltre allo stesso Guzzo.

La tesi interpretativa che qui Capograssi sostiene su Vico è che sia “poeta dell'alba”, cui non interessa il giorno fatto, ma il primo filo di luce, vale a dire il pensiero umano nascente, che nasce dal “terrore del bestione davanti all'esperienza di morte”. Esperienza in cui l'uomo si trova e in cui incomincia a vedere un motivo di vero, che *non* è il terrore stesso, ma qualcosa di superiore cui chiedere aiuto, qualcosa di superiore che “rappresenta un ordine invisibile, che sta fuori dal frangente di morte, e può modificare le cose: la Provvidenza”<sup>2</sup>.

Capograssi non entra però nel dibattito se questa provvidenza sia immanente o trascendente: indipendentemente dalla sua opinione, per fornire risposta al quesito occorrerebbe prima, come precisa nella replica ad Abbagnano, Mazzantini, Arlandi e Bongioanni, una ricostruzione esaustiva di tutto il pensiero vichiano<sup>3</sup>. Contro Grozio, Selden, Pufendorf, rei di occuparsi dell'individuo *dopo* quel momento dell'inizio del pensiero, di un individuo monade e già metafisico, Vico, per Capograssi, si sofferma su quel passaggio dal bestione che avverte il terrore alle tre idee che costruiscono l'individuo nel diritto naturale: il pudore, poi i matrimoni e infine le sepolture. Prima di divenire monade cogitante, individuo metafisico, l'umano sorge dal bestiale perché dal terrore scopre di essere un portatore dell'esperienza dell'essere, un essere che ha il problema dell'individuo, della sue necessità e utilità.

Vico non è per il filosofo del diritto il pensatore dello storia come sviluppo, dei corsi e dei ricorsi – se fosse così sarebbe un pensatore inattuale che non raggiungerebbe nulla al niciano eterno ritorno – ma un pensatore dell'ordine e della

1 Professore di filosofia del diritto, Università del Piemonte Orientale e Clinica della disabilità di Torino e di Novara

2 G. Capograssi, *L'attualità di Vico*, in *Opere*, vol. 4, Giuffrè, Milano 1959, p. 400.

3 Ivi, p. 410.

catastrofe: “posto l’individuo che è il bestione di Hobbes, nasce il problema: com’è nata questa città sociale? La cura di Vico è di coglierla in quel primo filo d’alba in cui l’individuo, il bestione, comincia a pensare umanamente: questa la nascita dell’uomo nell’individuo”<sup>4</sup>.

L’attualità di Vico risiede allora forse (anche) nel fatto che ogni epoca interpreta il singolarissimo pensiero vichiano come anticipatore delle idee diffuse, il che giustifica metodologicamente per Capograssi il voler prendere nella sua opera quel qualcosa di non eterno, di momentaneo che è l’attuale, con un interesse, però, all’insieme, al corso sempre travagliato che fanno le nazioni: per non cadere nel relativismo, rimanendo in bilico proprio come, nella immagine/idea/emblema con cui si presenta la *Scienza Nuova*, la Metafisica nel reggere il mondo sull’altare che lo sorregge.

L’origine dell’ordine e della società sta in quel primo pensiero umano del bestione: quella religione finzionale descritta nell’origine del terrore e fonte del pudore, che Capograssi non menziona ma a cui rinvia e che necessita di un breve *détour* sull’origine finzionale della religione e del diritto. Un accenno a quel brano della *Scienza Nuova* in cui il bestione diviene uomo nel costruirsi l’idea di religione (quando duecento anni dopo il Diluvio il cielo finalmente folgorò con tuoni violentissimi e ove pochi Giganti dispersi, spaventati e attoniti “alzarono gli occhi, ed avvertirono il Cielo” e “si finsero il Cielo esser’ un gran *Corpo animato*, che per tale aspetto chiamarono GIOVE, il *primo Dio delle Genti dette Maggiori*, che col *fischio* de’ fulmini, e col *fragore* de’ tuoni volesse *dir loro qualche cosa*”<sup>5</sup>).

La finzione di un Giove da parte di quei “*primi Autori dell’Umanità Gentilesca*” è la fonte stessa dell’ordine, l’origine finzionale della società e anche del diritto (*Jus* nella etimologia fantasiosa di Vico deriva appunto da *Giove*): “...In tal guisa i *Primi Poeti Teologi* si finsero la *prima Favola Divina*, la *più grande* di quante mai se ne l’finsero appresso, cioè *Giove, Re, e Padre degli uomini, e degli Dei*, ed in atto di *fulminante*, sì *popolare, perturbante, ed insegnativa*, ch’ *essi stessi, che s’l finsero*, se l’*credettero*, e con *ispaventose religioni*, le quali in seguito si mostreranno, li *temettero, il riverirono, e l’osservarono*”<sup>6</sup>. In questa ricchissima intuizione del tratto finzionale dell’ordine, della società nel momento in cui il bestione inizia a pensare *umanamente* v’è l’origine della coscienza e della società e questo fornisce, a mio avviso, la radice dell’attualità del Vico, nella lettura del Capograssi.

Per il filosofo del diritto napoletano è infatti dal timore che nascono le istituzioni – il matrimonio, le sepolture, la coscienza, nella (finzione della) Provvidenza. Nel pudore mi vergogno della mia stessa animalità di fronte alla divinità, quel Giove, che pure ho costruito: indicando col pudore, distacco dell’individuo dalla sua animalità, che c’è nell’uomo “più di quello che appare”, proprio come nel cada-

4 Ivi, p. 410.

5 G. Vico, *Principj di Scienza Nuova d’intorno alla comune natura delle nazioni*, ed. del 1744, in *La scienza Nuova nelle tre edizioni del 1725, 1730 e 1744*, a cura di M. Sanna e V. Vitiello, Bompiani Milano 2012, p. 918.

6 Ivi, p. 919.

vere c'è qualcosa di più della massa fisica che residua, qualcosa che è superiore al cadavere, che deve quindi essere sepolto per essere ricordato. Vico per Capograssi è pensatore che vede la storia come ordine, che egli identifica addirittura con Dio dando così un ruolo alla Provvidenza, senza tuttavia restare un utopista, perché si interessa al momento in cui la società nasce dal bestione, ma parimenti al momento in cui la società declina, in cui l'umano abbandona le tre idee e si apre al caos.

L'opera della Provvidenza sta nel fatto che v'è differenza fra l'intenzione individuale e il risultato della sua composizione sul piano collettivo: "L'uomo crede di soddisfare la libidine, e crea il matrimonio; crede di secondare la sua avarizia, e crea gli ordini commerciali ecc."<sup>7</sup>. Come si è detto Capograssi non entra nel dibattito circa la trascendenza o immanenza della Provvidenza. Da giurista e filosofo ne osserva il funzionamento: le cadute della storia sono le cadute dell'individuo perché, nella storia, egli trova quello che vi pone. Non v'è alcuno spirito universale o assoluto all'opera: ma "per Vico, la Provvidenza è una legge di necessità, per la quale l'individuo deve arrivare all'estremo della sua esperienza, fino alla catastrofe"<sup>8</sup>. Quando, però, "si è scesi per tutto il piano delle cadute, fino a Nerone, a quell'ultimo punto si ricrea l'esperienza di morte da cui nasce il pensare umano, il mondo umano. Attraverso la catastrofe si ricreano le condizioni di morte, che permettono di restringere le tre idee centrali di Vico, cioè il pensare umanamente"<sup>9</sup>. L'individuo, sempre abbandonato a se stesso, o realizza il mondo umano, mediante le tre idee, o lo rompe, o lo prepara: il filosofo napoletano ci ha fornito così un metro di valutazione della storia e del formarsi e del dissolversi della società.

L'articolo ha così l'ambizione di riferirsi alla questione della attualità nuova di Vico a partire dal contributo di Sherwin sul tema della Provvidenza muovendo dalla distinzione tra moda e attualità delineata da un grande e misconosciuto interprete di Vico, Franco Amerio, che, nel suo articolo dedicato ad *Attualità e perennità di Vico*, precisa come non si possa scambiare la moda con l'attualità perché vi può essere moda senza attualità e attualità senza moda. Si deve intendere, in altre parole, "come l'attualità e la modernità di un filosofo non sia in contrasto con la sua universalità e perennità, ed anzi, su tale universalità e perennità si fondi necessariamente; sicché, se l'essere di moda per un filosofo può suonare come una nota di condanna, perché lo immerge tutto nella volubilità fatale del tempo, l'essere di attualità è un riconoscimento della sua eccellenza, perché, pur nel tempo corrente, significa un valore che il tempo trascende. Per questo i piccoli filosofi sono di moda, i grandi filosofi sono di attualità"<sup>10</sup>. Le mode in filosofia spengono spesso il pensiero critico – lo si vede oggi forse più di ieri ai tempi delle nuove tecnologie comunicative, ma lo si è sempre visto: v'è da sperare che l'attualità di Vico, si potrebbe dire, non si trasformi oggi in moda.

7 G. Capograssi, *L'attualità di Vico*, cit., p. 400s.

8 Ivi, p. 401.

9 *Ibid.*

10 F. Amerio, *Attualità e perennità di Vico*, in *Giornale di metafisica*, 1946, I, 2, p. 87 (pp. 87-95).

Vico in quegli stessi anni è ispirazione per un altro libro, scritto da Carlo Levi nel 1939 e recentemente opportunamente ripubblicato, *Paura della libertà*<sup>11</sup>. Se l'introduzione a firma di Giorgio Agamben, proprio intitolata *Attualità di Carlo Levi*, riesce nell'impresa non semplice di non menzionare neppure il riferimento dell'autore a Vico, allorché l'immaginario viaggio intellettuale nel rapporto tra individuo e stato della *Scienza Nuova* del filosofo napoletano è invece una delle fonti di ispirazione principali del testo leviano. Lo si evince già dall'esergo, quell'*ab Jove principium*, che rimanda a quel momento iniziale della civiltà, già menzionato.

Per Agamben l'apparizione del testo nella cultura italiana del dopoguerra, scritto al momento dell'invasione della Polonia nel 1939 e pubblicato solo nel 1946, "ha qualcosa di inspiegabile, simile a quei blocchi erratici di granito che i ghiacciai, ritirandosi, abbandonano in posizioni così inaspettate che gli uomini non riescono a considerare senza sospetto o stupore"<sup>12</sup>. Agamben, nel criticare le letture marxiste del libro leviano fornite negli anni settanta, che lo consideravano privo di attualità politica, vedrebbe invece il testo, nel suo guardare ai temi già comparsi nella prossimità dell'autore alla 'rivoluzione liberale' di Gobetti e dei Rosselli, come un guardare da quell'altro luogo "remotissimo e, insieme, vicinissimo, arcaico e tuttavia urgente nel cuore stesso del presente"<sup>13</sup>, che è la testimonianza. Scritto a La Baule in esilio – rifiutato da Einaudi nel 1941, dunque temporalmente poco prima del seminario tenuto da Capograssi – il volume si contrappone all'attualità aurorale di Vico proprio perché nel suo far piazza pulita delle proprie fonti, così difficili da reperire, il testo leviano si situerebbe non alla sorgente, ma alla foce: "la sua acqua freatica sgorga e bulica dal nulla e nel nulla"<sup>14</sup>.

Anche Vico, in realtà, è stato letto nel senso opposto a quello indicato da Capograssi, non come pensatore dell'ordine e dell'origine della coscienza, ma, precisa ad esempio Tessitore in riferimento alla lettura operata da Vitiello, non già come il poeta dell'alba, ma come lo storico, "o se più piace, il poeta del mito dell'età del tramonto, non del primo mattino"<sup>15</sup>. Come sempre riguardo al retore napoletano, interpretazioni opposte devono convivere: cantore dell'alba o del tramonto dell'umano, in realtà dei due momenti, pensati forse insieme, nella sintesi di un punto 0 e di un Mondo 0 che li attraversa e li ricongiunge senza appiattirli l'uno sull'altro, in una filosofia del medio che è una filosofia del Terzo, come si proverà a proporre in seguito.

Attualità nuova di Vico e attualità nuova di Levi che a Vico si riferisce, in un gioco che fa riemergere elementi positivi e fantasmi, attualità nuova di una promettente alba o di un tramonto angosciante dell'Europa e della democrazia? Nel suo non menzionare il riferimento a Vico Agamben tuttavia coglie altri punti nodali del testo dedicato alla *Paura della Libertà*: l'attualità politica di Levi, individuata anche in Pasolini, sarebbe la proposta di un modello di democrazia diretta, e non

11 C. Levi, *Paura della libertà*, Neri Pozza, Vicenza 2018.

12 G. Agamben, *Attualità di Carlo Levi*, in *Paura della libertà*, cit. ebook, posizione 16.

13 Ivi, posizione 79.

14 Ivi, posizione 110.

15 F. Tessitore, *Prefazione a V. Vitiello, Vico. Storia, linguaggio, natura*, Edizioni di storia e letteratura, Roma 2008, p. 8.

rappresentativa, fondata sull'esperienza del CLN e dei circoli operai per il futuro dell'Italia, interesse che mi sembra preludere a (l'attualità del) programma politico di Levi e al suo interesse verso i contadini del Sud in *Cristo si è fermato a Eboli* e per l'opera di Rocco Scotellaro.

Non è però tanto questo aspetto della *Paura della libertà* che mi sembra interessante, ma l'analisi della crisi. Nella sua introduzione alla pubblicazione del testo nel 1946, in un contesto ormai completamente mutato da quello della scrittura, Levi ne riepiloga il clima con parole scolpite:

“Fu allora che la crisi che aduggiava la vita d'Europa da decenni, e che si era manifestata in tutte le scissioni, i problemi, le difficoltà, le crudeltà, gli eroismi e la noia del nostro tempo, scoppia verso la sua soluzione in catastrofe... Tutti i dati di una civiltà sembravano dissolversi in nebbia; ci stava innanzi un futuro incerto, per i destini del mondo e per il destino particolare di ciascuno. Tutte le ideologie parevano crollare, esaurite in una vana difesa e in una critica vana: un vento di morte e di oscura religione sconvolgeva gli antichi stati d'Europa... I nuovi dei dello Stato soffiavano via dal mondo i valori umani, il senso stesso del tempo: e per difendersi gli uomini dovevano accettare questa aridità della strage, abbandonare le case e le famiglie, buttarsi dietro le spalle tutto quello che erano stati, e perfino il ricordo dei legami infantili”<sup>16</sup>.

La notizia della morte del padre spinge l'autore a scrivere un'analisi della crisi non destinata alla pubblicazione, senza poter disporre, in quelle condizioni, di fonti, di libri, di analisi, con il solo ‘piacere poetico della scoperta’, dall'interno di quell'inferno, con un carattere di ‘confessione’<sup>17</sup>.

Nel capitolo introduttivo, l'unico portato a termine del progetto originario, v'era però già il cuore dell'analisi e Levi decide di pubblicarlo senza alcuna modifica: “lo stile del libro aveva assunto un carattere poetico e religioso che nasceva direttamente dalla sua stessa materia. Per quello sforzo di identificazione e unificazione (oltreché per le evidenti ragioni pratiche di chi scriveva in quel periodo, in cui l'arte delle allusioni era diventato il più importante espediente letterario), mi parve che il libro contenesse già tutto quello che intendevo dire... C'era una teoria del nazismo, anche se il nazismo non è una volta sola chiamato per nome; c'era una teoria dello Stato e della libertà; c'era un'estetica, una teoria della religione e del peccato, ecc.”<sup>18</sup>.

16 C. Levi, *Paura della libertà*, cit., posizione 335 e 343.

17 “Il libro – ho detto – fu scritto per me solo, senza pensiero di pubblicazione: di qui il suo carattere di “confessione”. certi viaggi così scoperti non si ripetono due volte; e c'è tutto un mondo di attività presente che ci impedisce di rimmergerci in quel lago di barbarie, di reintrodurci in quella selva, in quel Medioevo dell'anima. Perciò non ho cambiato neppure una parola della stesura primitiva...”. C. Levi, *Paura della libertà*, cit., posizione Sul significato recente del tema della confessione in relazione al soggetto in relazione alla cultura filosofica e teologica del novecento (Derrida, Lévinas, Lyotard, von Balthasar, de Lubac, Congar, l'analisi puntuale di S. Petrosino, S. Ubbiali, *Il peso che porta in alto. Agostino e la confessione del soggetto*, Cittadella, Assisi 2017.

18 C. Levi, *Paura della libertà*, cit., posizione 364.

L'attualità vichiana di questo testo sta nell'analisi cui Levi sottopone il rapporto tra individuo e collettività. Vichiana perché si riferisce all'ingegno, quella 'funzione di stabilire relazioni' secondo due citazioni di Vico che si trovano in un articolo di Ernesto Grassi dal titolo, ancora una volta, attualizzante: "L'ingegno penetra e lega insieme in una *comune relazione* ... cose che appaiono all'uomo comune straordinariamente frammentarie e disparate" (*De antiquissima Italorum sapientia*)... L'*ingenium* è capacità di mettere insieme cose disunte e dissimili (*Scienza Nuova*)"<sup>19</sup> L'autore/pittore esule prende avvio dall'analisi del sacro informe – *ab Jove principium* – compreso nel suo mortifero abbraccio col religioso: "Tanto più affiorerà alla coscienza il sacro informe, tanto più le forme religiose nelle quali troverà fine saranno incerte, terrestri e molteplici. Tanto più il sacro sarà regalo nel profondo, e nascosto, tanto più in alto in cielo si alzeranno gli Dei; quando in noi il sacro sarà ridotto a un punto vivo ma remotissimo, a un centro solo e celato, Il Dio unico si nasconderà al di là delle nuvole, fuori dal tempo e dallo spazio, nella assoluta trascendenza. E quando anche quel punto sarà dimenticato, e della massa sarà fatta persona, anche Iddio perderà l'esistenza, e i cieli azzurri dei giorni e le notti nere muteranno il loro colore d'occhi che guardano, per diventare campi sereni a contemplare, o umanamente tempestosi, aerei specchi dell'anima. Così i re e gli idoli..."<sup>20</sup>

Come in Vico, la creazione finzionale del luogo del sacro (ma anche del luogo teologico giuridico del Terzo) è un movimento tutto antropologico: la lettura secolarizzata del problema della sacralità dell'origine in termini ateistici si riversa subito in una sorta di secolarizzazione del giuridico e del politico, in un ateismo della libertà: "Così i re e gli idoli. Saranno, nei tempi sacri, mostri, pietre, alberi, e ambigue oscurità spaventose; in tempi più religiosi, pastori, patrizi, animali, – e quindi monarchi ed immagini – finché, quando a un Luigi s'impone berretta rossa, re costituzionali, e re morti, e idoleggiate ghigliottine. Ma i rari tempi di libertà hanno i re dimenticati, gli idoli sepolti. Questi tempi, e gli altri, (non occorre dirlo) non sono storici, ma individuali e coesistenti: ogni uomo nasce dal caos, e può ripetersi nel caos: viene dalla massa per differenziarsi, e può perder forma e nella massa riassorbirsi. Ma i soli momenti vivi nei singoli uomini, i soli periodi di alta civiltà della storia, sono quelli in cui i due opposti processi di differenziazione e di indifferenziazione trovano un punto di mediazione, e coesistono nell'atto creatore"<sup>21</sup>.

Ogni singolo uomo scaturisce dalla vichiana *ingens sylva*, e vi può ricadere; e la composizione collettiva di questo itinerario dell'individuo fornisce rari momenti di libertà, ad un tempo, individuale e, laddove la dialettica tra il differenziarsi del singolo trova una mediazione con il suo immergersi nell'indifferenziato, può dar luogo a 'rari momenti di libertà' anche storica, epocale. L'indifferenziato diviene

19 E. Grassi, *La priorità del senso comune e della fantasia: l'importanza filosofica di Vico oggi*, in *Vico e l'umanesimo*, Guerini e Associati, Milano, 1992, p. 48.

20 C. Levi, *Paura della libertà*, cit., posizione 417.

21 Ivi, posizione 424.

allora forma del sacro – e in questo articolo proverò a balbettare dando un nome a questo movimento dialettico, il nome di costruzione individuale e sociale del Terzo (come vedremo, del ‘si’ e del ‘noi’). Restiamo però ancora con Levi per un attimo: “Il mito della generazione dal caos è veramente pieno di senso. Esiste un indistinto originario, comune agli uomini tutti, fluente nell’eternità, natura di ogni aspetto del mondo, memoria di ogni tempo del mondo. Da questo indistinto partono gli individui, mossi da una oscura libertà a staccarsene per prendere forma, per individuarsi – e continuamente riportati da un’oscura necessità a riattaccarsi e fondersi in lui. Questo doppio sforzo sta fra due morti: la caotica prenatale, e il naturale spegnersi e finire. Ma morte vera è soltanto il distacco totale dal flusso dell’indifferenziato, vuota ragione egoistica, astratta libertà – e all’opposto, l’incapacità totale a differenziarsi. mistica oscurità bestiale, servitù dell’inesprimibile”<sup>22</sup>.

Se molte delle analisi che seguono nel volume di Levi mi sembrano non condivisibili, il suo ingegno drammatico che individua le dimensioni della libertà dell’uomo in questo movimento di differenziazione e di ritorno nell’indifferenziato come progetto di senso del nascere del morire, rinvia alla centralità antropologica (e cristologica, ma è altro discorso) del vivere. Anche, però, alla centralità di quell’equilibrio instabile, di quel mondo sospeso e in bilico sull’altare sullo sfondo dell’indifferenziato e dell’*ingens sylva* che è raffigurato nel frontespizio della Scienza Nuova<sup>23</sup>. Tratto che costituisce il problema stesso della libertà dell’uomo nel suo rapportarsi a o liberarsi da, i suoi fantasmi individuali, e collettivi, istituendo un collegamento tra la dimensione interiore, psicologica, percettiva dell’uomo, e quella pubblica, giuridica, politica, oggi economica e poi tecnologica, comunicativa, fino ai social network. Siamo già nell’ambito di quello che il novecento ha chiamato con Schmitt teologia politica, l’individuazione del sapere, del centro di riferimento, dell’idolo in base al quale si istituisce esteticamente e simbolicamente il Terzo sociale, il fondamento vuoto delle pratiche di potere.

Levi qui delinea per il nostro oggi forse una *attualità nuova* di Vico nel delineare la attualità del suo libro vichiano e biblico del 1939. Sono trascorsi oggi tre quarti di secolo dalla pubblicazione di questo libro, dopo la fine della seconda guerra mondiale, in cui l’Europa si è mantenuta lontana dalle guerre, che pure l’hanno sfiorata, in seguito prima alla contrapposizione con, e poi in seguito a, il disastro della ex Unione Sovietica, e ancora nella ex Jugoslavia, fino all’Ucraina di oggi e davanti ai conflitti continui del Medio Oriente, tra Palestina, Iraq, Siria, e agli attacchi terroristici portati fino alle Torri Gemelle e in Europa. Il quadro ideale di valori che ha consentito all’Europa di costituire un’unione, sia pure fondata sull’economia e sul mercato e non su una vera unione politica, è in forte crisi di legittimazione simbolica. Si tratta quindi di capire la direzione che la dialettica tra differenziazione dalla massa e ritorno all’indifferenziato sta prendendo, nell’articolato processo tra

22 C. Levi, *Paura della libertà*, cit., posizione 431.

23 Su quell’immagine, si veda P. Heritier, *Tra il vero e il fatto. Estetica della giustizia in Vico. Glosse sulla ‘idea della Dipintura come ‘Idea dell’Opera’ nella Scienza Nuova*, in G. Rossi, D. Velo Dalbrenta, C. Pedrazza Gorlero, *Rifrazioni anomale dell’idea della Giustizia*, Esi, Napoli 2017, pp. 232-256.

individuale e sociale. Si tratta di capire in quale fase sia il processo della costruzione sociale e individuale del Terzo oggi: se l'attualità di Vico/Levi dell'oggi sia quella del 1939 del 1946 e dove siano finiti i rari momenti di libertà, di cui oggi come ieri si ha una gran paura, a livello individuale e collettivo, in un mondo che appare paradossalmente fondato su una visione della libertà individuale eretta a idolo. Si tratta di capire anche quali mostri individuali e collettivi quella paura sta (ri)generando. Le attualità nuove di Vico, quella aurorale evocata da Capograssi e quella al tramonto evocata da Levi, sono oggi, come sempre, in tensione fra loro.

Si tratta anche allora di capire se tra le attualità *nuove* possibili di Vico – ove la posizione dell'aggettivo *nuovo* sembra richiamare il *Dolce Stil Nuovo* che vede la poesia e i caratteri poetici all'origine della società civile, *dopo* l'evento della scienza di Galileo, appunto nella *Scienza Nuova* – entro quella riferita ai processi storici in corso nelle nazioni del XXI secolo, posta su tutt'altro piano vi sia, designata come individuazione di processi sociali di costruzione del Terzo – o *à la Vico* del *senso comune* – quella del metodo di educazione giuridica e di insegnamento civile dentro e fuori la Facoltà<sup>24</sup> di Giurisprudenza, e nella clinica legale della disabilità.

## 2. La Provvidenza in Vico e la barbarie della riflessione: economia civile e teologia civile per una società civile

La questione con cui Richard Sherwin apre il suo contributo che dà avvio al volume è precisamente la questione circa cosa Vico *provveda* all'attualità giuridica e civile. Provo a formulare qualche ipotesi in merito.

Come nota Vitiello, se il filosofo del diritto napoletano parla di teologia civile e non di teologia politica – anticipando una critica radicale al pensiero di Schmitt che pur non può conoscere – ma anche a Hobbes, Grozio e Pufendorf, è perché all'origine dell'essere in comune, della civiltà, è l'idea del bene, del conato, ultimamente di un Dio buono. Idea considerata però in relazione alla realtà dell'uomo, nell'articolazione tra le dignità VI e VII della *Scienza Nuova*<sup>25</sup>, secondo un'articolazione assai più profonda di quella prima *humana* e poi *kelseniana* della distinzione tra essere e dover essere posta all'origine delle norme e di quella stessa separabilità tra diritto e morale dalla quale l'attuale dibattito filosofico giuridico non riesce a uscire. Secondo la sesta dignità la filosofia, e dunque la ragione, considera l'uomo quale deve essere e quindi non può fruttare che a pochissimi “che vogliono vivere nella *Repubblica di Platone*, non rovesciarsi nella feccia di Romolo”. La legislazione considera invece l'uomo qual è, coi suoi tre vizi dell'avarizia, dell'ambizione, della ferocia che (prova a) trasformare in milizia, fortezza e opulenza: in questo risiede la prova della Provvidenza divina, che fa della utilità giustizia. Non, però, nel senso

24 Che secondo alcune denominazioni in seguito alla riforma pretesa aziendalizzante dell'università sarebbe divenuta Dipartimento. La soluzione adottata dall'università di Trento mi sembra adeguata ad esprimere il punto: Dipartimento 'Facoltà di Giurisprudenza'.

25 V. Vitiello, *Saggio introduttivo a La Scienza Nuova. Le tre edizioni del 1725, 1730 e 1744*, a cura di M. Sanna, V. Vitiello, Bompiani, Milano 2012/13, p. CXXX.



politico (economico) di Adam Smith e (teologico) di Carl Schmitt, ma, appunto, della dimensione *civile* della sua *oikonomia*: *economia civile*, e non politica *per una teologia civile come fondamento di una società civile* e non politica. Il che vuol dire che l'uomo, per essere buono ha bisogno dell'altro uomo e di una storia in cui il certo possa inverarsi. L'uomo non è una monade buona o malvagia, ma necessità di una storia in cui manifestare la sua evoluzione. La teoria di Vico presa per storica è già una teoria antropologica della complessità, in cui l'uomo non è buono o malvagio per natura, ma *diviene* buono o malvagio.

Questa è la ragione per cui il vero ha bisogno del certo, per cui la filosofia ha bisogno della filologia, per cui la 'teologia ragionata della provvidenza' ha bisogno della storia delle umane idee, della storia ideale eterna. La ragione, anche, per cui il mito ha bisogno dell'autorità, per cui la verità ha bisogno della se-verità della legge. Come ricorda Valagussa, il *certo dell'autorità e della legge*, di quella legge per cui Vico si permette di glossare Ulpiano nella dignità CXI sostituendo addirittura il *certum* allo *scriptum* della *lex* ("lex dura est, sed certa est" ... "il *Certo delle Leggi* è un'oscurità della Ragione unicamente sostenuta dall'Autorità"<sup>26</sup>) è allora *vicario provvidenziale* proprio nel suo opporsi al comune: allorché il comune, il topico, il costume diviene barbarie, sorge provvidenzialmente il certo dall'autorità, secondo una dinamica, più che hegeliana, di reale complessità della storia della civiltà e della sua evoluzione. Il diritto, nel suo "*provocare* l'universale" si distingue, ha fasi diverse, si oppone provvidenzialmente ad esso seguendo il corso delle nazioni. L'equivoco della lettura hegeliana di Vico si radica in questo nesso frainteso. Vico non è certo Hegel<sup>27</sup> e la sua visione è attuale in quanto non riduce la complessità dell'etica a un discorso morale, ma tiene conto del Diritto che provoca l'universale, della civiltà come forma possibile della convivenza umana, senza negare la possibilità contraria che vede il trasformarsi del diritto in autorità slegata dal senso comune, autorità tirannica. Il senso comune, che pur è criterio insegnato dalla Provvidenza alle nazioni, non nasce da una sola nazione, ma è presente in tutte, senza che nessuna nazione e nessuna epoca possa impadronirsene in modo esclusivo e assoluto: questo l'errore del diritto naturale delle genti in tutte le epoche, che Vico intende rovesciare in quella che non mi pare altro che l'attuazione della teoria complessa e universale del giusnaturalismo del San Paolo della Lettera ai Romani. Il diritto naturale è un sistema aperto e la nozione di Provvidenza custodisce l'apertura escatologica e antropologica del corso delle nazioni, entro una distinzione tra il senso comune e la legge che, nella loro articolazione e opposizione, certificano il

26 G. Vico, *La Scienza Nuova. Le tre edizioni...*, p. 892.

27 Un'analisi approfondita e terminologicamente precisa della questione si può trovare in Bellofiore, che precisa come l'equivoco delle interpretazioni immanentistiche, da Croce a Spaventa, della Provvidenza vichiana si radichi in realtà in basi testuali deboli, quali l'errore grammaticale dell'attribuzione dell'espressione "unità dello spirito che informa e dà vita a questo Mondo di Nazioni" a "Divinità Provvedente" invece che "Unità della Religione" nel celebre passaggio posto all'incipit del libro IV *Del corso che fanno le Nazioni*. Si veda L. Bellofiore, *La Dottrina della provvidenza in G. Vico*, Cedam, Padova 1962, p. 79. Per un'analisi adeguata del problema, si rimanda al testo citato.

passaggio dallo stato ferino alla civiltà e poi, in un distinto momento, dalla civiltà alla sua dissoluzione. Per questo motivo per Vico “il Diritto Romano Antico fu un serio Poema Antico e l’Antica Giurisprudenza fu una severa Poesia...”<sup>28</sup>. Come nota Valagussa: “Il diritto civile è già frutto di una “capacità d’astrazione”: una certa formula si ripete sempre *medesima-mente* anche se in relazione a casi, eventi e occorrenze tra loro inevitabilmente diversi. Questa ripetizione cui “ci si procura di attenersi” nell’età del certo è già veicolo di “accostamento dei diversi”, di dispiegamento del vero: *certum pars veri*”<sup>29</sup>.

Il certo, la *lex* dura, severa come si è indicato, è “vicario provvidenziale” nei primi tempi delle nazioni gentili di fronte all’assenza del vero, l’*auctoritas* è supplemento e sostituto della ragione<sup>30</sup>. Una volta però che la ragione e la civiltà si sono affermate, non vi è uno stadio definitivo raggiunto, ma il corso che fanno le nazioni procede, si affaccia una barbarie affatto diversa dalla originaria barbarie del senso dei bestioni: si approssima la barbarie della riflessione e la selva che si prospetta è quella di una barbarie semiotica, quella di una foresta inestricabile di segni, di significati senza senso:

Siamo sulla soglia della barbarie della riflessione: la capacità di astrazione si è impadronita dell’umanità; l’effetto di differimento della cosa per mezzo del segno si traduce in una totale impraticabilità delle cose; i segni diventano la nostra stessa natura. Praticiamo solo universali, ci sfugge il “modo di pensare” di quelle menti balorde, cortissime, ma proprio per queste precise.

Sempre più “uguaglianza” astratta e sempre meno *auctoritas* e sempre meno *capacità di giudizio*... Il regime dei segni seppellisce il regno delle cose...<sup>31</sup>

Si tratta di una barbarie della riflessione peggiore della barbarie originaria dei sensi propria dei bestioni nella *ingens sylva*, ove viene meno la capacità di tenere insieme i differenti in una favola, in un racconto, in un mito inteso come unità di senso: se “uno degli animali del bestiario vichiano è Josef K., che muore come un cane a seguito di un processo basato su “codici che non si possono vedere”, allora “l’oscurità delle norme arcaiche e lo specialista tecnico contemporaneo trovano nell’indecifrabilità il loro termine di congiunzione”<sup>32</sup>.

La ripetizione della formula, di quel dire che è già un fare, come direbbe Austin, la capacità di rappresentare in assenza della cosa proprio del segno costruisce un mondo: “Procurando di attenersi al certo, la ripetizione letteralmente *accerta* e l’accertamento a sua volta *verifica*, ossia rende-vera la formula *medesima*”<sup>33</sup>. Nell’attestare l’*auctoritas* come finzione di un ordinamento<sup>34</sup> – quella stessa finzione rappresentata dall’immagine del Leviatano di Hobbes posta nel luogo del terzo

28 G. Vico, *La Scienza Nuova. Le tre edizioni...*, p. 1220.

29 F. Valagussa, *La scienza incerta. Vico nel Novecento*, Inschibboleth, Roma 2015, p. 128.

30 Ivi, p. 125.

31 Ivi, p. 129.

32 *Ibid.*

33 Ivi, p. 124.

34 Ivi, p. 129.

simbolico dopo il corpo reale dell'imperatore romano e del Pontefice medioevale<sup>35</sup>, Valagussa coglie il punto della attualità nuova di Vico oggi nel superamento di questa mancanza di significazione del segno e nella conseguente inversione del senso del giuridico come istituzione dogmatica di una semantica. Se infatti, à la Gehlen, il sostituto costruisce una organizzazione simbolica volta a scindere la cosa dalla sua rappresentazione, il diritto si configura come quel dire (*dicere ius*) che è un fare, che rompe l'immediatezza del bestione nel permettere di rappresentare nell'assenza della cosa, di giungere a quell'astrazione ove "termina la pura semplice bestialità"<sup>36</sup>.

L'interpretazione di Cristofolini, pur riconoscendo che non si trova in Vico un simile accostamento, interpreta la Provvedenza in relazione all'universale fantastico<sup>37</sup>. L'incapacità di astrazione propria dei primi uomini fa comprendere come l'universale fantastico non sia un universale della ragione, ma un universale dell'immaginazione, un carattere poetico che rivela un tratto animista opposto alla modernità caratteristica della scienza: nel quadro del primato dell'universale fantastico, la Provvedenza, intesa come carattere poetico e universale fantastico, principio d'ordine, "gioca il ruolo di un principio euristico ed esplicativo opposto alla matematizzazione-meccanizzazione cartesiana"<sup>38</sup>. La Provvedenza è un presupposto mentale che rappresenta un tratto arcaico, ma che si estende alla stessa scienza, la cui certezza deve fondarsi in un procedimento simile: è la questione stessa dell'origine, che non può essere risolta mediante l'astrazione, ma tramite un atto di presupposizione che postula l'esistenza di un ordine.

Sarebbe la lettura di Platone operata da Plutarco ad aver ascritto la Provvedenza – intesa come *pronoia* – a fondamento del sistema platonico<sup>39</sup>. Il tema del rapporto tra credenza e scienza è anche all'origine della lettura di Crétella, che individua in Vico un'unione dell'idea greca di scienza con quella ebraica di alleanza<sup>40</sup>, e che entro un'interessante lettura del pensiero di Vico e della sua evoluzione, pone l'idea di bontà di Dio alla base della nozione di Provvedenza.

Se infatti nel *De Antiquissima* Vico può indicare come "in Dio il criterio del vero consiste nel fatto che Egli comunica la bontà dei suoi pensieri nel momento stesso

35 P. Heritier, *Estetica giuridica, Il fondamento funzionale del diritto positivo. A partire da Legendre*, Giappichelli, Torino 2012.

36 F. Valagussa, *La scienza incerta, cit.*, p. 124.

37 P. Cristofolini, *La Providence comme universel fantastique*, in A. Pineri, *Présence de Vico. Actes du colloque Gambattista Vico aujourd'hui*, Montpellier, PULM 1997, p. 190. Si veda anche P. Cristofolini, *Scienza nuova. Introduzione alla lettura*, La nuova Italia Scientifica, Roma 1995. Per Vico "i primi uomini... non essendo capaci di formar' i generi intelligibili delle cose, ebbero naturale necessità di fingersi i caratteri poetici, che sono generi, o universali fantastici, da ridurvi, come a certi Modelli, o pure ritratti ideali tutte le spezie particolari a ciascun suo genere somiglianti". G. Vico, *La Scienza Nuova. Le tre edizioni...*, Degnità XLIX, p. 872.

38 P. Cristofolini, *La Providence, cit.*, p. 190, anche P. Cristofolini, *Scienza nuova. Introduzione alla lettura, cit.*, p. 70.

39 P. Cristofolini, *La Providence, cit.*, p. 185.

40 H. Crétella, *Science de la Providence*, in A. Pineri, *Présence de Vico, cit.*, p. 96.

della creazione – “Dio vide che era cosa buona” – così per noi questo criterio deve essere l'accordo tra la verità che conosciamo e ciò che viene fatto”<sup>41</sup>.

In questa intuizione vi sarebbe già la Scienza della Provvidenza propria della Scienza Nuova, retta dalla differenza tra l'umano e il divino, ripensata rispetto al *De Antiquissima*, mantenendo però la stessa idea circa la bontà di Dio nel gesto della creazione. Dio infatti conosce il vero *prima* di crearlo (Pro-vvedenza), mentre l'uomo giunge al vero solo *dopo* averlo fatto: è la differenza tra l'umano e il divino, ove per l'uomo conoscere non significa prevedere, ma fare<sup>42</sup>. Qui Vico, secondo Crétella, muove dalla differenza tra il rapporto tra il pensare e il creare di Dio e dell'uomo per indicare come nel filosofo napoletano vi sia “una concezione rinnovata della dimostrazione”<sup>43</sup>, una *scienza nuova*, che deve però rimanere aperta e non può consistere nella previsione. L'uomo non è Dio, che può prevedere e creare, crea e poi conosce quel che ha fatto, ma “La *Totale* libertà umana di azione e di pensiero è la prova essenziale della bontà che costituisce il reale o il vero”<sup>44</sup>. La differenza tra l'umano e il divino custodisce la bontà del divino e l'apertura della storia nella differenza tra il finito e l'infinito.

La Pro-vvedenza è pertanto immanente e trascendente allo stesso tempo, perché esprime il tratto del pensare del carattere poetico e dell'universale fantastico nel mondo dell'astrazione e del pensiero umano: essa è a un tempo universale fantastico e teologia civile ragionata. In altre parole Dio non esce da sé, ma crea pensando realtà esterne a sé che prevede, l'uomo pensando raccoglie solo in unità elementi disparati che stanno fuori di lui e che imitano astrattamente la realtà fuori di lui: così Vico, superando le aporie del *De Antiquissima*, giunge nella *Scienza Nuova* a sostituire la finzione geometrica con la verità della storia da farsi dall'uomo in quanto libera.

La teoria della Pro-vvedenza in Vico non è dunque immanentista o trascendente, ma semplicemente *antropologica*, in una concezione antropologica che non nega la (possibile e sperata) differenza di un Dio buono.

Proprio sulla base di questa lettura antropologica della Pro-vvedenza appare possibile indicare la rilevanza della metodologia retorica vichiana nelle scienze sociali e nel diritto<sup>45</sup>, intesa, da un lato come luogo tipico della costituzione del senso comune e all'antropologia come Scienza Nuova, legata al nesso tra la critica alla teodicea in teologia e la mano invisibile in economia politica. La teologia civi-

41 G. Vico, *De Antiquissima Italarum sapientia/L'antichissima sapienza degli italici*, in G. Vico, *Metafisica e Metodo*, Bompiani, Milano 2008, p. 207.

42 H. Crétella, *Science de la Providence*, cit., p. 108.

43 Ivi, p. 105.

44 Ivi, p. 114.

45 Sul punto, che non può essere qui ripreso, rimando al lavoro di M. Mooney, *Vico e la tradizione della retorica*, Il Mulino, Bologna 1991, e P. Heritier, *Vico e le Law and Humanities nella clinica legale della disabilità e della vulnerabilità*, in F. Di Donato, F. Scamardella, *Il metodo clinico-legale. Radici teoriche e dimensioni pratiche*, ESI, Napoli 2016, pp. 113-138, e A. Giuliani, *L filosofia di Vico e la nuova retorica*, in *Atti del LXXXV volume degli Atti dell'Accademia di Scienze Morali e Politiche della Società Nazionale di Scienze, Lettere e Arti in Napoli*, Libreria Scientifica, Napoli 1974, pp. 142-160.

le vichiana sembra riprendere il classico tema, già paolino, dell'*oikonomia*<sup>46</sup> e del piano di Dio come organizzazione della società e delle sue forme di organizzazione giuridiche<sup>47</sup>. Senza poter approfondire l'immenso tema, ne analizzerò il punto in relazione a un concetto non vicino, l'idea di terzietà tra politica e diritto, come metodologia della clinica legale, a partire dal pensiero di Jean Robelin. L'interesse dell'analisi del concetto di Terzietà emerge infatti da una lettura antropologica della Pro-vvedenza in Vico come quella qui semplicemente abbozzata legata alla metodologia delle scienze sociali.

### 3. Il terzo in Robelin e la terzietà nella clinica legale della disabilità

Secondo l'analisi che Robelin compie nel volume dedicato alla *Retorica della ragione*, la ragione non è più nella possibilità di concepirsi, come nel progetto dell'Illuminismo, come sapere in grado di far uscire l'uomo dalla propria condizione di minorità<sup>48</sup>. L'esplosione in una pluralità di razionalità scientifiche ha condotto a una sorta di frammentazione della ragione, che conduce a pensare l'esigenza di un ritorno su se stessa, in forma di una retorica della ragione. Retorica che, se tiene conto dell'impossibilità di costruire una ragione autofondata, sia volta a un ritorno alla razionalità, nel suo compito di ridare univocità alle simboliche che la costituiscono<sup>49</sup>.

Il punto teorico mi sembra prossimo al problema indicato da Vico circa la necessità, all'epoca della perdita di significazione del segno, dell'oltrepassare la 'barbarie della riflessione' facendo ricorso a una mentalità primordiale e agli universali fantastici, ai caratteri poetici per la fondazione del vivere civile.

Se il problema dell'uso della razionalità per Robelin è quello di essere immersa in una molteplicità di razionalità che finiscono per trasformarla in una mera attività di razionalizzazione al servizio dei poteri dominanti che si presentano di volta in volta sulla scena, il quadro filosofico necessario per fronteggiare la situazione non può più essere quello kantiano, volto a concepire la critica come un'unità degli usi della ragione fondata su una teoria trascendentale del metodo. La prospettiva auspicabile sarebbe invece quella di una *retorica della ragione* che la potrebbe concepire come *lavoro sulla credenza interna* alla ragione stessa<sup>50</sup>, come una *pratica retorica della ragione* volta a riconoscerne i limiti rispetto al progetto autofondativo illuministico e positivistic, senza peraltro rinunciare al suo uso pratico, critico e sociale.

46 G. Richter, *Oikonomia. Des Gebrauch des Wortes Oikonomia in Neuen Testament, bei den Kirchenvätern und in der theologischen Literatur bis ins 20. Jahrhundert*, Walter de Gruyter, Berlin-New York 2005, G. Agamben, *Il regno e la gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo*, Bollati Boringhieri, Torino 2009.

47 Sul punto si vedano le tingenti critiche al modello amartiologico di C. Isoardi, *Cristianesimo e antropologia. La promessa e la croce*, Giappichelli, Torino 2012.

48 J. Robelin, *Pour une rhétorique de la raison*, Kimé, Paris 2006, p. 5.

49 Ivi, p. 7.

50 Ivi, p. 9.

Questa proposta viene articolata dal filosofo francese in un'analisi del processo della frammentazione della ragione nelle razionalità sotto il punto di vista logico, linguistico, pratico, etico, concernente la teoria dell'azione. Per poi giungere all'analisi del concetto della ragione come figura del Terzo nella parte conclusiva e propositiva del testo, in un confronto serrato con autori contemporanei come Apel, Habermas, Luhmann, ma in particolare con le filosofie di Fichte e di Hegel.

Appare dunque interessante comprendere come la terminologia di una retorica della ragione sia interessante per la lettura di una Scienza Nuova, come quella già proposta da Vico, che scaturisce, all'alba stessa della modernità, dalla ripresa della potenzialità razionale dell'uso della retorica nell'ambito sociale, politico e giuridico, a fronte e contro il progetto cartesiano, come metodologia volta ad ispirare, anche il *fare* proprio delle cliniche legali. Ci limiteremo però qui ad approfondire il riferimento alla nozione di terzo, che orienta la parte conclusiva del testo citato.

Senza poter ripercorre neppure le linee principali del confronto con i sistemi di Fichte e di Hegel, strettamente legate a una concezione della Terzietà della ragione identificata nella dottrina della Stato, appare interessante precisare come Robelin individui il problema del concetto di Terzo nel suo "oscillare tra il posto della ragione e quello del simbolico"<sup>51</sup>.

La posizione filosofica di Robelin muove, tra l'altro, da una critica radicale alla filosofia dell'alterità e alla filosofia della differenza. La regola di reciprocità implicata dal passaggio della valorizzazione della posizione a fronte dell'identità dell'altro finisce per limitarne l'universalità: sostenere che la mia identità non sta in me, ma nell'altro, anche laddove questo Altro sia la Volontà del divino, significa semplicemente una sostituzione di posto, in cui l'altro sostituisce l'io, e ove "l'universalità coincide direttamente con la reciprocità", nel senso che l'universale è ridotto al "come te stesso" nel comandamento dell'amore: vale a dire a una singolarità (l'altro) che si pone nel luogo terzo della relazione con l'altro divinizzato (foss'anche un Dio). Come nota Robelin, qui "il terzo non è presente che nei suoi effetti, nel potere che ci fornisce di privarci del potere, di spossarsci di noi stessi"<sup>52</sup>.

Il problema individuato è rilevante, ed è anche analizzato dal teologo Sequeri, che, nel suo progetto di una svolta affettiva e di una *deontologia del fondamento*<sup>53</sup>, individua il tema del premettere alla denuncia della crisi della metafisica il fatto che il Cristianesimo non ha prodotto una prospettiva della moralità del fondamento all'altezza dell'ontologia del fondamento, invece messa in campo storicamente dalla metafisica elaborata.

E il problema della rimozione della morale dell'assoluto, denunciata nella radicale critica della morale nietzschiana, è strettamente collegato alla questione del

51 Ivi, p. 202.

52 Ivi, p. 178.

53 P. Sequeri, *Deontologia del fondamento* seguita da *Verso una svolta affettiva nelle Law and Humanities e nelle neuroscienze*, a cura di P. Heritier, Giappichelli, Torino 2016.

Terzo, a mio avviso: se riportata, però, sul piano giuridico, al di fuori degli stentorei dibattiti concernenti la distinzione positivista tra diritto/morale, letti invece in una prospettiva estetico-giuridica. Questione che si può leggere in modi assai diversi, ma deve essere sempre legata al problema dell'accesso all'origine, al fondamento, in Robelin, nel suo linguaggio, come in altri autori che si occupano della questione, come Legendre, e altri ancora, come Luhmann e Kojève.

“Noi abbiamo potuto coltivare assoluti perfettamente amorali dentro le religioni e fuori dalle religioni, filosofie perfettamente laiche che coltivano appunto con rigore figure dell'assoluto perfettamente amorali”<sup>54</sup>: la soluzione proposta da Sequeri di una svolta affettiva in metafisica, è dunque *questione antropologica*, conseguenza dell'individuazione della questione morale come della questione dell'ordine degli affetti, o più precisamente della giustizia degli affetti, “l'unica che collega l'uomo comune della strada al dotto, ponendoli sul piano del fondamento”<sup>55</sup> e, conseguentemente, al primato della giustizia sull'ontologia, più che dell'etica sull'ontologia à la Lévinas, ponendo la questione della giustizia come sovratrascendentale del senso, sovratrascendentale perché “occupante un livello superiore – ecco perché sovratrascendentale – a quello della verità dell'uno, del bene, del bello, dei trascendentali classici”<sup>56</sup>.

Il tema dell'Alterità è stato quindi introdotto come correttivo di questa mancanza, ma si tratta di una soluzione solo apparente. Il problema è più ampio, precisamente quello, per il teologo milanese, a fronte di una predominanza cartesiana nella modernità che affetta l'ordine della ragione, di “una conversione dell'etico nell'affettivo – questione molto difficile nella nostra cultura, che riguarda i religiosi e gli atei allo stesso modo, in cui l'affettivo è considerato appunto l'estetico, l'ornamentale, il soggettivo per eccellenza, come se ci fosse qualcun altro ente così universalmente, implacabilmente, distribuito come il soggetto”<sup>57</sup>.

Questione a cui fa da correlato, mi pare, la questione della ragione e della sua retorica, investigata così a fondo da Robelin, che può essere indicata come lo scetticismo moderno a fronte della questione della moralità del fondamento come questione dell'ordine degli affetti. Nota Sequeri, esponendo la logica di questa prospettiva razionalista: “Se iniziamo a parlare della moralità del fondamento ... addio, dove andiamo a finire? La ragione ha bisogno di un punto fermo, che nel lessico, nel dialetto della modernità magari non confessato, vuol dire, abbiamo bisogno di qualcuno che sia abbastanza cinico da tenere botta per l'ordine del mondo”<sup>58</sup>. Si tratta del problema vichiano, teologico e giuridico, del certo.

La soluzione dell'Alterità rischia pertanto quella essere di poter ancora passare come il camuffamento di una questione metafisica: “il linguaggio degli affetti, chissà perché questo linguaggio non ha dignità ontologica, non ha dignità logica! Allora, dicevo, qual è l'*escamotage*? Introducendo la questione dell'Alterità, cosa suc-

54 Ivi, p. 9.

55 Ivi, p. 10.

56 *Ibid.*

57 Ivi, p. 11.

58 *Ibid.*

cede? Che l'Alterità è categoria che può ancora essere camuffata metafisicamente ... una bella maiuscola e via! E si introduce dunque il tema della deontologia sotto il profilo della relazione, senza scombinare niente, cioè senza produrre lo sforzo di denucleare la componente affettiva della tradizione metafisica classica, che ce l'ha, ma la rimuove"<sup>59</sup>. Il punto individuato è come l'assoluto non sia soltanto sostanza, ma relazione, chiamando in causa l'indeterminazione dell'Alterità: "Il fondamento non è soltanto sostanza, appunto, è relazione. In quanto relazione comporta un discorso dell'Alterità e dunque bisogna onorare l'Alterità, essere devoti. Concedersi all'Alterità sarà di qui la cifra che decide la differenza. Assoluto o non assoluto, un sé è morale quando è aperto all'alterità, si lascia provocare dall'alterità. Si comprende certo questa operazione, però, come abbiamo visto e vediamo persino in cronaca, non ha mutato di un nulla il sentire comune a proposito appunto del carattere inevitabilmente dispotico dell'assoluto"<sup>60</sup>, che assume oggi la nuova forma (non forma *nuova*) dell'Altro come assoluto. Allorché, mi pare, Sequeri indichi come sia la questione della giustizia, e non dell'etica, la figura propria dell'assoluto nella sua relazione con il finito, o almeno quella del nesso tra l'etico e il giuridico per il tramite dell'estetico. La denuncia dell'immoralità del fondamento, già nietzschiana, del carattere dispotico della verità, non può essere risolta, in altra parole, con una semplice introduzione dell'Altro come figura del concreto, in una relazione duale, ma deve sollevare la questione del Terzo.

Mi pare che proprio la questione della retorica delle ragioni sollevata da Robelin si possa inquadrare in questo contesto, letto da una prospettiva affatto diversa, ma convergente sul punto. Del resto anche in Lévinas, al di là delle ricezioni semplificanti, come precisa efficacemente Ciaramelli, la questione del Terzo appare in tutta la sua complessità: "L'irriducibilità del desiderio all'intuizione diretta dell'origine è ribadita dalla situazione concreta del desiderio che, nel suo essere desiderio dell'altro, risulta già attraversato da un riferimento costitutivo alla pluralità umana"<sup>61</sup>. La relazione etica non è mai semplicemente duale, subito si insinua in essa il terzo, osserva Ciaramelli, precisando come "qui entra in gioco un riferimento originario alla mediazione, che, in quanto tale, probabilmente nel testo di Lévi-

59 Ivi, p. 12.

60 Ivi., p. 14 e ancora "Come una volta l'Uno fu accreditato di essere principio di perfezione e di somma bontà, adesso lo è l'Altro, ma lo spostamento è puramente formale. Credo che si debba essere più pazienti, più generosi, fare più fatica e fare un buon lavoro qui per mostrare, intrinsecamente dal punto di vista del Logos, che la questione che decide la moralità è la questione della giustizia degli affetti" e p. 26: "Rispecchiamento è questo, che l'auto-coscienza sia la perfezione dell'essere e dunque che l'alterità raggiunga la sua perfezione nel momento in cui può essere assorbita, o possa essere assorbito nella sua immagine, perché, mi dispiace per Lévinas, il gioco dell'io e dell'altro sotto la lente del rispecchiamento è esposto a un dispotismo circolare, senza uscita... È come le due ballerine del carillon che mettevano le nonne sul comodino, quando si gira di qua, cioè adesso sono io e tu sei l'altro e devo subire ... ma se faccio mezzo giro? Allora, io sono l'altro..."

61 Il tema del Terzo in Lévinas è analizzato da F. Ciaramelli in un testo dedicato alla concezione della giustizia in Lévinas, *La legge prima della legge. Lévinas e la questione della giustizia*, Lit edizioni, Roma 2016, specie pp. 29-53, qui p. 38.



nas resta impensato”<sup>62</sup>. La frase di Lévinas in *Totalità e infinito* “il terzo mi guarda – (*regarde*, mi guarda e mi riguarda, mi concerne, ndr) – negli occhi dell’altro” e l’aggiunta successiva per cui il linguaggio è giustizia complica il quadro dell’alterità intesa come semplice come faccia a faccia. Se la relazione etica non è portatrice di un’originaria immediatezza “tra i due s’è da sempre insinuata un’istanza irriducibile a entrambi; la pluralità umana, di cui il terzo che mi guarda degli occhi è il rappresentante. In conseguenza, di ciò, la relazione etica del “faccia a faccia” può costituire la sorgente originaria del senso proprio perché la prossimità dell’uno all’altro non è mai immediata”<sup>63</sup>.

Lo sguardo del Terzo come rappresentante della pluralità umana è un modo per concepire il nesso tra l’individuale e il collettivo, inserendo, mi pare, la prospettiva antropologica del problematico nesso tra desiderio e legge<sup>64</sup>, altre questione rimossa dal pensiero giuridico contemporaneo, e che mi pare situarsi entro il tema della ‘svolta affettiva’ in metafisica promossa da Sequeri e sollevata nei termini di una retorica della ragione da Robelin<sup>65</sup>.

Secondo Ciaramelli, Lévinas nei testi successivi e in particolare in *Altrimenti che essere*, qualifica come ‘permanente’ l’ingresso del Terzo nella relazione duale, elemento che ci fa capire come “la relazione di prossimità tra l’uno e l’altro è in realtà strutturalmente contaminata dalla mediazione inevitabile della pluralità umana”, e che lo conduce a qualificare la relazione etica come pre-originaria, in quanto precedente l’ordine ontologico dell’origine articolantesi nel presente della coscienza. L’ingresso permanente del Terzo finisce per costituire così per Lévinas, “l’origine stessa dell’apparire, cioè l’origine stessa dell’origine”<sup>66</sup>. Mi pare che la questione della terzietà trovi luogo in, abiti, questa distanza dell’origine dalla sua origine, tema che nel pensiero di Robelin qualifica la distanza tra ‘l’io’ e ‘il noi’ identitario e il ‘si’ impersonale nella teoria del terzo, come vedremo<sup>67</sup>. Sul punto Ciaramelli precisa come “per accedere alla relazione etica, il pensiero di Lévinas è allora costretto a porre come originario il ricorso alla dimensione simbolica, nella quale la relazione etica del faccia a faccia ha sempre già perduto la sua preliminare o pre-originaria immediatezza, ma proprio per questo può esser considerata il luogo originario di produzione del senso”<sup>68</sup>, introducendo

62 Ivi, p. 38.

63 Ivi, p. 39.

64 Sul tema si veda A. Andronico, a cura di, *La legge di Lacan. Psicoanalisi e teoria del diritto*, in *Teoria Critica della Regolazione Sociale*, 2/2016, Mimesis, Milano.

65 Si apre qui il tema dell’inserimento del nesso tra legge e consuetudine in questa forma del terzo come altro dalla Legge, ma che non rinuncia alla forma della rappresentazione del terzo in forma mitico poetica ma non priva di un riferimento alla retorica della ragione. Non vi è qui possibilità di analizzare il tema. Si veda solo la nota successiva (69) dedicata al desiderio.

66 E. Lévinas, *Altrimenti che essere o al di là dell’essenza*, Jaca Book, Milano 1983, p. 200.

67 Che viene sviluppato altrove come differenza tra l’origine e l’inizio: P. Beauchamp, *L’uno e altro Testamento. vol. 2. Compiere le Scritture*, Glossa Milano, 2001.

68 F. Ciaramelli, *La legge prima della legge, cit.*, p. 39. Per Sequeri, *op.cit.*, p. 24, in riferimento al tema del nesso tra l’ontologico e l’etico pone sul piano della teologia il tema dell’alterità e del narcisismo: “Oltre a questo, v’è un altro problema a consumare questa provocazione tri-

un nesso tra l'originario e il simbolico di grande interesse filosofico giuridico. Il tratto non immediato dell'accesso dell'originario costituisce lo spazio proprio del desiderio di fronte alla legge: "solo svincolando il desiderio dalla monotona ripetizione del già vissuto, diventa possibile intendere il tempo non più come degradazione dell'immobile unità primordiale a cui il desiderio narcisistico s'illude di poter tornare, ma come movimento ininterrotto di alterazione, 'affetto esaltante' che senza posa consegna alla responsabilità dell'agire"<sup>69</sup>. Senza la rinuncia alla rassicurazione illusoria dell'eterno "la forza del desiderio, anziché trasformarsi in creatività, continuerà ad avvitarci su se stessa con esiti distruttivi. C'è un *pathos* della distanza senza di cui il desiderio muore, perché viene ad assoggettarsi al vagheggiamento d'una presenza piena, da cui presume di provenire e che considera suo traguardo imminente"<sup>70</sup>.

L'ideale eterno della compiutezza significa così distruzione del desiderio: ove alla sua deriva simbolica viene sostituita la presunta pienezza delle origini, il desiderio perde la sua ragione d'essere. Ritengo che questo schema efficacemente descritto per il desiderio valga anche per altri ambiti dell'esperienza, ad esempio per il tema di quella legge che si pone davanti al desiderio, in un faccia a faccia duale, che richiede l'ingresso permanente di un terzo *nel* desiderio e dalla legge – e qui intravedo il nesso possibile tra la lettura di Ciaramelli, quella di Robelin e la *Scienza Nuova* cui Vico Pro-vvede – nella forma di una retorica della ragione. Ove la stessa distruzione del desiderio evocata da Ciaramelli possa essere intesa come quella distruzione della legge allorché essa viene intesa come pienezza e presenza: il linguaggio, tra piano della psicoanalisi e piano del diritto, appare interscambiabile. Il tema del fondamento finzionale, estetico giuridico, della legge, e dello stesso

nitaria, che effettivamente sarebbe altrimenti unica in questo, vale a dire nell'idea che prima del fondamento e della generazione non c'è niente, Dio è unico, ma in Dio nessuno è da solo, non c'è uno che per essere unico è da solo". Osservazione che conduce Sequeri allo sviluppo di un ontologia affettiva in cui "la prima parola non è assoluto o essere, ma *generazione*: "la difficoltà è di essere risolta, dal punto di vista del suo côté teoretico-filosofico per far valere il contrasto con l'autos, nel Dio autoreferenziale, nella *causa sui*. Lo si capisce perché il gioco dell'io e dell'altro è un gioco a somma zero, non porta affatto fuori dal narcisismo: però me lo faccio andar bene ai fini del mio discorso, come un segno dell'avvertimento che dice "guarda che non ti puoi più giocare l'ontologia del fondamento senza pensare al riflesso deontologico ormai, non c'è ancora la disciplina che se ne occupa ma intanto l'avvertimento c'è..."

69 F. Ciaramelli, *La legge prima della legge*, cit., p. 40. Dovremmo peraltro trascrivere la frase, sulla base di quanto già indicato in una nota precedente, semplicemente sostituendo, à la Derrida, consuetudine con desiderio per introdurre il tema filosofico giuridico del triangolo tra desiderio (individuale), consuetudine (collettivo) di fronte a (la ragione del) il terzo. La frase mantiene un senso, anzi ne acquista propriamente uno filosofico-giuridico in relazione al rinnovamento di una teoria delle fonti, mutuando la parola desiderio in consuetudine: "solo svincolando *la consuetudine* dalla monotona ripetizione del già vissuto, diventa possibile intendere il tempo non più come degradazione dell'immobile unità primordiale a cui il desiderio narcisistico s'illude di poter tornare, ma come movimento ininterrotto di alterazione, 'affetto esaltante' che senza posa consegna alla responsabilità dell'agire". Il progetto di una retorica della ragione di Giambattista Vico si inserisce, a mio avviso, esattamente in questo punto (vedi nota precedente)

70 *Ibid.*

spazio Terzo come luogo vuoto mi sembra poi essere *il rappresentante* di questa distinzione tra la relazione tra il giuridico e il politico: intesa non come faccia a faccia, non come logica dell'amico/nemico, ma come necessitante la funzione di un terzo sociale, di una formazione consuetudinaria del normativo di fronte alla legge, entro una prospettiva di riforma del sistema delle fonti<sup>71</sup>. La stessa relazione tra il desiderio e la legge non può essere un faccia a faccia, necessita di una *mediazione, della rappresentanza di una terzietà, di una cultura come Terzo, di un sapere come Terzo*, di un'università come Terzo, entro una concezione relazionale – e non metafisica pensata come costituita come presenza piena – della terzietà come *stato dispotico occupato* una volta per tutte. V'è un lavoro da fare nella terzietà, per la terzietà, e il metodo della clinica legale attua questo fare vichiano, questo *inveramento del certo*. V'è una tensione che costituisce il tratto relazionale e concreto della simbolica della terzietà, quello che Robelin indicava come *oscillazione tra il luogo della ragione e quello del simbolico* ricordato all'inizio dell'articolo.

Per Lévinas lo stesso rischio che si presenta per l'alterità è proprio della comunicazione, laddove essa venga cercata come  *fusione*: “Si parte dall'idea che la dualità debba realizzarsi compiutamente nella comunione. Ultima traccia di una concezione che identifica l'essere al sapere, cioè all'evento attraverso il quale la molteplicità del reale finisce col riferirsi a un unico essere e nel quale, grazie al miracolo della luce, tutto quel che mi viene incontro esiste come se fuoriuscisse da me, ultima traccia d'idealismo. Lo scacco della comunicazione è visto come uno scacco della conoscenza. Non ci si rende conto che il successo della conoscenza abolirebbe proprio la vicinanza, la prossimità altrui”<sup>72</sup>.

Questo breve e inconcluso itinerario tra Ciaramelli e Sequeri nella questione del superamento di una visione ingenua dell'alterità come faccia a faccia (e di una retorica – in senso negativo – dell'alterità che pervade il nostro pensiero politicamente corretto) ci introduce a una figura del diritto inserita in un processo di comunicazione complesso con gli altri saperi, in cui i temi del desiderio e della giustizia entrano in relazione con il tema dell'etica e della politica come figure del Terzo<sup>73</sup>, sullo sfondo di una retorica della ragione *à la Robelin*.

Tornando all'autore francese, la presa in conto della questione dell'Alterità, conduce a un trilemma, il cui primo corno è la vuotezza della legge nella sua formalità – nel suo concretizzarsi essa rinvia a una reciprocità e al legame sociale, a un'accezione di bene comune che ne fornisca sempre un criterio già orientato d'interpretazione. Il secondo corno è invece la cecità della reciprocità degli interessi, per cui non è possibile fondare la reciprocità su un calcolo senza cadere nei paradossi propri dell'utilitarismo – torturare per salvare delle vite, ad esempio: anche

71 Per questa necessità, A. Andronico, *Viaggio al termine della legge. Saggio sulla Governance*, Giappichelli, Torino 2012.

72 E. Lévinas, *Nomi propri*, Marietti, Casale Monferrato 1984, p. 155; F. Ciaramelli, *La legge prima della legge*, cit., p. 40.

73 Si veda anche J. Robelin, *La retorica giuridica come produzione politica del luogo del terzo*, in *L'attualità nuova di Vico e la clinica legale della disabilità. Diritto e metodo umanistico-2*, in *Teoria e critica della regolazione sociale*, Mimesis, Milano 2018.

qui si presuppone un rinvio a relazioni fondative di un bene comune non espresse. Infine, l'adozione di una posizione religiosa innesta il Terzo corno del trilemma sul rinvio dell'azione al suo al di là, riducendo il terzo a una fusione di ogni interesse nell'amore: neutralizzazione degli interessi "a cui viene opposta la costruzione, sempre aleatoria, del comune"<sup>74</sup>, fondata sull'amore.

Se l'Alterità di per sé non individua una risposta esaustiva, pur se il tema dovrebbe essere analizzato certo in profondità, neppure l'accettazione o l'esaltazione della differenza propria del multiculturalismo costituisce una soluzione al problema del come legare le diverse culture: seguendo la logica già indicata, per Robelin "il pensiero della differenza non è poi meno classificatore e identitario di una pensiero fondato sulle identità"<sup>75</sup>. I diversi tentativi operati in Inghilterra, in Francia e negli Stati Uniti di integrazione culturale finiscono per indicare come "l'Altro non è un altro me nella differenza, occorre un terreno comune che non può essere semplicemente procedurale, ma che deve svolgere un ruolo effettivo nel movimento della costituzione delle forze dell'agire. L'altro è colui che lavora insieme a me, o almeno che lo può fare entro uno spazio sociale"<sup>76</sup>.

La soluzione francese della costituzione di un terreno comune fondato sulla laicità mostra i suoi limiti laddove mostra come senza una reale integrazione economica e sociale non vi può essere neppure una interazione culturale reale (e oggi, le difficoltà del'Europa e le tensioni di fronte alla questione dell'immigrazione non sono lontane dal problema teorico individuato). Tuttavia anche l'idea di uno scambio interculturale e di una reciproca co-educazione delle diverse culture suppone già un terreno comune da cui muovere: per il filosofo francese la società deve istituire un livello minimo comune, necessario per distinguere l'ingiustizia dalla crudeltà, e dunque distinguere una società da una società di belve feroci (si pensi al caso limite del nazismo). Dunque è la contesa etica, ossia l'ingiustizia nella sua differenza dal crudele, che obbliga a tentare di costruire un terreno comune, a promuovere la socialità<sup>77</sup>. Qui Robelin è assai vicino alla teoria delle retorica classica e vichiana, semplicemente riprendendo sul piano etico quello che è il modello giuridico della controversia e del contraddittorio e la soluzione retorica al fondamento del diritto, non solo della ragione. Essa a un tempo pretende di muovere da un terreno comune per differenziare la controversia dallo sterminio e dal genocidio, ma a sua volta è fonte stessa di una socialità che diviene società, nel costituirsi appunto davanti a un Terzo.

La figura del Terzo che interessa Robelin, a partire dalla sua visione marxista, è quella di un terzo conflittuale, controversiale, e non fusionale, senza negare il tratto simbolico comune che ne fonda l'esistenza: se il bene comune non è che l'indicare una orientazione possibile alla storia intesa come sviluppo – un terzo interno a essa – proprio questo terzo scaturisce come una bilanciamento tra polarità opposte, vale a dire l'efficacia economica e la sostenibilità, la libertà contro il soggiogamento "ove

74 Ivi, p. 180.

75 Ivi, p. 181.

76 *Ibidem*.

77 Ivi, p. 184.

la cooperazione si aiuta nel crogiolo di queste tensioni interne”. Il terzo appare così “come un processo politico di formazione dell’umanità nel centro delle sue ineguaglianze e delle proprie tendenze contraddittorie”<sup>78</sup>. Qui anche il tema hegeliano del riconoscimento si può ben collocare. Individuare il tratto eminentemente politico<sup>79</sup> della costruzione della terzietà non impedisce di indicarne i confini con l’elemento economico, inteso come terzietà non propria, non politica, ma surrogata, e con il Terzo specificamente giuridico: notando come la rivendicazione dell’uguaglianza e dell’unidimensionalità dell’uomo propria di Marcuse non sia che l’inverso della ricerca di distinzione della differenziazione indifferente, paradossalmente ugualitaria su un altro piano, propria del processo del capitalismo. Robelin osserva come il racconto della concorrenza come orizzonte della socialità, ponendosi come luogo illusorio di un terzietà che si dà come verità dei rapporti sociali, ne rivela però il funzionamento effettivo post totalitario nei rapporti interindividuali.

La politica intesa come trasformazione dei rapporti sociali, nel suo rapporto con l’etica come universalizzazione dei rapporti interindividuali, si articola qui con la produzione in comune del legame sociale, vale a dire con la democrazia. E anche della crisi della stessa democrazia, ridotta dallo *lobbying* a una realtà triviale, in cui “la prosa del mondo si è liberata dagli orpelli hegeliani che opponevano universale e particolare” e in cui “il preteso interesse generale non è che la concentrazione del rapporto di forza degli interessi particolari, la loro risultante”. Contesto ove “il *lobbying* ha investito il funzionamento democratico apertamente per portare a termine la trasformazione della democrazia in figura della produzione di consenso manipolatoria”<sup>80</sup>. Si tratta di una descrizione efficace della crisi della democrazia contemporanea: produzione di consenso manipolatoria, in forme *nuove* come quella della *governance*. Il quadro costituito dal legame del riferimento al Terzo nei diversi ambiti della politica, del diritto, dell’etica e della democrazia riguarda anche la questione della giustizia e della figura specifica con cui la terzietà si presenta sull’ambito del discorso giuridico.

Robelin precisa come la questione della giustizia sia dotata di una dimensione politica, relativa alla costruzione di un terreno comune e riferibile alla costruzione del corpo sociale, da un lato, e alla non naturalità e contingenza dei rapporti sociali, ai fini della loro trasformabilità. La prima prospettiva “muove dal rapporto tra la socialità e l’elaborazione del corpo, come insieme di capacità sociali. La costruzione del corpo come corpo sociale è anche l’edificazione di una co-corporalità che è la dimensione fisica e simbolica dell’azione”<sup>81</sup>. Possiamo osservare come la nozione di *Corpus Iuris* – presente nel passaggio dal corpo dell’Imperatore romano come fonte e criterio di interpretazione della legge (*ius condendi et interpretandi*) sia la metafora che ha consentito il mantenimento del tratto simbolico *accanto* al *systema iuris* presunto razionale elaborato dalla modernità giuridica postivistica, dall’immagine dello Stato-Leviatano in Hobbes fino al *corpo* dei dittatori nove-

78 J. Robelin, *Pour une rhétorique de la raison*, cit., p. 192.

79 Per un’analisi puntuale del tema, su cui non possiamo qui soffermarci, P. Portinaro, *Il terzo. Una figura del politico*, Franco Angeli, Milano 1986.

80 J. Robelin, *Pour une rhétorique de la raison*, cit., p. 196.

81 Ivi, p. 195.

centeschi (Hitler, Mussolini, Stalin, Mao); individuando quel correlato giuridico del tema del desiderio che spiega, in un'estetica giuridica del culto simbolico del corpo, quell'*altro estetico giuridico del giuridico* positivo posto entro il diritto, che affonda la sua radice nel desiderio dell'uomo come fonte del simbolico, e che mostra rilevanti effetti sul piano politico-giuridico. E oggi, dopo la secolarizzazione del Terzo giuridico nell'economico della mano invisibile smithiana tramite l'economia politica, non quella civile – anche sul piano della manipolazione del consenso nelle scelte, ma in una direzione ormai opposta: le scelte politiche si manipolano usando il desiderio *proprio come* le scelte di acquisto sono manipolate dalle multinazionali. In un itinerario, o in un ricorso, che dall'economico ritorna al politico. Insomma il processo di manipolazione del desiderio giunge dai culti dei corpi dei dittatori novecenteschi – Hitler, Mussolini, Stalin, Mao – fino ai processi di rappresentazione del corpo propri delle democrazie contemporanee presente nei marchi d'impresa, nei divi della pubblicità e nell'uso politico dell'immagine e fino alla più recente deriva della manipolazione dell'immagine nei social network<sup>82</sup>, facendo un inquietante ritorno alla sfera del politico tramite il comunicativo – da Putin a Erdogan, fino a Trump e, per tornare alle nostre vicende italiane, Di-Maio/Salvini come evoluzione di un processo già innescato da Berlusconi e continuato da Renzi e risalente forse addirittura a Craxi (anche se l'accento a questa sequele deve essere inteso, ovviamente, solo in senso estetico giuridico – e alla deriva comunicativa dell'estetico-giuridico – e richiederebbe ben altra analisi politica).

Quello che mi interessa però precisare è come, sulla base di quanto analizzato, il punto di partenza della teoria della terzietà di Robelin, fornito dal problema dell'oscillare del luogo del Terzo tra il luogo della ragione e quello del simbolico, con la sua ambiguità, sia legato strettamente alla *complessità del riferimento del concetto di Terzo* in ambito diversi del sapere, quali il politico, l'economico, il giuridico, il religioso, il tecnico, il comunicativo, come elementi fondativi del legame sociale.

Non a caso Robelin muove, nella configurazione della sua prospettiva, dall'analisi di un mito riportato da Levi-Strauss presso i Murgins australiani (le sorelle Wawilak), in cui il significato del mito è che la sua funzione è di designare “il luogo del Terzo, come quello del simbolico che unifica una società, una cultura e un costume”<sup>83</sup>, dando luogo a una figura del posto del Terzo (nel caso specifico volto a rendere inferiori le donne nel ciclo della natura e in quello economico) instaurandone una rappresentazione. Questo tratto tribale, selvaggio, del simbolico come terzo mi pare essere ancora ben presente nelle nostre società e all'origine stessa del tentativo del filosofo francese di costituire una retorica della ragione.

Il problema che l'autore solleva – a seguito del pensiero di Legendre, può essere riferito alla domanda propria del canonista circa chi sia, oggi, ad occupare il posto del Terzo a livello sociale, politico, giuridico, ponendosi oltre la stessa rappresentazione di quel mito della ragione da cui mi pare che Robelin voglia tenere a un

82 Su questi aspetti, mi permetto di inviare al secondo volume della mia *Estetica giuridica, Il fondamento funzionale del diritto positivo a partire da Pierre Legendre*, Giappichelli, Torino 2012.

83 J. Robelin, *Pour une rhétorique de la raison*, cit., p. 201.

tempo una giusta distanza e una giusta considerazione – è che la ragione nasce (e speriamo, rinasce) quando il simbolico intende occupare in modi inaccettabili il luogo del Terzo: è questo per Robelin il senso dello stesso velo di ignoranza rawlsiano, che vorrebbe far apparire luoghi che non avrebbero spazio in alcuni tipi di cooperazione o di mera regolazione di interessi – à la *Gauthier*, aggiungerei.

Ove la rivendicazione di universalità implica il chiedersi se qualcuno si possa mettere al mio posto e se quel che penso o faccio possa significare qualcosa di valido per qualcun altro: per Rawls “ogni deviazione dall’universalizzazione dovrebbe così essere giustificata tramite lo stesso procedimento di universalizzazione, come ad esempio favorire i più sfavoriti, in un dispositivo in cui sarebbe proprio l’ignoranza dei criteri di ripartizione nel passaggio alle preferenze collettive: proprio qui si collocherebbe il ruolo del terzo, sia pure inteso in senso controfattuale, come iscrizione dei limiti della ragione come condizione del suo funzionamento<sup>84</sup>.”

Il tema è centrale per quanto riguarda la disabilità come tema rilevante per la terzietà, laddove la Nussbaum ha criticato Rawls proprio per non aver tenuto conto della posizione del disabile nella costruzione del velo d’ignoranza<sup>85</sup>.

Il tema portante di questa lettura è però che Robelin situa, à la *Vico* della *Scienza Nuova*, e della sua lettura della Provvidenza in termini di universale fantastico<sup>86</sup>, l’emergere della ragione entro lo spazio del simbolico, con tutte le ambiguità che questo implica: “Se il luogo della ragione è il simbolico, la ragione stessa si mette in gioco nei sistemi di segni retti dalla loro stessa opposizione. Il luogo della ragione è quindi lo scarto del simbolico rispetto a sé nella distribuzione nelle sue opposizioni interne, e lo scarto che esso instaura tra gli agenti sociali e il loro mondo, aprendo così un gioco di possibili alla realtà sociale: il simbolico è il luogo della ‘possibilizzazione’ del mondo sociale, è il luogo della distanziamento degli individui e della loro funzione, la ‘contingentizzazione’ stessa della realtà”<sup>87</sup>. La dimensione critica della ragione risiede allora proprio nell’indicare la contingenza che si esprime nella distanza presa verso se stessi e i propri interessi, a partire da un punto di vista non posto al di là di tutte le prospettive, ma di una distanza verso le prospettive stesse: i miti e i dogmi non fanno che tentare di ridurre questa contingenza assolutizzandola, assegnando ad essa un’origine imperscrutabile oppure rinviandola a un’apparente eternità<sup>88</sup>.

84 J. Robelin, *Pour une rhétorique de la raison, cit.*, p. 204. Sulla critica all’insostenibilità antropologica della condizione del ‘velo d’ignoranza’ e della sua funzionalità, anche J. Dupuy, *Avevamo dimenticato il male? Pensare la politica dopo l’11 settembre*, Giappichelli, Torino 2010.

85 M. Nussbaum, *Le nuove frontiere della giustizia. Disabilità, nazionalità, appartenenza di specie*, Il Mulino, Bologna 2007. Ho sviluppato il tema in P. Heritier, *Clinica legale della disabilità, terzietà e giustizia*, in *Questione giustizia*, 3/18, pp. 8-16.

86 Tema che interessa anche un filosofo vicino a Robelin, André Tosel, in particolare nel suo interesse per gli universali fantastici in relazione al pensiero di Spinoza: si vedano A. Tosel, *Spinoza ou l’auteur (in)finite*, Harmattan, Paris 2008, in particolare il capitolo primo, *Spinoza et l’esprit Cartésien. La voix de la critique* e il secondo *Le déplacement de la critique de Spinoza à Vico*, e P. Heritier, *L’interprétation de Vico par André Tosel: la complexité de la critique rationnelle au symbolique*, in corso di pubblicazione.

87 J. Robelin, *Pour une rhétorique de la raison, cit.*, p. 204.

88 J. Robelin, *Pour une rhétorique de la raison, cit.*, p. 205.

Non si creda che il diritto, neppure quello moderno, non faccia lo stesso: le due forme del diritto, la consuetudine e la legge, ereditano precisamente la stessa struttura qui criticata: la consuetudine fa apparire un'origine mitica alla tradizione, anche se ormai perduta; la legge presuppone la sua eternità (sarebbe impensabile – per il momento in un'attesa della mercificazione 'soluzione finale' anche per la costituzione e i diritti dell'uomo, l'idea di una costituzione a termine dotata di una data di scadenza scritta sul retro, proprio come il prodotto di un supermercato) nonostante l'evidenza della sua continua modificazione. In questo senso, hanno ragione i realisti giuridici a criticare la prossimità di diritto naturale e diritto positivo, che continuano a pensare entro una stessa struttura temporale la legge (sostituendo semplicemente alla supposta natura la supposta volontà di uno stato eterno, lo Stato sovrano).

Non è questo il luogo per continuare l'analisi della teoria dell'istituzione del Terzo da parte di Robelin, che, come si è detto, passa per Hegel, Fichte, Apel, Habermas, Nagel e molti altri autori, a cui rinvio. Appare sufficiente indicare conclusivamente il problema di quella che mi piace chiamare una *teoria dell'istituzione del Terzo critico*, che implica con grande altre prospettive filosofiche, come quelle di Vico, Luhmann<sup>89</sup>, Kojève<sup>90</sup> e molti altri, accennando ad un suo possibile uso entro la clinica legale della disabilità e della vulnerabilità.

La teoria della ragione di Robelin si pone correttamente come una teoria dell'istituzione della ragione intesa come processo di differenziazione e di autonomizzazione di un'istanza critica razionale che nasce all'interno del simbolico, e che si situa nella differenziazione tra la prospettiva di un 'io', di un 'noi' e quella di un 'si', in terza persona, senza assolutizzare né l'una né l'altra, ma inserendola in una dinamica di possibilità storiche che si aprono a partire dalla loro opposizione<sup>91</sup>. Il luogo del Terzo non può essere conquistato senza che esso si trasformi in una concezione – epistemologica, ma inevitabilmente anche politica – dispotica e assolutistica della verità<sup>92</sup> e deve rimanere luogo storicamente contingente, nel suo rinviare a un'origine dell'origine, potremmo forse dire. Potremmo allora parlare di un Terzo, giuridico, teologico, simbolico, trascendente. con la T maiuscola, per così dire, ma inaccessibile, esclusivo e escludente, il luogo della verità posseduta cui l'uomo, nella sua compiutezza non può giungere, e di un terzo politico, comunitario, contingente, storicamente immanente; infine, una dinamica di movimento tra i due in cui si situa l'azione propria dell'umano, e la configurazione dello spazio dell'antropologico. La cura di queste dinamiche del terzo, l'individuazione di uno spazio terzo antropologico tra due forme di terzieta (il Terzo del si e il terzo del noi) è il luogo in cui si pone il tema dell'inclusione del disabile nella filosofia del

89 Sul terzo in Luhmann, L. Avitabile, *Forme del terzo. Interpretazione e testi di Kojève-Sartre-Luhmann*, Giappichelli, Torino 1998.

90 Sul terzo in Kojève, tra l'altro G. Barberis, *Il Regno della libertà. Diritto, politica e storia nel pensiero di Alexandre Kojève*, Liguori, Napoli 2003; J.P. Lucchelli, *Lacan. De Wallon à Kojève*, Michèle, Paris, 2017.

91 J. Robelin, *Pour une rhétorique de la raison*, cit., pp. 209, 226, 235, 269, 272, 279.

92 Sul punto concorda anche P. Sequeri, *Il Dio Affidabile. Saggio di teologia fondamentale*, Querinaia, Brescia 1996.



diritto. Senza analizzare la teoria, ci limitiamo a indicare il riferimento conclusivo sintetico nel paragrafo *Rhétorique et socialité de la raison*:

La retorica della ragione non è altro che il suo tratto sociale nella sua polarizzazione. La ragione si pone come terzo di fronte alle proprie controversie. Gioca il proprio processo di costituzione contro le sue figure costituite nello scarto tra il 'noi' e in 'si'. Fa appello alla ragione incarnata nelle sue figure sociali istituzionalmente strutturate in una ragione costituente, tuttavia mai compiuta. Il posto del terzo non sarebbe in grado di fissarsi in una situazione di potere, non potrebbe essere il nome della verità portato da un'istituzione, quella dello Stato un tempo, quella, forse, di uno Stato mondiale o di non si sa cos'altro domani. La mondializzazione degli esperti ha condotto a distaccarle da un centro certificatorio unico, senza che per il momento le istituzioni internazionali pubbliche siano in grado di ridare unità all'incarnazione di una ragione sociale. Il posto del terzo, come luogo di appello, è quello di un processo, di un'espansività, dell'universalizzazione della ragione...<sup>93</sup>

La retorica della ragione di Robelin mi sembra incrociarsi con il progetto e la metodologia vichiana di una configurazione controversiale e retorica del giuridico, di una *Scienza nuova come teologia civile ragionata della Pro-vvedenza*, in cui il verosimile, proprio di quell'ambito dibattimentale che è proprio della giurisprudenza, è l'orizzonte del *verum factum* e del *verum certum*, di quel che l'uomo è in grado di costruire e di mettere in opera all'interno della propria azione istituzionale, di fronte al limite di qualcosa che gli è inaccessibile, non disponibile, non pienamente appropriabile<sup>94</sup>. Lo spazio del diritto è allora lo spazio stesso della ragione, dell'opposizione, per tornare al linguaggio vichiano, della filosofia in relazione alla filologia<sup>95</sup>.

Per quanto riguarda il metodo della clinica legale della disabilità, accennerò all'uso che Robelin compie della nozione fichtiana di repubblica dei sapienti. Se il problema di Fichte consiste nel chiedersi come una istituzione, una comunità etica particolare possa essere anche una comunità dinamica, perfezionandosi alla destinazione dell'umanità che è l'avvicinarsi a un'idea di ragione in cui la libertà di ricerca diviene la mediazione tra la comunità istituita e il suo proprio perfezionamento, quella contraddizione tra la convinzione individuale e l'istituzione, tra la libertà di coscienza e l'istituzione come accordo esteriore, viene risolta da Fichte come "il fatto che la repubblica dei sapienti fa la mediazione di tutte le altre e del loro perfezionamento: essa è anche la mediazione dalla società con se stessa. Risolve così l'antinomia della fissità del legame sociale e della perfettibilità... la comunicazione è il rimedio all'insufficienza del sapere o all'errore dei sapienti. È a partire da questa comunicazione

93 J. Robelin, *Pour une rhétorique de la raison*, cit., p. 279.

94 Senza aprire quest'altra porta, qui la prospettiva del 'mistero' in cui la radice si radica a cui si riferisce Robelin, legato all'autonomizzarsi della ragione entro il simbolico, raggiunge il tema del sublime per Sherwin e quello del mistero dell'indicibile nella formalizzazione di Nerhot.

95 G. Vico, *De uno universi iuris uno principio et fine uno*, in particolare *Liber alter – De constantia iurisprudentis. Pars prior, De constantia philosophiae, Pars posterior, De constantia philologiae*, in G. Vico, *Opere giuridiche*, Sansoni, Firenze 1974, pp. 347-729.

senza limite come costituzione del sapere, nel doppio senso di processo formatore e di costituzione giuridica, che Fichte deduce la libertà di insegnamento universitario...”<sup>96</sup>.

Non bisogna dimenticarsi, come Robelin opportunamente ricorda, naturalmente, della difficoltà di questa idealizzazione dell’università e del sapere – rinviando forse al concetto vichiano di ‘boria dei dotti e della sempre possibile ‘barbarie della riflessione’” e dunque della incapacità della razionalità cartesiana a comprendere le menti dei ‘bestioni’ da cui scaturiscono gli universali fantastici – e dunque comprendere bene come anche il sapere istituzionalizzato in ogni sua forma sia sempre soggetto a quella *impossibilità di occupare il posto esclusivo, escludente della verità nel concepire il luogo della terzietà*.

In questi tempi forse di nuova barbarie nel concepire in senso meramente funzionalistico della cosiddetta ‘terza missione’ dell’università<sup>97</sup> – accanto a quelle tradizionali della formazione e della ricerca, quella di un dialogo con la società e della realizzazione d’un’economia della conoscenza – porre la questione della retorica della ragione e fare un riferimento al problema dell’unità della ragione in termini quasi fichtiani mi sembra a un tempo provocatorio e opportuno. In questo senso, vorrei, in modo certo contingente e limitato alla metodologia di una clinica legale della disabilità intesa come clinica della terzietà, riferirmi e rovesciare il significato di ‘terza missione’ dell’Università, intendendola come ‘missione del Terzo’. Nel senso precisamente della costruzione contingente di uno spazio di riflessione critica e di azione in cui l’università prova a introdursi, come clinica legale, nell’analisi di casi – e nella violazione dei diritti dei disabili spesso perpetrata nelle pubbliche amministrazioni e nei tribunali. Ponendosi come sapere Terzo – senza pretendere di occupare il luogo del Terzo universale del ‘si’ – ma come un altro ‘terzo del noi’ – che si pone come attore nel processo di comunicazione giuridico e rappresentativo, culturale, osservabile tra i singoli disabili o le associazioni di disabili e, soprattutto, tra i disabili e l’amministrazione dello stato, di cui pur l’Università fa parte, tra i disabili e i giudici, seguendo una metodologia ispirata alla costruzione di una retorica della ragione e del diritto di ispirazione vichiana<sup>98</sup>. Provando a costruire una prospettiva di terzietà critica, – tutta da realizzare, rispetto alle mere pretese rivendicative delle associazioni o al diniego di diritti, spesso perpetrato dalle amministrazioni pubbliche, adducendo ragioni economiche e necessità di rispetto di vincoli di bilancio – mediante la costruzione di un diritto della disabilità e della vulnerabilità considerato filosoficamente in senso unitario, e non frammentato e disperso nei singoli settori dell’ordinamento, ove il problema della disabilità diviene, come precisa Nussbaum, nuova frontiera della giustizia, ascrivibile a livello disciplinare alla filosofia del diritto come la bioetica, ma in senso differente da essa, proprio per il suo porre la questione della Terzietà come retorica della ragione.

96 J. Robelin, *Pour une rhétorique de la raison*, cit., p. 216s..

97 Per un inquadramento del problema P. Prodi, *Università dentro e fuori*, Il mulino, Bologna 2013; A. Baccini, *Valutare la ricerca scientifica. Uso ed abuso degli indicatori bibliometrici*, Il Mulino, Bologna 2010; F. Bertoni, *Universality. La cultura in scatola*, Laterza, Roma-Bari 2016.

98 P. Heritier, *Vico e le law and humanities nella clinica legale della disabilità e della vulnerabilità*, cit.